

ANNINA FRANGENBERG

**HABITUS ALS RÖMISCHE TUGEND.**  
ZUR KOMPLEXEN SYMBOLISCHEN GRAMMATIK DER INSZENIERUNG  
VON *GRAVITAS*

Köln 2022

*Für meine Großväter und meine Ur-Omi*

# Inhaltsverzeichnis

## Danksagung und Vorwort

1. Einleitung	1
1.1 Forschungsstand	3
1.2 Forschungsfeld	8
1.3 Aufbau der Arbeit – Methodische Vorgehensweise – Corpus	9
2. Theorieteil	15
2.1 Marcel Mauss – Der Körper als „natürlichstes Werkzeug des Menschen“	15
2.2 Strukturalismus – Zeichenlehre nach Roland Barthes	18
2.3 Pierre Bourdieu – Die soziologischen Begriffe: Habitus, Kapital und Feld	21
2.3.1 Habitus/Hexis	21
2.3.2 Kapital und Feld	23
2.4 Distinktion und die Sichtbarkeit verborgener Mechanismen	27
2.5 Das Spielfeld: Die gravitas als Komponente des Spiels um Macht	30
2.5.1 Theorie in der ‚Praxis‘ – Das politische Feld Roms	31
2.5.2 Theorie in der ‚Praxis‘ – Die Asse im Spiel: Das eigene Kapital	34
3. Zugänge zu dem Begriff der gravitas	38
3.1 Gravitas – Versuch einer Definition	38
3.1.1 Bedeutung – Cicero – Quellen	38
3.1.2 Gravitas bei anderen Autoren	45
3.1.3 Beziehung zu anderen Tugenden	48
3.1.4 Die feine Linie zwischen gravitas und auctoritas	50
3.1.5 gravitas – gravis	55
3.1.6 Personengruppen – Institutionen – Philosophie	56
3.1.7 Gravitas ist nur schwer zu ertragen	58
3.2 Valerius Maximus – ein erster Zugang zur gravitas?	59
3.2.1 Autor – Werk – Chancen für diese Arbeit	59
3.2.2 Charakterstärke – Charakterfestigkeit – Ehrgefühl – Verantwortungsbewusstsein	64
3.2.3 Zusammenfassung und Ausblick	77
3.3 Die Einzelpersönlichkeiten in den graviter dicta aut facta	78

3.3.1 Patrizier	78
3.3.2 Plebejer	89
3.3.3 Die Einzelpersönlichkeiten in den graviter dicta aut facta – Ein zweiter Zugang zur gravitas?	96
4. Distinktion durch individuelle Merkmale: Der Körper als politisches Programm	98
4.1 Körperlichkeit und Seele – Äußere und innere Haltung	98
4.1.1 Antike Physiognomie – Von äußeren Zeichen auf das Innere?	99
4.2.1 Redner – Bewegung – Gesten – Haltung	107
4.1.3 Zwischenfazit – Aussehen eines vir gravis	116
4.2 Narben	117
4.3 Claudius – Was macht man mit ‚körperlich ungeeigneten‘ Herrschern?	125
4.4 Zusammenfassung: Körperlichkeit und Seele – Der Körper als politisches Programm?	130
5. Distinktion durch Kleidung und ‚Accessoires‘	131
5.1 Kleidung – Zwischen Uniformiertheit und Individualität	131
5.1.1 Allgemeine Bemerkungen	131
5.1.2 Die Symbolik der Toga – Uniformierung der Massen	134
5.1.3 Anpassung und Individualität – Psychologie der Mode	138
5.1.4 Kleider machen Leute: Die Grenzen des Möglichen	143
5.2 Die Macht der Symbolik	154
5.2.1 Die sella curulis	156
5.2.2 Die Lictoren mit den fascies	160
5.2.3 Unsterblicher Ruhm – Pomp und Prunk	166
6. Distinktion durch Tradition und Praxis	171
6.1 Marcus Porcius Cato Censorius – Idealverkörperung der gravitas in Bezug auf seine Lebensführung und seine Censur?	171
6.2 Jovialität: Den richtigen Ton treffen	183
7. Distinktion durch Position	192
7.1 Alter – Rang	192
7.2 ‚Den eigenen Platz finden‘	204
7.2.1 Der öffentliche Raum	205
7.2.2 Der ‚private‘ Raum	209

8. Distinktion durch Herkunft und Geschlecht	212
8.1 Gravitas bei Frauen	212
8.1.1 Fallbeispiel 1: Lucretia	217
8.1.2 Fallbeispiel 2: Sempronia	221
8.1.3 Zwischenfazit: gravitas bei römischen Frauen	224
8.1.4 Fallbeispiel 3: Die noble Gegenspielerin, Chiomara	225
8.2 Nicht-Römer und gravitas	227
9. Fazit: Das römische Staatsethos – Habitus als römische Tugend?	232
10. Quellenverzeichnis	237
11. Literaturverzeichnis	245

## Danksagung und Vorwort

Bei dieser Arbeit handelt es sich um die (sprachlich) überarbeitete Fassung meiner Dissertation „Habitus als römische Tugend. Zur komplexen symbolischen Grammatik der Inszenierung von *gravitas*“, die im Oktober 2020 von der Philosophischen Fakultät der Universität zu Köln angenommen wurde. Meine Defensio erfolgte am 26. Januar 2021. Bei der Überarbeitung wurden einige wenige übersehene Publikationen, sowie geringfügige Ergänzungen im Kapitel zu der *gravitas* bei Frauen und zum Forschungsstand vorgenommen. Eine Neubewertung meines ursprünglichen Ergebnisses ergab sich dadurch aber nicht.

An dieser Stelle möchte ich mich herzlich bei den Menschen bedanken, die mich in den letzten Jahren gefördert und begleitet, aber vor allem unterstützt haben. Allen voran sei meinem Doktorvater Prof. Dr. Karl-Joachim Hölkeskamp ganz herzlich gedankt. Er hat mich seit Beginn meiner Zeit an der Universität zu Köln zunächst in Seminaren und später durch das Angebot, meine Dissertation zu betreuen, stets ermutigend und unterstützend gefördert. Ebenfalls ganz herzlich danke ich Prof. Dr. Peter Schenk von der Universität zu Köln und Prof. Harriet I. Flower von der Princeton University, die sich weit über das Maß eines Zweitkorrektors und einer Zweitkorrektorin an dem Projekt beteiligt haben. Allen danke ich für ihr Engagement und besonders für unseren stets bereichernden und regen fachlichen Austausch, der diese Arbeit so vielfältig gemacht hat.

Ebenso danke ich sehr herzlich dem Cusanuswerk - Bischöfliche Studienförderung e. V., das mich nicht nur finanziell mit einem großzügigen Promotionsstipendium unterstützt hat, sondern auch durch sein ausgezeichnetes Bildungsprogramm in der ideellen Förderung maßgeblich zu meiner Entwicklung beigetragen hat. Zudem danke ich ebenfalls sehr herzlich Prof. Dr. Werner Eck, der mir nicht nur meine erste wissenschaftliche Stelle als Hilfskraft gab und mich bis zum Ende meines Promotionsstudiums beschäftigt hat, sondern mich auch stets gefördert und durch unseren stetigen fachlichen Austausch meine Gedanken zur *gravitas* bereichert hat.

Der Austausch an der Universität zu Köln ist munter, sei es in den Seminaren, unter KollegeInnen oder an den Vortragsabenden. Ich möchte daher diese Gelegenheit auch nutzen, um meinen übrigen Kölner ProfessorInnen und den Mitarbeitenden des Historischen Instituts - Alte Geschichte zu danken, deren Unterstützung und deren Input über die Zeit an der Universität zu Köln wichtig für mein Projekt oder auch für mich persönlich waren, erwähnen möchte ich an dieser Stelle besonders meine geschätzten KollegInnen des CIIP. Ebenso danke ich den Lehrenden meiner Wuppertaler Studienzeiten, die meine Begeisterung für das Fach geweckt haben.

Mein abschließender und größter Dank gebührt meiner Familie und meinen engen Freunden. Ganz besonders meinen lieben Eltern und Großmüttern, ohne deren stetige Unterstützung und Ermutigung nichts möglich gewesen wären. Meine Mutter und Alfred Merta haben diese Arbeit ebenfalls durch ihre (manchmal auch kritischen) Anmerkungen sehr bereichert und fachfremd das Werk mehrfach gelesen. Auch meiner Schwester, Dania, und meinen Freunden danke ich von ganzem Herzen für ihre stets aufbauenden Worte und gelegentliche Ablenkung.

Köln 2022



# 1. Einleitung

---

„Denn, wenn ihr mich zwingt, dieses [das Konsulat] auszuüben, werde ich ebenso wenig euer Benehmen ertragen können wie ihr meinen Oberbefehl.“  
- Titus Manlius Torquatus nach Valerius Maximus<sup>1</sup>

Mit diesem Zitat lehnte es einer der berühmtesten Vertreter der Manlii Torquati während der Consulwahlen 211 v. Chr. endgültig ab, ein Konsulat zu übernehmen, um das er sich nicht beworben hatte. Die Reden des Crassus sollen aufgrund seiner ganzen Performanz *gravitas* besessen haben<sup>2</sup> und Cato maior richtete sein gesamtes politisches Programm auf Sittenstrenge aus, indem er seinen Zeitgenossen vorlebte, was er forderte. Cicero adaptierte später eine ähnliche Strategie und richtete sein Tun darauf aus, die Sittenlosigkeit seiner Zeitgenossen zu kritisieren und den löblichen Habitus der Vorfahren hervorzuheben. Es ist nicht unbekannt, dass spätestens mit Beendigung der römischen Königszeit und dem Beginn der Republik die antike römische Gesellschaft und ihr Funktionieren besonders auf die Einhaltung von Tugenden (*virtutes*), moralischen Werten und damit verbundenen Regeln gesellschaftlichen Verhaltens (*mores*) zurückgeführt werden.<sup>3</sup> Die Erinnerung an Tugenden, gute *exempla* und römische Sitten war in Rom allgemein bekannt, präsent und im Idealfall fest im Habitus eines guten Römers verankert, sodass die Mitglieder der Gesellschaft an ihnen gemessen werden konnten. Karl-Joachim HÖLKESKAMP betrachtet innerhalb der *Rekonstruktionen der Republik* die Herausforderungen der ‚Decodierung‘ der komplexen römischen Mentalität und erkennt ihre Chance besonders in der modernen begriffsgeschichtlichen Untersuchung von typischen Wertbegriffen – so etwa *virtus*, *fortitudo*, *constantia*, *fides*, *gratia*, *sapientia*, *dignitas*, *auctoritas*, *gloria*, *honor/honores* und auch *gravitas*.<sup>4</sup> Eine solche Untersuchung hat es bis heute noch nicht zu all diesen Begriffen gegeben. Einer, der noch nicht in ausreichender Form untersuchten römischen Wertbegriffe, ist die *gravitas*. Die Grundbedeutung der *gravitas* ist ‚Schwere‘. Weitere wichtige Bedeutungen sind: Gewicht (im Sinne von Last), metaphorisch: Gewicht (im

---

<sup>1</sup> Val. Max.6,4,1b: „*Nam si me gerere eum coegeritis, nec ego mores uestros ferre nec vos meum imperium perpeti poteritis.*“ (übers. v. d. Verf.).

<sup>2</sup> Cic. Brut. 158.

<sup>3</sup> Zum Konzept des *mos maiorum* auch in (staats-)rechtlicher Hinsicht: K.-J. HÖLKESKAMP, *Rekonstruktionen einer Republik. Die politische Kultur des antiken Rom und die Forschung der letzten Jahrzehnte*, München 2004, S. 24-9; zur Stabilität des sozialen Konsens auf diesen Werten basierend auch: C. MEIER, *Res publica amissa*, 4. Aufl., Stuttgart 2017 (1966), S. 3f., 301ff.

<sup>4</sup> HÖLKESKAMP 2004, S. 53f. für die ‚Wertbegriffe‘; zur Problemstellung der ‚Decodierung‘ der römischen Mentalität und wissenschaftsgeschichtlich: S. 49-53.



Sinne von Bedeutung), Ernst, Würde, aber auch Strenge.<sup>5</sup> Allein anhand dieses Bedeutungsspektrums lässt sich feststellen, dass die *gravitas* ein sehr weit gefasster Begriff war. Selbst heute noch besteht der Begriff in einigen Sprachen mit einem ebenso großen Bedeutungsspektrum fort, so zum Beispiel das englische *gravity*, welches von der Erdschwerkraft bis zur musikalischen Tiefe eines Tons auch die Ernsthaftigkeit bezeichnen kann, ebenso das französische *gravité*. Im politischen Kontext der englischsprachigen Welt führt das Cambridge Dictionary auch das Nomen *gravitas* an, welches bei einem politischen Akteur staatsmännisches Verhalten meint in Bezug auf die Ernsthaftigkeit und Wichtigkeit seiner Person.<sup>6</sup> Sprachen die Römer von *gravitas* im übertragenen, metaphorischen Sinne, also von der Tugend, meinten sie in erster Linie das würdige und ernsthafte öffentliche Auftreten bezogen auf die innere und äußere Haltung eines römischen Mannes von Rang. Zunächst ist also davon auszugehen, dass sie eine Tugend war, die stark an das Sichtbare, besonders das körperliche Auftreten gebunden war. Allerdings ließ sich recht schnell feststellen, dass der komplexe *gravitas*-Begriff sehr viel mehr umschreiben kann als nur das würdige Auftreten einzelner Akteure der Gesellschaft. Diese Arbeit hat es sich daher zum Ziel gesetzt, im Sinne einer modernen Analyse des Begriffs in einer interdisziplinären Einzelstudie den *gravitas*-Begriff nicht nur philologisch zu erschließen, sondern den Begriff sozio-anthropologisch zu betrachten. Dies soll durch das Hinzunehmen linguistischer Konzepte, wie der Semiologie/Semiotik nach Roland BARTHES<sup>7</sup> und besonders soziologischer Konzepte wie Pierre BOURDIEUS<sup>8</sup> Habitus-Theorie gelingen, um auch die hinter dem Begriff stehende Idee als einen kleinen Teil des römischen Staatsethos aufzudecken und für die weitere Erforschung der komplexen römischen Mentalitäts-, Kultur- und Sozialgeschichte nutzbar zu machen. Genauer soll untersucht werden, wie in den ausgewählten literarischen Quellen nonverbale Signale und die äußere

---

<sup>5</sup> T. BAIER (Hg.), Der neue Georges. Ausführliches Handwörterbuch Lateinisch - Deutsch, 16. überarb. Auflage, Darmstadt 2017, s. v. *gravitas*.

<sup>6</sup> ‚*Gravitas*‘ in: The Cambridge English Dictionary [online]: <https://dictionary.cambridge.org/de/worterbuch/englisch/gravitas> (zuletzt eingesehen am: 22.07.2021).

<sup>7</sup> R. BARTHES, Elemente der Semiologie, Frankfurt a. M. 1979 (Original: *Éléments de sémiologie*, Paris 1964); R. BARTHES, Mythen des Alltags (vollständige Ausgabe), Berlin 2010, S. (Original: *Mythologies*, Paris 1957), S. 254; R. BARTHES, Die Sprache der Mode, 10. Auflage, Berlin 2017, (Original: *Système de la Mode*, 1967), S. 15.

<sup>8</sup> U. a.: P. BOURDIEU, Die feinen Unterschiede. Kritik an der gesellschaftlichen Urteilskraft, Frankfurt a. M. 1982, (Original: *La distinction. Critique sociale du jugement*, Paris 1979), S. 175; P. BOURDIEU, Sozialer Sinn. Kritik der theoretischen Vernunft, Frankfurt a. M. 1987, (Original: *Le sens pratique*, Paris 1980), S. 127ff.; P. BOURDIEU, Die Regeln der Kunst. Genese und Struktur des literarischen Feldes, Frankfurt a. M. 1999 (Original: *Les règles de l'art. Genèse et structure du champ littéraire*, Paris 1992), S. 286.

Erscheinung, das heißt Körperhaltung, Aussehen, Mimik, Gestik und Kleidung die Inszenierung von *gravitas*, im Sinne einer der römischen Tugenden, in der späten römischen Republik und der frühen Kaiserzeit gestaltet und beeinflusst haben. Dabei soll der Blick besonders darauf gelenkt werden, welches komplexe Regelwerk hinter dem gesellschaftlich geforderten angemessenen Auftreten durch *Hexis*<sup>9</sup>, Kleidung und Körper stand. Den zentralen Ausgangspunkt bildet dabei, aufzuzeigen, wie sich solche Regeln überhaupt manifestierten und was im Falle einer Regelverletzung geschah. Nicht uninteressant ist dabei deshalb auch die Frage, ob auch römischen Frauen eine augenscheinlich genuin männliche Tugend wie die *gravitas* zugeschrieben werden konnte.

### 1.1 Forschungsstand

Es gibt bereits verschiedene zum Teil auch kritisch zu lesende Arbeiten, die sich in der ein oder anderen Form mit den römischen Tugenden und Wertbegriffen befassen.<sup>10</sup> Sicherlich war der Altphilologe Richard HEINZE, ein Schüler Theodor MOMMSENS, in den 20er Jahren des vergangenen Jahrhunderts mit seinen Untersuchungen zu den alten römischen Tugenden *auctoritas* (1925) und *fides* (1929) ein Vorläufer auf dem neuen Feld der begriffsgeschichtlichen Untersuchungen, welches sich durch die Entstehung des *Thesaurus Linguae Latinae* für die Geschichtswissenschaften bot und die langsame

---

<sup>9</sup> Nach Aristoteles bezeichnet *Hexis* die durch Erziehung erworbene Charakterdisposition, also die aus praktischem Handeln resultierende festverankerte Grundhaltung eines Menschen; Aristot. eth. Nic. 2,1,1103b. Pierre BOURDIEU verwendet den *Hexis*-Begriff innerhalb seiner *Habitus*-Theorie besonders in Bezug auf die gewohnte körperliche Haltung eines Menschen. Ausführlich dazu in Kapitel 2.3.1 dieser Arbeit.

<sup>10</sup> So zum Beispiel H. WAGENVOORT, *Roman Dynamism. Studies in ancient Roman thought, language and custom*, Oxford 1947 oder auch H. FUCHS, *Begriffe römischer Prägung. Rückschau und Ausblick*, in: H. OPPERMAN (Hg.), *Römische Wertbegriffe*, Darmstadt 1967, S. 23-41. Besonders letztere Arbeit inklusive andere später angeführte Arbeiten müssen aufgrund ihrer Entstehungszeit und Vergangenheiten der einzelnen Autoren reflektiert und kritisch betrachtet werden. Moderneren Ansätzen folgend: J. HELLEGOUARC'H, *Le Vocabulaire Latin des Relations et des Partis Politiques sous la République*, 2. überarb. Aufl., Paris 1972, S. 279-290.; L. R. LIND, *The Idea of the Republic and the Foundations of Roman Morality*, in: SLLRH 1989, 5-34; ders., *The Idea of the Republic and the Foundations of Roman Morality Part 2*, in: SLLRH 1992, 5-40; W. EISENHUT, *Virtus Romana*, München 1973. Letzter beschäftigt sich in seinem Werk in erster Linie mit dem allgemeineren *virtus*-Begriff bei den römischen Autoren und seinem Wandel von der Republik bis zur frühchristlichen Literatur; zuletzt hervorragend: C. BALMACEDA, *Virtus Romana. Politics and Morality in the Roman Historians*, Chapel Hill 2017. Moderne Untersuchungen der Einzelbegriffe in Auswahl: M. BETTINI, *Auf unsichtbaren Grundlagen. Eine linguistische Beschreibung der auctoritas*, in: G. MELVILLE (Hg.), *Das Sichtbare und das Unsichtbare der Macht. Institutionelle Prozesse in Antike, Mittelalter und Neuzeit*, Köln - Weimar - Wien 2005, S. 237-258; H. BARSCHHEL, *Dignitas. Genese eines Römischen Wertbegriffs*, Wiesbaden 2016. Ferner: R. FIORI, *The vir bonus in Cicero's de officiis: Greek philosophy and Roman legal science*, in: *Aequum Ius. От друзей и коллег к 50-летию профессора Д.В. Дождева*, Moskau 2014, S. 187-202.

Abkehr von MOMMSENS systematischer Staatslehre bedeutete.<sup>11</sup> Der Althistoriker Stefan REBENICH verweist auf die Möglichkeit, „durch das Studium einzelner Wertbegriffe dem Phänomen des Römertums näherzukommen“, aber auch auf die Gefahr der Idealisierung „alter Werte“ und der politischen Instrumentalisierung durch eben diese römischen Werte, die „im konservativ-antidemokratischen Diskurs der Weimarer Republik beheimatet waren“.<sup>12</sup> Diese Vergangenheit der Erforschung römischer ‚Wertbegriffe‘ stellt ein Problem dar, das es in jedem Fall zu berücksichtigen gilt und das auf der folgenden Seite in Zusammenhang mit den nicht unumstrittenen Autoren genauer besprochen werden muss. In der jüngeren Althistorie hingegen erhielten begriffsgeschichtliche Untersuchungen einen neuen Auftrieb, und mit neuen Konzepten wie Rolf REICHARDTS *Historischer Semantik*<sup>13</sup> konnte diese Art der Forschungen, die nicht ausschließlich auf eine Untersuchung des Wortgebrauchs in verschiedenen Kontexten anhand von Stellenbelegen bauten, fruchtbar gemacht werden. Arbeiten dieser Art versuchen, das hinter einem Begriff stehende mentale Konzept aufzuzeigen und so für weitere Forschungen nutzbar zu machen.<sup>14</sup> REICHARDT zeigt in seinem Beitrag zur *Historischen Semantik* die drei großen Schulen dieses Bereiches auf. Auf deutscher Seite vornehmlich die Begriffsgeschichte, auf der britischen die conceptual history und auf der französischen die methodisch strengen Diskurse. Dabei betrachtet er auch die Nachteile und angreifbaren Aspekte – so zum Beispiel durch Dietrich BUSSE identifiziert – der einzelnen Möglichkeiten, Begriffe und die dahinterstehenden

---

<sup>11</sup> S. REBENICH, Römische Wertbegriffe: Wissenschaftsgeschichtliche Anmerkungen aus althistorischer Sicht, in: A. HALTENHOFF - A. HEIL - F.-H. MUTSCHLER (Hgg.): Römische Wertbegriffe als Gegenstand der Altertumsforschung, 2005, S. 25ff.; R. HEINZE, Auctoritas, in: Hermes 60, 1925, S. 348-366; R. HEINZE, Fides, in: E. Bruck (Hg.), R. HEINZE, Vom Geist des Römertums, Darmstadt 1972, S. 59-81. Zu HEINZE, der problematischen Entwicklung der Begriffsgeschichte insbesondere des Zeitraums der Weimarer Republik und der Jahre 1933-45, und ganz besonders der Problematik weiterer nicht unumstrittener Autoren sei besonders nachdrücklich verwiesen auf den Beitrag von: P. L. SCHMIDT, Zwischen Werttheorie, Begriffsgeschichte und Römertum. Zur Politisierung eines wissenschaftlichen Paradigmas, in: A. HALTENHOFF - A. HEIL - F.-H. MUTSCHLER (Hgg.): Römische Wertbegriffe als Gegenstand der Altertumsforschung, 2005, S. 3-21.

<sup>12</sup> REBENICH 2005, S. 31f.

<sup>13</sup> R. REICHARDT, Historische Semantik zwischen Lexicométrie und New Cultural History. Einführende Bemerkungen zur Standortbestimmung, in: ders. (Hg.), Aufklärung und Historische Semantik. Interdisziplinäre Beiträge zur westeuropäischen Kulturgeschichte, Berlin 1998, 7-28; darin auch: H.-J. LÜSENBRINK, Begriffsgeschichte, Diskursanalyse und Narrativität, in: R. REICHARDT (Hg.), Aufklärung und Historische Semantik. Interdisziplinäre Beiträge zur westeuropäischen Kulturgeschichte, Berlin 1998, S. 29-44; weiter zur historischen Semantik: E. MÜLLER - F. SCHMIEDER, Begriffsgeschichte und Historische Semantik, Berlin 2016.

<sup>14</sup> Zum Nutzen dieses Konzepts für die althistorische Forschung auch: HÖLKEKAMP 2004, S. 50ff. mit einer erweiterten Bibliographie in der amerikanischen Ausgabe von 2010.

Konzepte tatsächlich zu erschließen.<sup>15</sup> Allen Ansätzen ist gemein, dass Sprache als dynamisch wahrgenommen wird, ein bestimmtes kulturelles Wissen voraussetzt und somit Sprache als Realisierung dieses Wissens verstanden werden muss.

Zur *gravitas* existieren bereits einige Arbeiten, namentlich zu nennen seien an dieser Stelle neben der bereits eingangs erwähnten Beschäftigung mit römischen Wertbegriffen durch Joseph HELLEGOUARC'H aus den 70er Jahren hier auch die älteren Arbeiten Georges DUMÉZIL<sup>16</sup>, Hans DREXLER<sup>17</sup> und Otto HILTBRUNNER.<sup>18</sup> Diese Letzteren gehören allerdings in erster Linie noch der „alten Schule“ an. Das soll heißen: Sie sind im Prinzip philologische Untersuchungen, die die Semantik des Begriffs erschließen, ohne die kulturspezifischen geschichtlichen und mentalen Kontexte zu kommentieren, in denen ein Begriff verwendet wird. Und hier zeigt sich auch das im Falle der Arbeiten (zur *gravitas*) aus den 50er Jahren des vergangenen Jahrhunderts von REBENICH angesprochene Problem der politischen Instrumentalisierung des anti-demokratischen Diskurses. So muss besonders nachdrücklich darauf verwiesen werden, dass Arbeiten und Beschäftigungen mit ‚Römerwerten‘ unter anderem von DREXLER und auch OPPERMANN, in dessen problematischem Sammelband Otto HILTBRUNNERS Beitrag zum *vir gravis* ebenfalls abgedruckt ist, aufgrund der nationalsozialistischen Vergangenheit der Autoren immer auch sehr vorsichtig und reflektiert gelesen werden sollten. Peter Lebrecht SCHMIDT schreibt, dass sich beispielsweise die beiden hier namentlich Genannten zwar erst nach dem zweiten Weltkrieg zu der Erforschung der ‚Römerwerte‘ bekannten, ihre Arbeiten richteten sich aber dennoch klar an ein Publikum, das „an einer nicht unproblematischen Kontinuität“ festhalten wollte.<sup>19</sup> Diese Fallstricke sollten auch bei der heutigen Beschäftigung mit den römischen ‚Werten‘ stets bewusst sein, besonders dann, wenn sich ausschließlich auf die Republik und römische Kaiserzeit konzentriert wird, da besonders dieser zeitliche Abschnitt in den 1930er Jahren verherrlicht und ideologisch missbraucht wurde.<sup>20</sup>

---

<sup>15</sup> REICHARDT 1998; D. BUSSE, Historische Semantik. Analyse eines Programms, Stuttgart 1987; D. BUSSE, Historische Diskurssemantik. Ein linguistischer Beitrag zur Analyse Gesellschaftlichen Wissens, Sprache Literatur in Wissenschaft und Unterricht 31, 2000, S. 39–53.

<sup>16</sup> G. DUMÉZIL, *Maiestas et grauitas. De quelques différences entre les romains et les Austronésiens*, in: RPh 26-1, 1952, S. 7-28.

<sup>17</sup> H. DREXLER, *Gravitas*, in: Aevum 30, 1956, S. 291-306.

<sup>18</sup> O. HILTBRUNNER, *Vir gravis*, ursprünglich: in: Sprachgeschichte und Wortbedeutung. Festschrift A. Debrunner, Bern 1954, S. 195-207. Hier nach der Veröffentlichung desselben Beitrags in: H. OPPERMANN (Hg.), *Römische Wertbegriffe*, Darmstadt 1967, S. 402-419; einschlägiger zu *gravitas*: K. GROß, RAC XII, 1983, Sp. 752-779, s. v. *Gravitas*.

<sup>19</sup> SCHMIDT 2005, S. 19.

<sup>20</sup> SCHMIDT 2005, S. 20f.

Die hier verwendeten Arbeiten aus diesem Diskurs sind mit dem Wissen um diesen Umstand vorsichtig und kritisch rezipiert worden. Zudem soll die vorliegende Untersuchung zur *gravitas* den Begriff kritisch ausschließlich vor seinem kulturspezifischen Feld auf Basis soziologischer Theorien beschreiben und erschließen. HILTBRUNNER verweist in Anlehnung an FUCHS immerhin noch en passant darauf, dass Worte prinzipiell dynamisch sind und sich die dahinterstehenden Bedeutungen mit der Zeit wandeln.<sup>21</sup> Doch legt er seinen Fokus weniger darauf, das kulturspezifische mentale Konstrukt hinter dem Begriff zu erschließen und angemessen zu kommentieren, sondern er zeigt anhand von Quellenbelegen auf, in welchen zeitlichen Kontexten und in welchen Zusammenhängen die *gravitas* erwähnt wurde. Dabei unterscheidet er zwischen der ‚stilistischen *gravitas*‘, die er nicht weiter untersucht, und der übertragenen moralischen *gravitas*. Im ersten Teil seiner Studie erforscht er, ob sich ein griechisches Äquivalent zum lateinischen *gravitas*-Begriff feststellen lässt. An dieser Stelle ist, da sich keine einfache griechische Übersetzung für den Begriff finden lässt, sehr eindeutig, dass er ein tieferes hinter dem Begriff stehendes kulturelles und mentales Konstrukt erkennt, was allerdings nicht näher beschrieben wird. Um die spätere Arbeit DREXLERs steht es nicht besser, er zeigt zwar ebenfalls vereinfacht zwei Bedeutungsebenen des Wortes auf: (1) Grundbedeutung im Sinne von *pondus* (Gewicht) und (2) den auf die Tugend übertragenen Begriff. Allerdings ist die Arbeit an sich eine Zusammenstellung von Quellenstellen, die den Begriff nicht erläutert, sondern nur seine Verwendung neben verschiedenen *Opposita* und *Iuxtaposita* aufzeigt.<sup>22</sup>

Moderner geht Timothy J. MOORE an den *gravitas*-Begriff heran, allerdings fokussiert sich seine Studie ausschließlich auf die Verwendung der Tugenden bei Livius und ist somit sehr spezifisch und wenig gewinnbringend für einen allumfassenden kultur- und mentalitätsgeschichtlichen Einblick in die römische Kultur.<sup>23</sup> Zudem ist der metaphorische *gravitas*-Begriff bei Livius nach den bisherigen älteren Studien fast gar nicht mehr zu belegen, nur siebenmal soll der Begriff als Substantiv bei Livius überhaupt noch in Erscheinung treten.<sup>24</sup>

Besser vermögen es Egon FLAIGs Beiträge zu politisierter Lebensführung, die komplexe römische Mentalität und Kultur zu erschließen. Er thematisiert darin besonders die

---

<sup>21</sup> HILTBRUNNER 1967, Anm. 2.

<sup>22</sup> DREXLER 1956, S. 299.

<sup>23</sup> T. J. MOORE, *Artistry and Ideology: Livy's Vocabulary of Virtue*, Frankfurt a. M. 1989.

<sup>24</sup> HILTBRUNNER 1967, S. 416 mit Anm. 31.

symbolischen Dimensionen von Kleidung, (Körper-)Haltung und Ritualen, konzentriert sich dafür aber nicht auf die Verwendung des *gravitas*-Begriffs in all seinen Facetten.<sup>25</sup> Keine Seltenheit sind Beiträge, die sich allgemein mit dem römischen Habitus von Körpererscheinung, Körperpflege und Mode beschäftigen. An dieser Stelle kann nur auf einige wenige einschlägige Untersuchungen verwiesen werden. Beispielsweise auf den vierten Teil „Le Corps“ aus Florence DUPONTS Monographie<sup>26</sup>, die aufzeigt, dass der römische Körper nicht einfach als „Gefäß der Seele“<sup>27</sup> angesehen wurde, sondern der Körper als das Erste, was die Öffentlichkeit wahrnimmt, auf eine bestimmte Art und Weise gepflegt werden musste. Genauso wichtig wie die Kleidung, anhand derer der Rang eines Mannes abgelesen werden konnte, waren die Positionen und Haltung in bestimmten Räumen und Situationen, zum Beispiel bei einem Gastmahl. Veronica GRIMM hält zu Nahrung und Körper fest, dass die stoische Lehre der Philosophie sehr gut mit dem Konzept der *gravitas* vereinbar war, das auf Selbstbeherrschung basierte und ein bestimmtes Gedankenkonstrukt voraussetzte.<sup>28</sup> Es galt zu jeder Zeit deutlich durch seine Haltung zu zeigen, dass man die Position, die man bekleidete, auch verdient hatte. Sie verdeutlicht dieses Konzept exemplarisch an den Unterschieden zwischen Hunger und Appetit: Hunger auf der einen Seite muss notwendigerweise zur Sicherung des Überlebens und dem Erhalt eines gesunden Körpers bekämpft werden, während es als unbeherrscht gilt, dem Appetit nachzugeben.<sup>29</sup> Während GRIMM sich ganz auf die Zusammenhänge zwischen Nahrung und Körper in sozialen Kontexten beschränkt, geht Anthony CORBEILL in seiner Monographie tiefer auf die Gesten der römischen Gesellschaft ein und hebt die Bedeutsamkeit der Analyse dieser Gesten für das tiefere Verständnis der römischen Kultur- und Mentalitätsgeschichte hervor. Er hält fest, dass wir besonders über die Erwähnung des performativen Aktes einer Geste in den Quellen Zugang zu einer Welt erhalten, die nicht auf den Bewegungsabläufen eines Individuums beruhen, sondern auf einem geteilten Set an kulturell verstandenen Zeichen.<sup>30</sup>

---

<sup>25</sup> E. FLAIG, Politisierte Lebensführung und ästhetische Kultur. Eine semiotische Untersuchung am römischen Adel, in: Historische Anthropologie: Kultur, Gesellschaft, Alltag 1, 1993, S. 193–217; E. FLAIG, Ritualisierte Politik. Zeichen, Gesten und Herrschaft im alten Rom, Göttingen 2003.

<sup>26</sup> F. DUPONT, Daily Life in Ancient Rome, übersetzt v. Christopher Woodall, Cambridge, MA, USA 1992. (Original: La Vie Quotidienne du Citoyen Romain sous la République 509-27 av. J.-C., Paris 1989).

<sup>27</sup> DUPONT 1992, S. 239.

<sup>28</sup> V. GRIMM, On Food and Body, in: D. POTTER (Hg.), A Companion to the Roman Empire, Oxford 2006, S. 354-368, S. 356.

<sup>29</sup> GRIMM 2006, S. 356.

<sup>30</sup> A. CORBEILL, Nature Embodied. Gesture in Ancient Rome, Princeton 2004, S. 3 basierend auf dem allgemein auf Gestik bezogenen Beitrag von L. SCHMIDT, Die volkstümlichen Grundlagen der Gebärdensprache, in: Beiträge zur sprachlichen Volksüberlieferung, Berlin 1953, S. 233-249 auf S. 235.

Auch CORBEILL arbeitet mit Konzepten BOURDIEUS und zeigt im Lauf seines Werkes auf, dass der strenge moralische Regelkanon der römischen Gesellschaft bezogen auf die Präsentation des Körpers einer strengen Grammatik folgte und sich für alle sichtbar in bestimmten und von allen verstandenen Zeichen, Gesten und Körperhaltungen ausdrückte.

## 1.2 Forschungsfeld

Für die Untersuchung ist nicht zu verkennen, dass in dem Wort *virtus* das Wort *vir* (der Mann) enthalten ist, wodurch die Tugend besonders im Raum des antiken Rom auch mit „Mannhaftigkeit“ assoziiert wurde.<sup>31</sup> Frauen wurden zwar auch an ihren Tugenden gemessen, jedoch treten die Frauen in dem vornehmlich durch die männliche Oberschicht geprägten Quellenmaterial meistens nur dann in Erscheinung, wenn es darum geht, die Männer in ihrer näheren Umgebung zu beurteilen.<sup>32</sup> Ganz im Sinne der etymologischen Geschichte des Tugendbegriffs wird sich dieses Dissertationsprojekt also in erster Linie mit den römischen männlichen Bürgern der Oberschicht befassen, die sich eine politische Karriere leisten konnten. Um die Frauen nicht unberücksichtigt zu lassen, soll am Ende der Untersuchung in einem Exkurs auch danach gefragt werden, ob Frauen und Nicht-Römern *gravitas* zugeschrieben werden konnte und wenn ja, in welchen Kontexten. Eine Vermutung wäre, dass Frauen, die in ihrem Charakter „männlich“ beschrieben werden, aufgrund dieser Charakterisierung auch eine genuin männliche Tugend zugeschrieben werden könnte. Allerdings müssen solche Vorstöße besonders gründlich untersucht und mit Vorsicht betrachtet werden, da es in der Forschung allgemeiner Konsens ist, dass besonders in der Zeit nach Caesars Ermordung bis in die frühe Kaiserzeit das offene und politische Auftreten der Frauen in den Quellen häufig in Krisensituationen geschieht und eher die Männer in der direkten Umgebung der betreffenden Frau diskreditieren oder lobend hervorheben möchte.<sup>33</sup>

Die Fokussierung auf die Oberschicht resultiert zum einen aus der Quellenlage, zum anderen darf der Begriff Oberschicht hier keinesfalls im heutigen Sinne verstanden

---

<sup>31</sup> EISENHUT 1973, S. 12, 14.

<sup>32</sup> Dazu mit entsprechenden Literaturverweisen, s. Kapitel 8.1 dieser Arbeit.

<sup>33</sup> M. DETTENHOFER, Frauen in politischen Krisen. Zwischen Republik und Prinzipat, in: M. DETTENHOFER (Hg.), Reine Männersache Frauen in Männerdomänen der antiken Welt, Köln 1994, S. 133-158.

werden, sondern er meint bezogen auf die Erforschung der römischen Gesellschaft die Gruppe Männer, die politischen Einfluss innerhalb der Gesellschaft besaßen; diese waren zwar finanziell unabhängig – sonst hätten sie Wahlkampagnen nicht finanzieren können – sie entstammten aber ab der mittleren Republik sowohl der Klasse der Patrizier (Geburtsadel) als auch der Plebs, sodass sich die Nobilität (Amtsadel) etablieren konnte.<sup>34</sup>

Im Fokus der geplanten Arbeit soll die gesamte Zeit der römischen Republik ab dem fünften Jahrhundert v. Chr. stehen, in der es nach ersten Erkenntnissen deutlich weniger Möglichkeiten von Individualität im Auftreten gegeben haben muss als in der späten (zerfallenden) Republik und der Kaiserzeit. Durch das Ende der Republik und die darauffolgende Erhebung eines einzigen Mannes über alle anderen Männer in Rom und die Rückführung zu den „alten Sitten“ bietet die frühe Kaiserzeit mit Augustus und der Etablierung des Prinzipats durch die iulisch-claudische Dynastie sicherlich einen interessanten Bruch in der Inszenierung von *gravitas*, auch wenn die Verwendung des *gravitas*-Begriffs im übertragenen Sinne als Tugend mit der frühen Kaiserzeit für eine lange Zeit fast vollständig aus der Literatur verschwindet.<sup>35</sup> Dennoch möchte diese Arbeit auch schauen, ob neben dem Begriff auch das dahinterstehende Wertkonzept in der Kaiserzeit in Vergessenheit gerät und welche Gründe es dafür geben könnte. Daher sollen besonders die ersten Jahre unter Augustus mit in die Untersuchungen der einzelnen Teilaspekte einfließen.

### **1.3 Aufbau der Arbeit – Methodische Vorgehensweise – Corpus**

Im Sinne einer modernen auf die ‚Decodierung‘ des hinter dem Begriff stehenden Konzepts ausgerichteten Analyse der *gravitas* wird interdisziplinär vorgegangen. Bevor sich daher dem eigentlichen Begriff genähert werden kann, sollen in einem theoretischen Teil zunächst die der Arbeit zugrunde liegenden soziologischen und linguistischen Theorien erläutert und in ihren Bezug zu diesem Projekt gesetzt werden. Der theoretische Überblick folgt zur besseren Orientierung einer chronologischen

---

<sup>34</sup> Zur Entstehung der Nobilität sei an dieser Stelle verwiesen auf: K.-J. HÖLKESKAMP, Die Entstehung der Nobilität. Studien zur sozialen und politischen Geschichte der Römischen Republik im 4. Jh. v. Chr., 2. Aufl., Stuttgart 2011. Und weiter auf K.-J. HÖLKESKAMP, Conquest, Competition and Consensus: Roman Expansion in Italy and the Rise of the „Nobilitas“, in: Historia 42-1, 1993, S. 12-39; T. J. CORNELL, The Beginnings of Rome. Italy and Rome from the Bronze Age to the Punic Wars (c. 1000-264 BC), London - New York 1995, S. 242-271; HÖLKESKAMP 2004.

<sup>35</sup> HILTBRUNNER 1967, S. 416ff.



Reihenfolge. Dieser Teil beginnt mit den Körpertechniken von Marcel MAUSS, die er aufgrund seiner in der Praxis gemachten Beobachtungen 1935 in Paris vorstellte.<sup>36</sup> Im Anschluss daran wird es um die Semiologie/Semiotik gehen, die sich aus dem Strukturalismus in den Sprachwissenschaften herausbilden konnte. Da sich diese Theorie nicht ausschließlich der Erschließung sprachlicher Zeichensysteme widmet, ist ein Blick auf Roland BARTHES' semiologische Ansätze für diese Arbeit so gewinnbringend. Den Abschluss des theoretischen Überblicks der Arbeit bilden die Erläuterungen der um den Habitus angesiedelten Konzepte Pierre BOURDIEUS, an denen sich die Untersuchung der sozialen Strukturen hinter dem Begriff innerhalb der römischen Gesellschaft am meisten orientiert hat. Der Abschnitt schließt eine Betrachtung des Habitus/Hexis-Begriffs bei BOURDIEU ein, sowie eine Übersicht über seine soziologischen Theorien zu Kapital, Feld und Distinktion. Die Betrachtung der Distinktion deckt auch die Definition der in der Arbeit verwendeten Begriffe von Regeln/Normen, Prinzipien, Devianzen und Verstößen ab, die sich an der Arbeit zu Regelkonflikten in der römischen Republik Christoph LUNDGREENS orientieren.<sup>37</sup> Ergänzt wird der theoretische Teil der Arbeit mit einer praktischen Anwendung von BOURDIEUS Feldtheorie auf die politische Kultur der römischen Welt. Der Hauptteil der Arbeit, beginnend mit dem dritten Kapitel, wird eingeleitet von dem Versuch einer Definition des *gravitas*-Begriffs anhand einer eher traditionellen Wortfeldstudie auf Grundlage der bestehenden Vorarbeiten. An dieser Stelle sei noch einmal darauf verwiesen, dass diese Dissertationsschrift keine Wortfeldstudie im Stil der fünfziger Jahre darstellen soll, allerdings ist für eine vollständige und gewinnbringende Untersuchung das Betrachten der Erscheinungen des expliziten Begriffs und seiner Verwendung in den Quellen unabdingbar. Um das Konzept hinter dem Begriff zu aufzudecken, ist es in dieser kurzen traditionellen begriffsgeschichtlichen Erschließung dann weiter nötig, innerhalb der literarischen Quellen festzustellen, in welchen Zusammenhängen *gravitas* auch implizit auftritt: Gibt es Wörter oder andere Tugenden, die in einem ähnlichen Kontext verwendet werden oder leicht verwechselbar sind? Dabei rücken besonders das Opposium *levitas* und ähnliche Begriffe wie *auctoritas*,

---

<sup>36</sup> M. MAUSS, Soziologie und Anthropologie. Band 2: Gabentausch – Todesvorstellungen – Körpertechniken, Wiesbaden 2010 (1950), S. 199-220; die Körpertechniken erschienen im Original erstmals 1935 in: Journal de Psychologie Normale et Pathologique, Bd. 32, Heft 3-4, 1935, S. 271-293.

<sup>37</sup> C. LUNDGREEN, Regelkonflikte in der römischen Republik. Geltung und Gewichtung von Normen in politischen Entscheidungsprozessen, Stuttgart 2011.

*constantia* und *dignitas* in den Fokus der Untersuchung – besonders von der *auctoritas* wird die *gravitas* klar abzugrenzen sein. Auf Grundlage von HELLEGOUARC'S Arbeit werden sich verschiedene Bedeutungskomponenten der *gravitas* isolieren lassen, die für das soziale Leben am Ende des definierenden Kapitels abgegrenzt werden können. Anhand dieser ersten Erschließung der Bedeutung des Begriffs für das soziale Leben Roms wurden dann für die weitere Untersuchung des mentalen Konzeptes hinter dem Begriff Themenfelder ausgemacht, in welchen sich die *gravitas* am ehesten manifestierte. Mittels einer ersten Idee der sozialen Bedeutung des Begriffs und dieser Themenfelder konnte gefragt werden, ob es bestimmte Kontexte oder besser Verhaltensweisen gibt, die *gravitas* beinhalten, ohne sie explizit zu nennen. Vorkommnisse dieser Art werden fortan ‚implizite *gravitas*‘ genannt. Weiter soll auch untersucht werden, ob sich in den Quellen bestimmte Topoi erkennen lassen, die die Nennung des *gravitas*-Konzepts begünstigen, das soll heißen: Wird *gravitas* besonders dann in den Quellen thematisiert, wenn würdiges Verhalten oder Regelverstöße thematisiert werden? Beispiele dieser Art sind ebenfalls als implizite *gravitas* mit in die Untersuchung einbezogen worden.

Mittels einer historischen Diskursanalyse<sup>38</sup> soll das Ziel des Projektes erreicht werden. Die Methode bietet sich besonders an, da „die historische Diskursanalyse grundsätzlich vom Konstruktionscharakter soziokultureller Wirklichkeiten“ ausgeht und nach den Formen sucht, in denen „Wahrheit und Wirklichkeit“ hervortreten.<sup>39</sup> Diese Methode ermöglicht es, am besten die interdisziplinären Ambitionen des Projekts zu verbinden, und lässt zunächst mittels der Einzelanalysen des gewählten Quellenmaterials einen genauen und allumfassenden Blick auf die explizite sowie die implizite Verwendung des *gravitas*-Begriffs in den herausgearbeiteten Themenfeldern zu. An dieser Stelle soll nicht verschwiegen werden, dass auch ein solches Vorgehen nicht ganz einfach ist und die Kritikanfälligkeit trotz methodischer Absicherung besteht. REICHARDT verweist mit Bezug auf eine Kritik BUSSES an der ähnlichen conceptual history darauf, dass bereits

---

<sup>38</sup> Vgl. A. LANDWEHR, Historische Diskursanalyse, Frankfurt a. M. 2008, der sich an M. FOUCAULTS Definitionen von Diskursen und die französische Schule der bei REICHARDT angesprochenen Schulen der Historischen Semantik anlehnt. REICHARDT 1998 verweist bereits zehn Jahre vor Veröffentlichung von LANDWEHR'S Konzept darauf, dass die später entstandene deutsche Version eines Diskurses methodisch weniger streng vorgeht als ihr französisches Vorbild, jedoch einen anderen Blickwinkel bietet, da sie versucht, die Diskurse mit der britischen Conceptual History zu vereinen; M. FOUCAULT, L'ordre du discours: leçon inaugurale au Collège de France prononcée le 2 décembre 1970, Paris 1971. (Die Ordnung des Diskurses, übersetzt v. W. Seitter, 13. Aufl., Frankfurt a. M 2014).

<sup>39</sup> LANDWEHR 2008, S. 98.

bei der Bildung eines Corpus durch den Forscher ein interpretierender Eingriff in den Forschungsgegenstand unternommen wird.<sup>40</sup> Allerdings wiegen die Vorteile dieses methodischen Vorgehens innerhalb der Diskursanalyse schwerer, da die Auswahl des Corpus nicht willkürlich, sondern textbasiert und nach nachvollziehbaren Rastern erfolgt, die weiter unten erläutert werden. Zudem sollte die Bildung des Corpus als Zaun verstanden werden, der hilft, die unüberschaubare Textmasse einzugrenzen, und so eine zielgerichtetere Untersuchung ermöglicht. Mittels der sich in einem weiteren Schritt anschließenden vergleichenden Kontextanalysen ist es möglich, gezielt und gemäß der sich in der weiteren Untersuchung bestätigten Themenfeldern das hinter dem Begriff stehende mentale Konstrukt sichtbar zu machen und seine Manifestation und möglicherweise seinen Wandel in verschiedenen Quellen aufzuzeigen. Diese Vorgehensweise bietet die Möglichkeit, sowohl Darstellungsprinzipien als auch die Fragestellungen, die sich aus den anderen Disziplinen entlehnten Theorien ableiten, mühelos in die Analysen einzubeziehen und Quellen systematisch zu untersuchen; dabei bleibt die Methode aber flexibel genug, um je nach Quelle das Schema auch einmal zu durchbrechen, beispielsweise für die Exkurse zu den Frauen und Nicht-Römern.

Die herausgearbeiteten Themenfelder sind in der Forschung alle nicht neu. Neu ist allerdings der Ansatz sie in Zusammenhang mit der *gravitas* zu betrachten und durch sie zu verbinden. Zu den herausgearbeiteten Themenfeldern gehört als erstes der Komplex des Körpers als Abbild des politischen Programms eines Mannes, der im vierten Kapitel dieser Arbeit behandelt wird. Mittels der antiken Physiognomie, ebenso wie der rhetorischen Schriften Quintilians und Ciceros soll beschrieben werden, wie ein *vir gravis* im Idealfall ausgesehen haben könnte. Auch der nächste Komplex in Kapitel fünf bleibt beim äußerlichen Auftreten der römischen Elite, allerdings konzentriert sich dieser Teil auf die Kleidung inklusive ihrer Symbolik, sowie auf die erweiterte Symbolik der Macht durch mitgeführte Attribute und Ehrungen in Form von Prozessionen. Kapitel sechs widmet sich dann am Beispiel Cato maiors (6.1) und des jovialen Scherzens (6.2) der Lebenspraxis römischer Aristokraten. In einem weiteren Kapitel wird Bezug zur Unterscheidung der Akteure durch die gesellschaftlichen Positionen in Zusammenhang mit der *gravitas* genommen. Dabei wird einmal das soziale Konstrukt des Alters innerhalb der römischen Gesellschaft in Hinblick auf die

---

<sup>40</sup> REICHARDT 1998, S. 20.

*gravitas* betrachtet (7.1) und zum weiter die ganz wörtliche Position im Sinne der alltäglichen Praktiken des Platznehmens, Sitzens und Stehens (7.2). Das abschließende Kapitel widmet sich der Möglichkeiten der Beschreibung von Frauen und Nicht-Römern mit der *gravitas*.

Folgend noch einige kurze einleitende Bemerkungen zum Corpus. Bereits bei Plautus lassen sich wenige Verwendungen der *gravitas* finden, weshalb alle Werke des Plautus auf den Begriff hin untersucht wurden, um zu sehen, welche frühe Vorstellung des Begriffs in den Stücken vorherrschte oder aber ob der Begriff lediglich in seiner Grundbedeutung verwendet wurde. Schon bei der ersten Sichtung des *Thesaurus Linguae Latinae* Eintrags zur *gravitas* war nicht zu übersehen, dass die meisten der dort angeführten Stellenbelege von Cicero stammen. Auch der Eintrag zur *gravitas* im RAC bestätigte den enormen Einfluss Ciceros auf die *gravitas* als Wertbegriff in der römischen Lebenswelt. Die Untersuchung konzentriert sich daher schwerpunktmäßig auf Cicero mit seinen erhaltenen philosophischen und rhetorischen Schriften, sowie seinen Reden, mit denen Cicero bewusst seine Zeitgenossen beeinflussen wollte.<sup>41</sup> Karl GROß bemerkt, dass Cicero den Begriff *gravitas* gern verwendete, um die alten Sitten und Traditionen gegenüber Neuerungen von Seiten der Popularen zu schützen.<sup>42</sup> Aufgrund dieses Zusammenhangs wurden die Werke Caesars dann ebenfalls in diese Untersuchung mit einbezogen. Malcolm SCHOFIELD erarbeitet in seinem Beitrag zu *Republican Virtues*, dass die Caesarianer die Begriffe *gravitas* und auch *constantia* ablehnten, da sie beide als Code für das Engagement verstanden, die traditionellen römischen Werten gegen jegliche Neuerungen und Abkehr von den Sitten zu verteidigen.<sup>43</sup> Horaz bildet für die Republik innerhalb des Corpus die exemplarische Vertretung eines Dichters. Livius, der den Umbruch zwischen Republik und Kaiserzeit erlebte, wurde aus diesem Grund ebenfalls in das zu untersuchende Corpus für diese Arbeit aufgenommen. Des Weiteren wurden exemplarisch die kaiserzeitlichen Autoren Seneca, Quintilian und Sueton sowie der Satiriker Iuvenal dem Corpus hinzugefügt. Besonders intensiv wurde ein Kapitel aus Valerius Maximus *Facta et dicta memorabilia*

---

<sup>41</sup> EISENHUT 1973 konzentriert sich bei der Untersuchung des *virtus*-Begriffs bei Cicero ebenfalls in erster Linie auf die philosophischen und rhetorischen Schriften sowie Ciceros Reden.

<sup>42</sup> GROß 1983, Sp. 755. Die Optimaten werden in Cic. leg. 3,17 mit der *gravitas* bedacht. Cicero merkt dort an, dass das politische Gewicht der Optimaten (im Sinne von Einfluss) schwand als das Volkstribunat eingerichtet wurde.

<sup>43</sup> M. SCHOFIELD, *Republican Values*, in: R. K. BALOT (Hg.), *A Companion to Greek and Roman Political Thought*, Hoboken, NJ 2009, S. 199-213, auf den S. 201-4.

herangezogen, da er sich in diesem explizit mit *graviter dicta aut facta* befasste.<sup>44</sup> Hier soll und muss aber auch betont werden, dass sich dieses Projekt nicht auf Valerius Maximus konzentriert und dieses Kapitel nur als ein erster Zugang zur *gravitas* zu betrachten ist. Auf der Grundlage dieser exemplarisch ausgewählten Quellen soll dem *gravitas*-Begriff zunächst näher gekommen werden.

---

<sup>44</sup> S. dazu die Kapitel 3.2 und 3.3 dieser Arbeit.

## 2. Theorieteil

---

Wie in der Einleitung angekündigt, basiert diese Arbeit auf verschiedenen meist soziologischen Konzepten, die in diesem Kapitel näher beschrieben werden. Das Hauptaugenmerk wird, wie der Titel der vorliegenden Arbeit schon suggeriert, auf den Theorien um den Habitus/die Hexis und den feinen Unterschieden (Distinktionen) von Pierre BOURDIEU liegen. Vorher müssen aber ebenso die Körpertechniken von Marcel MAUSS und die Semiologie/Semiotik von Roland BARTHES besprochen werden, deren Theorien diese Arbeit ebenfalls stark beeinflusst haben.

Ebenfalls wird häufiger von Regeln/Normen, Devianzen und klaren Verstößen die Rede sein, deswegen sollen in einem vierten Teil des Kapitels diese Begriffe ebenfalls näher definiert und ihre Verwendung im Rahmen dieser Untersuchung erklärt werden, bevor die Feldtheorie BOURDIEUS zum Abschluss des gesamten Kapitels auf die römische Gesellschaft angewendet werden soll.

### 2.1 Marcel MAUSS – Der Körper als „natürlichstes Werkzeug des Menschen“<sup>45</sup>

„In allen Gesellschaften weiß jeder und muß jeder wissen und lernen, was er unter allen Umständen tun muß.“<sup>46</sup>

Beginnen soll dieser Theorieteil mit Marcel MAUSS, dessen Ansätze und Denken sich auch in den für dieses Projekt wichtigen Arbeiten von Pierre BOURDIEU wiederfinden lassen. Der von seinem Onkel, einer wichtigen Persönlichkeit in der Geschichte der Soziologie, Emilé DURKHEIM geprägte MAUSS hielt seinen Vortrag zu den Körpertechniken erstmals im Mai 1934 vor der Société de Psychologie. Marcel MAUSS definierte damals anhand eigener Beobachtungen die Bedeutung der physisch-psychologisch-soziologischen Bewegungsabläufe des Körpers nicht nur für die Soziologie, sondern auch für die Biologie, Ethnologie und Psychologie. Dabei prägte er den Begriff der „Techniken des Körpers“. Er erklärte, dass es Menschen zu seiner Zeit zunächst schwerfiel, den Begriff „Techniken“ in Bezug auf den Körper zu akzeptieren. Und auch uns mag es befremdlich anmuten, von Techniken zu sprechen, wo kein Instrument ist, das bedient werden muss. Aber – so MAUSS – „der Körper ist das erste und natürlichste Instrument des Menschen.“<sup>47</sup> Der wichtigste Punkt der

---

<sup>45</sup> MAUSS 2010 (1950), S. 199-220.

<sup>46</sup> MAUSS 2010 (1950), S. 218.

<sup>47</sup> MAUSS 2010 (1950), S. 206.

Körpertechniken ist, dass die Handlungsabläufe nicht individuell sind, sondern der Mensch durch sein Umfeld geprägt ist – also durch Erziehung, Beobachtung und Anpassung an die gegebenen Sitten. Menschen werden demnach zu bestimmten kulturspezifischen Handlungen erzogen. So kommt MAUSS im Verlauf seiner Studien zu der Frage, ob Erwachsene vielleicht gar keine natürliche Art des Gehens mehr hätten, da sie so sehr an den Gang, der in ihrem Umfeld als schicklich gelte, gewöhnt wurden.<sup>48</sup> Um diese inkorporierten Gewohnheiten zu beschreiben, verwendet MAUSS den Habitus-Begriff nach Aristoteles, den er als genauer empfindet als die französischen Begriffe für die erlernten/erworbenen kulturellen Praktiken, die sich in den Gewohnheiten eines Menschen niederschlagen.<sup>49</sup> Anhand allgemeiner Beobachtungen zu den kulturellen Unterschieden seiner Zeit in den Bewegungsabläufen wie dem Schwimmen, Graben, Marschieren und Gehen kommt er zu dem Schluss, dass die Einflüsse der Erziehung und Gesellschaft auf diese elementaren Dinge enorm sind. Dabei ist auch zu berücksichtigen, dass nicht nur nationale Unterschiede bestehen, sondern auch innerhalb der verschiedenen Generationen bereits Veränderungen möglich sind – wie er an dem Beispiel des Schwimmenlernens seiner Kindheit und der Kinder der 1930er Jahre veranschaulicht.<sup>50</sup> Zudem spricht MAUSS bereits eine Komponente an, die zu einem späteren Zeitpunkt in der Einteilung der Ebenen von *gravitas* bei der Betrachtung von HELLEGOUARC'S Arbeit sichtbar werden wird: Die Rede ist von dem Zusammenspiel des Körpers (physische Komponente) plus der moralischen und intellektuellen Symbolik, die von der jeweiligen Gesellschaft verstanden werden kann.<sup>51</sup> Dies veranschaulicht MAUSS am Beispiel der Situation, einen Vortrag zu halten. Der Vortragende sitzt an seinem Platz, er spricht, die Zuhörerschaft sitzt ihm gegenüber, blickt zu ihm und hört still zu. Das Publikum weiß in diesem Moment ganz genau, was eine erlaubte und natürliche Haltung wäre und was eine unerlaubte Handlung darstellen würde. Diese Zeichen müssen aber auch immer in ihrem Kontext gelesen werden, wie das Beispiel des „Anstarrens“ zeigt: Im militärischen Kontext wäre das direkte Anstarren ein Zeichen des Respekts, wohingegen es im Alltag ohne militärischen Kontext als unhöflich und unnatürlich gelten würde.<sup>52</sup>

---

<sup>48</sup> MAUSS 2010 (1950), S. 204.

<sup>49</sup> MAUSS 2010 (1950), S. 202; für den Hexis-Begriff bei Aristoteles sei verwiesen auf Kapitel 2.3.1.

<sup>50</sup> MAUSS 2010 (1950), S. 200.

<sup>51</sup> S. Kapitel 3.1.

<sup>52</sup> Vgl. MAUSS 2010 (1950), S. 206.

Im Folgenden unterteilt MAUSS seinen Vortrag in die Klassifikationen nach den beiden natürlichen Prinzipien: (1) dem biologischen Geschlecht und (2) dem Alter. Des Weiteren fügt er hinzu: (3) Den Erhalt einer wünschenswerten Leistung und (4) die hinter bestimmten Bewegungsabläufen stehende Lehre, die an dieser Stelle vielleicht besser mit den kulturspezifischen Tradition oder Sitten einer Gesellschaft wiedergegeben werden muss.<sup>53</sup> MAUSS arbeitet hauptsächlich auf der Grundlage von eigenen Beobachtungen. Daher sind seine Ausführungen besonders in Bezug auf seine natürlichen Qualifikationsprinzipien sehr kurz und gehen nicht über die Tatsache hinaus, dass es allein aufgrund der physischen Voraussetzung der Geschlechter Unterschiede in den Bewegungsabläufen gibt. Im Alter verliert der Mensch meistens durch seine Erziehung oder durch Vernachlässigung des Erhalts einige physische Fähigkeiten wie seine Gelenkigkeit.<sup>54</sup> Im folgenden ‚biographischen‘ Teil seines Vortrags unterteilt MAUSS die Entwicklungsstufen des Menschen in verschiedenen Kulturen, von der Haltung bei der Geburt über Bewegungsabläufe bis in das Erwachsenenalter. Dies geschieht ebenfalls über die Feststellung von Unterschieden zwischen verschiedenen Völkern und Kulturen. Großen Wert misst er dem Jugendalter bei, da vornehmlich die männlichen Heranwachsenden in den meisten Kulturen in dieser Zeit die Bewegungsabläufe inkorporieren, die ein Leben lang beibehalten werden.<sup>55</sup> Die Prägung durch Initiation in der Jugend und Beobachtung des Umfelds trifft auch auf die römische Lebenswelt zu – wie die erzieherischen Schriften und Bemerkungen beispielsweise Ciceros zeigen, die in dieser Arbeit mehrfach einbezogen werden. Die Initiation der männlichen römischen Jugend durch das öffentliche Anlegen der *toga virilis* stellte einen entscheidenden Tag für einen römischen Jungen dar, von dem fortan erwartet wurde, dass er sich seinem Umfeld durch die Nachahmung der Erwachsenen in seinen Bewegungen bewies.<sup>56</sup> Dieses Ritual bot auf der symbolischen Ebene natürlich weitaus mehr, wie zu einem späteren Zeitpunkt gezeigt wird. Essenziell für den Zweck dieser Arbeit ist die Beobachtung von MAUSS, dass Bewegungsabläufe und die Haltung des Körpers durch die spezifische kulturelle Erziehung und Umgebung beeinflusst sind. Diese von ihm benannten „physisch-psychisch-soziologischen Verbindungen von

---

<sup>53</sup> Er illustriert dies an den Tischsitten. So ist es in einigen Kulturen und Religionen unüblich, in irgendeiner Weise Essen mit der linken Hand zu berühren.

<sup>54</sup> MAUSS 2010 (1950), S. 207ff.

<sup>55</sup> MAUSS 2010 (1950), S. 211f.

<sup>56</sup> Dazu inklusive Literatur s. Kapitel 5.1.2 und 5.1.4a.



Handlungsreihen<sup>57</sup> lassen sich in allen Kulturen finden und prägen das Individuum, damit es sich in seiner Umgebung möglichst anpassen kann, sodass eine Person zu jeder Zeit kontextabhängig ganz genau weiß, wie sie sich halten oder bewegen muss, um als ein Teil der Gesellschaft akzeptiert zu werden.

## 2.2 Strukturalismus – Zeichenlehre nach Roland BARTHES

„Bedeutung postulieren, heißt nun aber auf die Semiologie Bezug zu nehmen.“<sup>58</sup>

Diesem Abschnitt ist vorwegzuschicken, dass es sich bei der Semiologie/Semiotik um eine immer noch ‚unfertige‘ Wissenschaft handelt, die nicht einfach und im Rahmen dieser Arbeit auch nicht annähernd umfassend beschrieben werden kann. Diese theoretische Einleitung muss als eine kurze Hinleitung auf den Nutzen der Semiologie für die Erschließung des *gravitas*-Begriffs auf all seinen Bedeutungsebenen und dem dahinterstehenden mentalen Konstrukt verstanden werden. Dabei muss ausdrücklich darauf verwiesen werden, dass ein sehr komplexes System hier extrem verkürzt und vereinfacht nur für den Zweck dieser Untersuchung wiedergegeben wird. Oberflächlich beschrieben, handelt es sich um die Lehre der Zeichen. Die Semiologie untersucht Zeichensysteme jeglicher Art, das kann zum Beispiel die gesprochene sowie geschriebene Sprache, Körper- oder Bildersprache (wie Verkehrszeichen) sein. Die jeweiligen Zeichen sind kulturspezifisch mit Bedeutung aufgeladen und können von den Mitgliedern einer Gesellschaft relativ unbewusst entschlüsselt und verstanden werden. Für einige Strukturalisten, eingeschlossen den Begründer der Richtung Ferdinand DE SAUSSURE, ist Sprache das wichtigste Element der Organisation von Wissen und der Konstruktion der eigenen Lebenswirklichkeit. Dabei unterscheidet er zwischen der Sprache (*langue*), dem Sprechen (*parole*) und der menschlichen Rede (*langage*). Letztere ergänzt das einfache Sprechen noch durch Diskurse.<sup>59</sup> In seinem Werk zu den Grundfragen der Sprachwissenschaften prägt DE SAUSSURE auch erstmals den Begriff der Semiologie, der davor offenbar in Absprache mit ihm – so Markus LINDA – von dem Soziologen Adrien NAVILLE verwendet wurde. In der Folgezeit wurden die Vorstellungen sowohl NAVILLES als auch DE SAUSSURES häufig nebeneinander zitiert, obwohl – so LINDA weiter – beide verschiedene wissenschaftliche Ansätze

---

<sup>57</sup> MAUSS 2010 (1950), S. 218.

<sup>58</sup> BARTHES 2010 (1957), S. 254.

<sup>59</sup> F. DE SAUSSURE, Grundfragen der allgemeinen Sprachwissenschaft, Berlin 1931, S. 17. (Original: Cours de linguistique générale, 1916).

beziehungsweise Sichtweisen (soziologisch/sozial durch NAVILLE und psychologisch durch DE SAUSSURE) verfolgten, die Idee hinter dem Begriff zu beschreiben.<sup>60</sup> Allerdings stellte DE SAUSSURE noch keine Theorie zu dieser – wie er sie nennt – „neuen Wissenschaft“ vor, weswegen der Umgang mit der Semiologie nach DE SAUSSURE zu einem großen Anteil immer auf einer eigenen Interpretation der Andeutungen seiner Forschungen fußen muss. LINDA versuchte dann 1998 in den *Cahiers Ferdinand de Saussure* auf Basis des Nachlasses von DE SAUSSURE und Vorlesungsmitschriften von dessen Studierenden seine Vorstellung von dem durch ihn eingeführten Begriff der Semiologie als eigener Wissenschaft zu rekonstruieren.<sup>61</sup> Einer der wichtigsten Vertreter der Semiologie sollte Roland BARTHES werden, der in seinen Werken wie den *Mythen des Alltags*, dem *Reich der Zeichen* und der *Sprache der Mode* die strukturalistische Semiologie zur Untersuchung alltäglicher und bekannter Phänomene mittels Sprache anwendete und sie so maßgeblich für die Wissenschaft nutzbar machte.<sup>62</sup> Dabei folgt BARTHES DE SAUSSURES Vorstellung von den Zeichen, die aus der Schrift/Sprache und dem durch beide assoziierten Bild entstehen.<sup>63</sup> BARTHES benennt drei Komponenten dieser Zeichen: den Signifikanten, das Signifikat und das Zeichen selbst als die assoziative Gesamtheit der ersten beiden.<sup>64</sup> Am einfachsten zu verstehen sind diese drei Elemente mit BARTHES' Kieselstein-Beispiel: Ein einfacher schwarzer Kieselstein, der Signifikant, ist zunächst einmal nur ein einfacher Kieselstein. Wird er jetzt allerdings mit Bedeutung aufgeladen, zum Beispiel als Stimmstein für eine Abstimmung, wird er zu einem Signifikat. Er hat eine spezifische und von den Teilnehmenden verstandene Bedeutung. Zusammengenommen ergeben der einfache Kiesel (Signifikant) und seine Bedeutung (Signifikat) dann in ihrer Gesamtheit das Zeichen, in diesem Fall die Entscheidung für ein Todesurteil in einer Abstimmung.<sup>65</sup> In der *Sprache der Mode* zeigt BARTHES am Beispiel der Kleidung und Mode eine Rekonstruktion eines komplexen Zeichensystems, welches sich unterschiedlicher Strukturen bedient. Er benennt diese als technologische, ikonische und verbale Strukturen.<sup>66</sup> Dabei hält er fest, dass die Kleidung nicht durch ihre Herstellung und den

---

<sup>60</sup> M. LINDA, Semiologie, Signologie und 'Sematologie' in den Notizen F. de Saussures, in: *Cahiers Ferdinand de Saussure*, 51, 1998, S. 223-249, S. 224.

<sup>61</sup> LINDA 1998, S. 223-249.

<sup>62</sup> Ein kurzes und theoretisches Werk zu seiner semiologischen Theorie: BARTHES 1979 (1964).

<sup>63</sup> DE SAUSSURE 1931 (1916), S. 14-18, 77ff.

<sup>64</sup> BARTHES 2010 (1957), S. 254.

<sup>65</sup> Vgl. BARTHES 2010 (1957), S. 255.

<sup>66</sup> BARTHES 2017 (1967), S. 15.

Konsum zu Mode wird, sondern dadurch, dass über sie in Zeitschriften geschrieben und sie abgebildet wird.<sup>67</sup> In diesem Kontext bringt er die Semiologie und ihre Bedeutung für die Soziologie folgendermaßen zusammen:

„Sie [die Soziologie, d. Verf.] sucht also Verhaltensweisen zu systematisieren, die sie mit gesellschaftlichen Bedingungen, Lebensstandards und Rollen ins Verhältnis setzen kann. Die Semiologie verfolgt einen ganz anderen Weg; sie beschreibt eine Kleidung, die durch und durch imaginär oder, wenn man so will, rein intellektuell bleibt; sie führt nicht zur Erkenntnis von Praktiken, sondern von Bildern. Die Soziologie der Mode ist ganz der realen Kleidung zugewandt, die Semiologie dagegen einem Ensemble kollektiver Vorstellungen. Die Wahl der gesprochenen Struktur führt also nicht zur Soziologie, sondern zu jener *Soziologik*, wie sie von Durkheim und Mauss postuliert wurde; die Modebeschreibung dient nicht bloß dazu, dem Abbild ein Vorbild zu liefern, sondern auch und vor allem dazu, die Mode als Sinn zu verbreiten.“<sup>68</sup>

Mit Hilfe der Semiologie ist es also möglich, sozialen Sinn und Phänomene zu ergründen. Die *gravitas* muss im Zuge dieser Arbeit also zunächst als eine rein verbale Äußerung aus dem Zeichensystem der Sprache verstanden werden, ein Signifikant, ohne eine tiefere symbolische Bedeutung. Allerdings muss der Begriff, der im übertragenen Sinne einen Teil des römischen Wertekanons aufgreift, eine Reihe von Assoziationen hervorgerufen haben, wie eine Person, der *gravitas* zugeschrieben werden konnte, ausgesehen und wie sie gehandelt hat. Für die Römer wird der Begriff mit all seinen dahinter liegenden Komponenten dabei ganz unbewusst zu verstehen gewesen sein. Was in ihrem Kontext gesagt oder eben nicht gesagt wurde, hilft in der Betrachtung zu erschließen, welche komplexen und vielfältigen Zeichensysteme hinter dem Begriff lagen, die es zu beschreiben gilt, um die *gravitas* als Zeichen zu entschlüsseln und ihre Bedeutung in der politischen Elite der römischen Lebenswelt sichtbar zu machen. Es ist eben nicht nur die rein sprachliche Äußerung des Begriffs, sondern dahinter steht ein ganzes Set an Praktiken/Erwartungen und Zeichensystemen. Diese einzelnen Systeme, die in die Bedeutungskomponenten der *gravitas* einspielen, sollen in der Untersuchung berücksichtigt werden mit dem Blick auf die Aussage, die hinter den einfachen äußerlichen und sprachlichen Zeichen gestanden hat. Dazu ist es notwendig, die entsprechenden Systeme (Körper, Kleidung, Tradition/Praxis, Position und ferner nicht beeinflussbare Faktoren wie Geschlecht und Herkunft) zu beschreiben und mit Hilfe der in den Quellen getroffenen Aussagen Rückschlüsse auf die unter den sprachlichen Äußerungen verborgenen Zeichensysteme und Strukturen zu ziehen.

---

<sup>67</sup> BARTHES 2017 (1967), S. 19.

<sup>68</sup> BARTHES 2017 (1967), S. 19.

## 2.3 Pierre BOURDIEU – Die soziologischen Begriffe: Habitus, Kapital und Feld

Für dieses Unterkapitel über die Soziologie Pierre BOURDIEUS gilt noch viel mehr als für den vorhergehenden Abschnitt über die Semiologie von Roland BARTHES, dass im Rahmen dieser Arbeit nicht mehr als ein kurzer, wirklich sehr vereinfachter Überblick über einige der Arbeiten BOURDIEUS und ihren Nutzen für dieses Projekt gegeben werden kann. Besonders interessant für den Zweck der Untersuchung der *gravitas* ist die Habitus-Theorie inklusive des Hexis-Begriffs. Weiter interessieren die feinen Unterschiede (Distinktionen) und auch seine Feldtheorie. Der Soziologe Boike REHBEIN, merkt an, dass es bei der Lektüre von BOURDIEUS Arbeiten zu beachten gilt, dass für BOURDIEU „Begriffe zweitrangig waren“, da für ihn „die Arbeit *mit* Begriffen, also der Einsatz von Begriffen zur Durchdringung der sozialen Wirklichkeit“ vorrangig war.<sup>69</sup> Das verkompliziert die Herausforderung, eine allgemein gültige Definition der durch ihn verwendeten Begriffe zu geben, daher müssen die hier verwendeten Ideen des Habitus-Begriffs zu einem Teil auch als eine eigene Interpretation seiner Theorie verstanden werden, die aber übertragen auf die römische Lebenswelt dasselbe Ziel verfolgt, die soziale Wirklichkeit einer Gesellschaft möglichst getreu abzubilden. Durch diesen Einschub sollen BOURDIEU auf keinen Fall Ungenauigkeiten unterstellt werden – ganz im Gegenteil. BOURDIEU arbeitete praktisch und überarbeitete beziehungsweise modifizierte seine Begriffe und Theorien immer wieder. Seine Gedankengänge sind dabei in seinen Arbeiten nachgezeichnet. Für REHBEIN liegt in dieser ständigen Überprüfung der Definitionen bei der Lektüre BOURDIEUS der größte Lerneffekt seiner Arbeiten. Deshalb schlägt er vor, diese Begriffe im Sinne BOURDIEUS als einen „Wegweiser“ anzusehen, die nie vollständig erschlossen sind und so zu weiterer Forschung einladen.<sup>70</sup>

### 2.3.1 Habitus/Hexis

Aristoteles verwendet innerhalb seiner Nikomachischen Ethik den Begriff Hexis (ἕξις) um eine Disposition, die durch Praxis entsteht, zu beschreiben.<sup>71</sup> Dadurch wird deutlich, dass diese Form der Disposition nicht angeboren ist, sondern erworben wird. Diese Ansicht der erworbenen Disposition vertritt auch BOURDIEU. Allerdings benennt er

---

<sup>69</sup> B. REHBEIN, Die Soziologie Pierre Bourdieus, 3. Aufl., Konstanz - München 2016, S. 77 (Hervorhebung durch REHBEIN).

<sup>70</sup> Vgl. REHBEIN 2016, S. 77f.

<sup>71</sup> Aristot. eth. Nic. 2,1,1103b.

diese Disposition – wie Thomas von AQUIN – mit dem lateinischen Begriff *Habitus*.<sup>72</sup> Mit dem Begriff *Hexis* bezeichnet er innerhalb der *Habitus*-Theorie alle Dimensionen des *Habitus*, die den Körper (das heißt Aussehen, Mimik, Gestik, Bewegung und die gewohnte körperliche Haltung) eines Menschen betreffen. Auch wenn der *Habitus* und mit ihm die *Hexis* als ein geistiges Konstrukt verstanden werden müssen, folgt er der Ansicht, dass der menschliche Körper mehr ist als ein ‚Speicher‘ dieses sozialen Wissens.<sup>73</sup> Der *Habitus* ist – nach BOURDIEU und wie bei Aristoteles – erfahrungsabhängig und entwickelt sich mit dem Heranwachsen in einem bestimmten Umfeld durch Beobachtung und Nachahmung, mit anderen Worten durch Praxis.<sup>74</sup> Beate KRAIS und Gunter GEBAUER fassen zusammen:

„In seiner *gesellschaftlichen* Tätigkeit entwickelt sich das Subjekt von frühester Kindheit an ein so beschaffenes Produktionssystem, dass es Verhaltensweisen hervorbringt, in denen die ›Grammatikregeln‹<sup>75</sup> involviert sind. Man kann also eine kreisförmige Bewegung annehmen, die von der geregelten Gesellschaft zum Produktionssystem des Subjekts führt und dann in dessen regelhaftes soziales Verhalten einmündet.“<sup>76</sup>

Dabei reproduziert der *Habitus* die geltenden Regeln der Gesellschaft, ist aber so dynamisch, dass er innerhalb des akzeptierten Rahmens Modifikationen an den Regeln vornehmen kann.<sup>77</sup> Einer der wichtigsten Aspekte der Arbeiten von BOURDIEU ist, dass er sich nicht auf das Individuum konzentriert, sondern seine Aufmerksamkeit auf die Interaktion und das Individuum in verschiedenen sozialen Gruppen, Klassen und Feldern legt. Er spricht daher auch nicht von Individuen, sondern von Akteuren, die REHBEIN im Sinne BOURDIEUS als eine „handlungsfähige Verkörperung sozialer Strukturen“ beschreibt.<sup>78</sup> Seinem *Habitus*-Begriff ist damit immanent, dass er den Menschen durchweg als gesellschaftliches Wesen ansieht. Der Mensch ist von Geburt an Teil einer Gesellschaft und wird durch die Erfahrungen innerhalb dieser geprägt und reproduziert so die Gesetze der Gesellschaft selbst.<sup>79</sup> REHBEIN bemerkt, dass Kritiker

---

<sup>72</sup> Ein Exkurs über die Genese des Begriffs durch die Philosophie findet sich in B. KRAIS - G. GEBAUER, *Habitus*, Bielefeld 2002, S. 26-30.

<sup>73</sup> BOURDIEU 1987 (1980), S. 127ff.

<sup>74</sup> So zum Beispiel in: BOURDIEU 1987 (1980), S. 108, 113f.; P. BOURDIEU, *Die Regeln der Kunst. Genese und Struktur des literarischen Feldes*, Frankfurt a. M. 1999 (Original: *Les règles de l'art. Genèse et structure du champ littéraire*, Paris 1992), S. 286; P. BOURDIEU, *Some Properties of Fields*, in: S. THORNHAM - C. BASSETT - P. MARRIS (Hgg.), *Media Studies. A Reader*, Edinburgh 2009, S. 94-99 auf S. 98.

<sup>75</sup> Der Grammatikbegriff wird in Anlehnung an Noam CHOMSKY (*Aspekte der Syntax-Theorie*, Frankfurt a. M. 1969) von BOURDIEU verwendet.

<sup>76</sup> KRAIS - GEBAUER 2002, S. 33.

<sup>77</sup> BOURDIEU 1999 (1992), S. 286. Zur stetigen Reproduktion bestimmter sozialer Werte innerhalb einer Gesellschaft auch: KRAIS - GEBAUER 2002, S. 43, 51; ebenso: REHBEIN 2016, S. 85.

<sup>78</sup> REHBEIN 2016, S. 92.

<sup>79</sup> KRAIS - GEBAUER 2002, S. 61.

der Habitus-Theorie BOURDIEUS sich besonders gerne auf diese Zerstörung des Individualitätsgedankens stürzen. Er gibt aber zu bedenken, dass BOURDIEUS Ansatz zum einen nicht alle menschlichen Regungen erklären möchte, und zum anderen versucht er, nicht jede meist automatisierte Handlung dem Habitus zuzuschreiben, sondern leitet die Möglichkeit dessen nur mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit daraus ab.<sup>80</sup> Das bedeutet demnach, dass zu erwartende Handlungsweisen und Reaktionen auf gewisse äußere Umstände und/oder innerhalb sozialer Interaktionen im Bereich der Möglichkeiten eines sozial erworbenen geistigen Konzeptes (=Habitus) liegen. Dieser Punkt ist ganz entscheidend für den Fokus dieser Arbeit, da davon ausgegangen werden muss, dass die Sprache – in diesem Fall genauer der Begriff *gravitas* – mit einer für die Gesellschaft oder für zumindest einen Teil dieser mit entsprechender Bedeutung aufgeladen war. So verbargen sich für die entsprechenden Akteure hinter dem Begriff verschiedene Erwartungen in puncto Haltung des Körpers und der sozialen Praxis. Damit sich eine Praxis aber ausbilden kann, müssen nach BOURDIEU noch zwei weitere Faktoren hinzugenommen werden: das Kapital und das Feld. Er legt dazu folgende Formel an: [(Habitus) (Kapital)] + Feld = Praxis (Gewohnheit).<sup>81</sup>

### 2.3.2 Kapital und Feld

Das Kapital, welches er in das ökonomische, kulturelle, soziale und symbolische aufteilt, darf als eine Art Einsatz verstanden werden – dazu bei der Beschreibung des Feldes mehr. Das Kapital als individuell verfügbare soziale „Handlungsressourcen“<sup>82</sup> erklärt zugleich die in den meisten Gesellschaften existierenden ungleichen Ausgangsvoraussetzungen der Mitglieder. BOURDIEU sagt dazu: „Das Kapital ist eine der Objektivität der Dinge innewohnende Kraft, die dafür sorgt, dass nicht alles gleich möglich oder gleich unmöglich ist.“<sup>83</sup> REHBEIN verweist darauf, dass der Unterschied zum wirtschaftlichen Kapitalbegriff bei BOURDIEU seine Allgemeinheit ist. Zudem habe der Soziologe die verschiedenen „Arten des Kapitals“ über die Jahrzehnte seiner Arbeit

---

<sup>80</sup> Vgl. REHBEIN 2016, S. 93f.

<sup>81</sup> U. a. in: BOURDIEU 1982 (1979), S. 175.

<sup>82</sup> REHBEIN 2016, S. 107.

<sup>83</sup> P. BOURDIEU, Die verborgenen Mechanismen der Macht, Hamburg 1992, S. 50. Es handelt sich bei dem Band um eine deutsche Sammlung von Artikeln, Interviews und einem Brief BOURDIEUS, der die Konzepte des Soziologen einfacher zugänglich machen soll, s. dazu das Vorwort der Herausgeberin Margareta STEINRÜCKE. Eine ausführliche unkomplizierte Auseinandersetzung mit den Kategorien des kulturellen, ökonomischen und sozialen Kapitals findet sich in dem genannten Band auf den S. 49-81; zum symbolischen Kapital weniger einfach, aber ausführlich: BOURDIEU 1987 (1980), S. 205-221.

entwickelt.<sup>84</sup> Dem ökonomischen Kapital, das mit Geld gleichzusetzen ist beziehungsweise direkt in eben dieses konvertiert werden kann, brauchen wir uns an dieser Stelle nicht weiter zu widmen. Das kulturelle Kapital unterscheidet BOURDIEU in (a) inkorporiertes, (b) objektiviertes und (c) institutionalisiertes Kulturkapital. Für die Ausbildung der *gravitas* (und ferner anderer Tugenden) scheint besonders das inkorporierte Kapital eine spezielle Rolle einzunehmen. Es handelt sich dabei nämlich um tatsächlich verinnerlichte Werte in Form von Bildung, Kultivierung und/oder auch Erziehung. Also ein Besitz, der „zum Bestandteil der »Person«, zum Habitus geworden ist; aus »Haben« ist »Sein« geworden.“<sup>85</sup> Diese Form des Kulturkapitals schlägt sich dann in der ganzen innerlichen und äußerlichen Haltung einer Person nieder. Der wichtigste Faktor dabei ist, dass diese Form des Kapitals nur durch Erfahrung und Eigenleistung im Sinne der Investition von Zeit für Bildung und Arbeit erworben werden kann.<sup>86</sup> Erfahrung heißt dabei, dass der Erwerb dieser Kapitalform teilweise auch vollkommen unbewusst durch das Umfeld verläuft, so zum Beispiel, wenn ein Kind die Sprechweise seines Umfelds oder seiner sozialen Klasse übernimmt. So vererben sich zumindest habituelle Gewohnheiten einzelner sozialer Klassen und betonen die Rolle der sozialen Herkunft eines Akteurs. Daher bezeichnet BOURDIEU diese unbewusste Komponente des inkorporierten Kapitals als „die am besten verschleierte Form erblicher Übertragung von Kapital.“<sup>87</sup> Für die Erschließung der *gravitas* gilt es daher besonders darauf zu achten, welche Einstellungen die Akteure zu den Werten und Kodizes der römischen Gesellschaft haben, beziehungsweise wie dieser Einstellung über das Auftreten und Handeln Ausdruck verliehen wird – so sind auch Transgressionen als eindeutige Botschaft und (bewusster) Ausdruck der inneren Einstellung zu verstehen. Das objektivierte Kulturkapital bezeichnet materielle kulturelle Güter wie Bilder, Schriften, Kunstwerke. Allerdings betont BOURDIEU die Beziehung zwischen dem objektivierten und inkorporierten Kulturkapital. Diese meint das Verständnis, den symbolischen Gehalt eines Gegenstandes zu kennen, Kunst zu schätzen zu wissen oder das nötige Wissen für die Bedienung einer Maschine zu haben.<sup>88</sup> Besonders das Verhältnis dieser beiden Formen des kulturellen Kapitals wird

---

<sup>84</sup> Vgl. REHBEIN 2016, S. 108.

<sup>85</sup> BOURDIEU 1992, S. 56.

<sup>86</sup> BOURDIEU 1992, S. 55.

<sup>87</sup> BOURDIEU 1992, S. 58.

<sup>88</sup> BOURDIEU 1992, S. 59f.

die Untersuchung immer dann beschäftigen, wenn es um den Einsatz objektivierter Güter geht – so zum Beispiel im Fall der *pompae*. Auch im richtigen Tragen eines wichtigen römischen Symbols, der Toga, wird sich dieses Verhältnis deutlich zeigen. Als letzte Form des kulturellen Kapitals bleibt das institutionelle Kapital, welches die Objektivierung des inkorporierten Kapitals ist und sich durch Bildungsabschlüsse oder Titel ausdrückt, die von gesellschaftlich anerkannten Institutionen verliehen werden. Diese Abschlüsse und Titel verstärken die im Feld herrschende Konkurrenz, da sie vergleichbar sind.<sup>89</sup> Für die römische Gesellschaft könnte diese Kapitalform vermutlich am ehesten durch die Wahl zu Magistraten beschrieben werden und die Möglichkeiten, die entsprechenden Persönlichkeiten in diesen Positionen in der Erfüllung ihrer Pflichten zu vergleichen. Auch die Verleihung eines Triumphes fällt als offizielle Anerkennung einer Leistung für das Gemeinwesen unter den Punkt des institutionellen Kapitals. Im folgenden Kapitel zu der Beschreibung des „Spielfeldes Rom“ werden diese Kategorien aber ausführlicher auf Rom angewendet und auch die Untersuchung wird sich dieser Kategorien des Kapitals immer wieder bedienen. Als soziales Kapital bezeichnet BOURDIEU das Netz an sozialen Beziehungen, welches einem Akteur zu Verfügung steht. Dabei sind die Beziehungen reziprok, was heißt, dass sie von jeder Seite Pflege und Arbeit voraussetzen, in anderen Worten der Erfüllung der an die Beziehung geknüpften Erwartungen auch nachzukommen.<sup>90</sup> Das symbolische Kapital nach BOURDIEU kann, wie REHBEIN es einfacher beschreibt, zunächst mit der „Ehre“ eines Menschen erklärt werden.<sup>91</sup> In seinem Werk *Sozialer Sinn* beschreibt BOURDIEU diese Form des Kapitals anhand von Beobachtungen, die er in Algerien gemacht hat. Dazu hält er fest:

„[...] das symbolische Kapital ist jenes *verneinte*, als legitim anerkannte, also als solches verkannte Kapital (wobei Anerkennung im Sinne von Dankbarkeit für Wohltaten eine der Grundlagen dieser Anerkennung sein kann), das gewiß zusammen mit dem religiösen Kapital dort die *einzig mögliche Form der Akkumulation* darstellt, wo das ökonomische Kapital nicht aberkannt wird.“<sup>92</sup>

Er sieht das symbolische Kapital als eine Art Kredit, einen Glaubensvorschuss, der Einzelnen von einer sozialen Gruppe gewährt wird auf der Grundlage ihres restlichen

---

<sup>89</sup> BOURDIEU 1992, S. 61ff.

<sup>90</sup> Vgl. BOURDIEU 1992, S. 63-70.

<sup>91</sup> REHBEIN 2016, S. 108.

<sup>92</sup> BOURDIEU 1987 (1980), S. 215 (Hervorhebungen durch BOURDIEU); komplett zum symbolischen Kapital am Beispiel Algeriens: S. 205-21.



Kapitals.<sup>93</sup> Problematisch ist, dass er an dieser Stelle das restliche Kapital mit symbolischen Garantien beschreibt, was die Abgrenzung zu anderen Kapitalformen wie dem inkorporierten Kapital erschwert, die ebenfalls nicht einfach zu messen sind. Eine Abgrenzung und Diskussion über die Begrifflichkeit und deren Trennschärfe bei BOURDIEU würde an dieser Stelle am Ziel dieses Projekt vorbeigehen, weswegen lediglich kritisch auf diese schwer abzugrenzenden Formen des Kapitals aufmerksam gemacht werden soll. Im Verlauf dieser Arbeit soll auch dementsprechend keinesfalls versucht werden, die Begriffe trennscharf auf die einzelnen sozialen Strukturen zu übertragen. Für das Ziel der Erschließung der *gravitas* ist aber nicht zu verkennen, dass es soziologisch „unterschiedliche Arten von umkämpften Handlungsressourcen gibt“.<sup>94</sup> Die letzte Komponente in der Gleichung ist das Feld, welches nach BOURDIEU den „Raum des Möglichen“ definiert.<sup>95</sup> Jeder Gesellschaft sind mehrere soziale Felder inne, die alle einer eigenen Logik und eigenen Gesetzmäßigkeiten folgen. Die darin handelnden Akteure sind sich dieser Logik bewusst und kämpfen in den einzelnen Feldern um ihre eigene Existenz und Position innerhalb des Feldes (=Konkurrenz).<sup>96</sup> BOURDIEU verwendet in Zusammenhang mit den sozialen Feldern gerne die Metapher eines Spiels, um ihre Logik zu veranschaulichen. Es gibt in jedem Feld Regeln, es gibt Einsätze, Wettbewerb – der Habitus fungiert dabei als Speicher des Wissens (inkorporiert) um das Funktionieren des Spiels und die Anerkennung der Regeln; durch die Teilnahme am Spiel helfen die Spieler zugleich auch mit, die Werte des Feldes zu reproduzieren und gegebenenfalls auch neue Regeln zu produzieren.<sup>97</sup> Die Feldtheorie wird an dieser Stelle nicht weiter zusammengefasst, da sie innerhalb dieses theoretischen Komplexes noch praktisch auf das politische Feld des republikanischen Roms angewendet werden soll.

---

<sup>93</sup> BOURDIEU 1987 (1980), S. 218.

<sup>94</sup> Ebenfalls zu der Kritik an der Schwierigkeit mit den unterschiedlichen Kapitalsorten REHBEIN 2016, S. 110.

<sup>95</sup> BOURDIEU 1999 (1992), S. 371.

<sup>96</sup> Vgl. KRAIS - GEBAUER 2002, S. 55f.

<sup>97</sup> BOURDIEU 2009, S. 95f.

## 2.4 Distinktion und die Sichtbarkeit verborgener Mechanismen

Über die Macht der Unterscheidung (Distinktion) schreibt BOURDIEU in seiner bekannten Studie *Die Feinen Unterschiede*, in der er den klassenabhängigen Geschmack in den 60er Jahren in Frankreich empirisch untersucht hat. Er versuchte damals mittels eines umfangreichen Fragebogens, den Geschmack der einzelnen sozialen Klassen zu beschreiben und ihre Unterscheidung deutlich zu machen.<sup>98</sup> REHBEIN verweist darauf, dass diese Unterscheidung nicht aktiv individuell getroffen wird, sondern passiv abläuft, da BOURDIEU den Geschmack und die Unterscheidung auf den Habitus der einzelnen Menschen zurückführt.<sup>99</sup> Unter den Geschmack fasst BOURDIEU besonders die gesellschaftliche Urteilskraft und den eigenen Lebensstil, der die Bewertung der sozialen Stellung einer Person in deren sozialem Raum beschreiben kann.<sup>100</sup> So erfragte er in den 1960er Jahren in Frankreich Vorlieben in Bezug auf die Lebensverhältnisse, Kleidung, Unterhaltung (Musik, Filme, Kunst) und setzte sie mit der sozialen Herkunft, dem Einkommen und dem Bildungsstand (dem Kapital) in Relation. Damit ist die Untersuchung sehr spezifisch und für den Rahmen dieser Arbeit scheint sie zunächst unerheblich. Allerdings liegt besonders in der Distinktion ein gewisses Potenzial für diese Untersuchung, da sie sich „immer nur relativ, in Beziehung zu anderem“ ausmachen lässt und so die feinen Unterschiede im Auftreten und der Praxis für die Erschließung dieser Komponenten der *gravitas* genutzt werden können.<sup>101</sup> Für diese Arbeit interessiert weniger der Geschmack der republikanisch und frühkaiserzeitlichen Gesellschaft als das, was in dem Kontext des subjektiven Empfindens in der herrschenden Klasse als ‚angemessen‘ für einen Träger von *gravitas* empfunden wurde. Für Rom ist es jedoch wichtig, festzuhalten, dass die Entfaltungsmöglichkeiten durch Kleidung oder sonstige Zurschaustellung des eigenen gegenständlichen (ökonomisch und objektiviert kulturell) Kapitals eingeschränkt waren. Zudem gilt es auch zu überlegen, ob als ein *vir gravis* beschrieben zu werden tatsächlich ein von allen Männern der herrschenden Klasse erstrebtes Ziel war. Was allerdings entscheidend im Sinne der Bourdieu'schen Auffassung von Distinktion ist und sich auch im Abschnitt zu den Regeln – Verstößen – Grenzen zeigen soll, ist, dass es besonders auf der Basis der sozialen Unterschiede und Transgressionen gelingen kann, der

---

<sup>98</sup> Der Frage- und Beobachtungsbogen findet sich im Appendix in BOURDIEU 1982 (1979), S. 800-10.

<sup>99</sup> REHBEIN 2016, S. 153.

<sup>100</sup> BOURDIEU 1982 (1979), S. 104.

<sup>101</sup> BOURDIEU 1992, S. 39.

*gravitas* näher zu kommen. Entscheidend ist dabei, dass es mittels des Habitus nach BOURDIEU zwar nicht möglich ist, das exakte Verhalten einer Person im Einzelfall sicher vorherzusagen, aber durch den Habitus ist es denkbar, Wahrscheinlichkeiten der möglichen zu erwartenden Szenarien zu beschreiben. Was den Habitus in Zusammenhang mit der Distinktion dabei für diese Arbeit so interessant macht, ist seine Beschreibung als „eingrenzendes System“.<sup>102</sup> Das bedeutet, dass jedem Menschen bestimmte Grenzen durch sein eigenes Kapital und seinen Habitus vorgegeben sind. Innerhalb dieser Grenzen kann ein Mensch aber durchaus erfinderisch werden. So können beispielsweise soziale Aufsteiger, die nicht auf allen Ebenen das nötige Kapital besitzen, dies ausgleichen, indem ihr ganzer Habitus in anderen Punkten streng an den Erwartungen ihrer sozialen Position orientiert ist – die Paradebeispiele für dieses Phänomen wären im Fall dieser Untersuchung Cato maior und Cicero. Damit dieser Gedanke fruchtbar sein kann, muss davon ausgegangen werden, dass es einen spezifischen Klassenhabitus gibt, der die einzelnen Mitglieder zur Anpassung zwingt und so ähnliche praktische Handlungsmuster hervorbringt.<sup>103</sup> An dieser Stelle kommen die Regelverstöße, -konflikte und -brüche sowie Transgressionen ins Spiel. Davon ausgehend, dass die Quellen zumeist in guten und schlechten *exempla* schreiben und auch Cicero in seinen Prozessreden gerne kontrastierend vorgeht, indem er nicht nachahmenswertes Verhalten in Gegensatz zu vorbildlichem Verhalten seiner Mandanten oder deren Vorfahren stellte<sup>104</sup>, muss festgestellt werden, dass sich besonders in diesen Erwartungen ein bestimmtes für eine soziale Gruppe angemessenes Verhalten manifestierte. Christoph LUNDGREEN hat bereits zu Regeln und Normen gearbeitet. In seiner Dissertationsschrift beschäftigt er sich mit den Regelkonflikten in politischen Entscheidungsprozessen bei Wahlen, der Provinzvergabe, im Sakralrecht und der Vergabe eines Triumphs – also mit Regelkonflikten innerhalb politischer Entscheidungsprozesse. Dabei verweist er auf die Notwendigkeit, Normen in Recht (*lex*), Tradition (*mos*), einen Präzedenzfall im Sinne eines *exemplums* oder ferner göttliches Recht zu unterscheiden.<sup>105</sup> In einem ersten ausführlichen Theorieteil erarbeitet und beschreibt LUNDGREEN die soziologischen Ideen und juristischen

---

<sup>102</sup> BOURDIEU 1992, S. 33.

<sup>103</sup> BOURDIEU 1982 (1979), S. 175.

<sup>104</sup> A. CORBEILL, Ciceronian Invective, in: J. MAY (Hg.), Brill's Companion to Cicero. Oratory and Rhetoric, Leiden 2002a, S. 197-217; Cic. Sest. 111.

<sup>105</sup> LUNDGREEN 2011, S. 14.

Probleme mit den Begriffen ‚Regeln‘ und ‚Prinzipien‘. Er stützt sich bei der Definition eines soziologischen Regel/Norm-Begriffs besonders auf Heinrich POPITZ<sup>106</sup> und John SEARLE<sup>107</sup>; für die Diskussion um die rechtliche Abgrenzung und Problematik der Begriffe ‚Regel‘ und ‚Prinzip‘ in erster Linie auf die Arbeiten von Ronald DWORKIN<sup>108</sup> und Robert ALEXY.<sup>109</sup> Die wichtigsten Aspekte der relativ synonymen Begriffe ‚Regel‘ und ‚Norm‘ sind, dass sie immer eine soziale Konstruktion sind, die den gesellschaftlichen Konsens abbilden. Ihre Existenz will auf der gesellschaftlichen Seite „Erwartbarkeit kreieren und schließlich unser Leben berechenbar machen.“<sup>110</sup> Das Befolgen der Regeln ist jedoch immer eine persönliche Entscheidung. Durch die Existenz der Regeln ist es möglich, Handlungen in richtig und falsch einteilen zu können.<sup>111</sup> Dabei verweist LUNDGREEN darauf, dass Devianzen nur aufgrund der Regeln entstehen und als solche erkannt werden können.<sup>112</sup> Mit Devianzen sind auch innerhalb dieser Arbeit Abweichungen von den Regeln beziehungsweise der Norm gemeint, die in einigen Fällen in Bezug auf die *gravitas* die Norm erst erkennen lassen und ebenso für die Dynamik sorgen, womit die Möglichkeit zur Anpassung von Regeln/Normen gemeint ist. Anders verhält es sich mit Transgressionen, die bewusste Verstöße gegen den geltenden Konsens darstellen. So liegt besonders für diese Arbeit in den bewussten Verstößen, die nichts anderes als Regelbrüche sind, ein Potenzial, dem Konzept hinter der *gravitas* näher zu kommen, indem definiert werden kann, was es nicht ist. Anders als LUNDGREEN untersucht diese Arbeit einen Komplex der Gesellschaft, der sich auf einer persönlicheren Ebene bewegt. Werden Regelkonflikte im Rahmen der vorliegenden Untersuchung thematisiert, handelt es sich (meistens) nicht um tatsächlich staatsrechtlichen Regelbrüche, die für eine Anpassung oder Ausnahme von Regeln sorgen. Es geht vielmehr um Verstöße, die eine Art gesellschaftlicher Etikette im Auftreten, Verhalten zu gesellschaftlichen Anlässen und dem Miteinander vornehmlich innerhalb der herrschenden Klasse tangieren. Da die in dieser Arbeit thematisierten

---

<sup>106</sup> H. POPITZ, Soziale Normen, in: F. POHLMANN - W. EBBACH (Hgg.), Heinrich Popitz. Soziale Normen, Frankfurt a. M. 2006, S. 61-93 (ursprünglich in: Europäisches Archiv für Soziologie 2, 1961, S. 185-98); H. POPITZ, Die normativen Konstruktionen von Gesellschaft, Tübingen 1980.

<sup>107</sup> J. SEARLE, The Construction of Social Reality, London 1995.

<sup>108</sup> R. DWORKIN, The Model of Rules I, in: R. DWORKIN, Taking Rights Seriously, London 1977, S. 14-45 (ursprünglich in: University of Chicago Law Review 35, 1967).

<sup>109</sup> R. ALEXY, Theorie der Grundrechte, Baden-Baden 1985; R. ALEXY, Begriff und Geltung des Rechts, Freiburg - München 1994; R. ALEXY, Zum Begriff des Rechtsprinzips, in: R. ALEXY (Hg.), Recht, Vernunft, Diskurs. Studien zur Rechtsphilosophie, Frankfurt a. M. 1995, S. 177-213.

<sup>110</sup> LUNDGREEN 2011, S. 31 mit Anm. 34.

<sup>111</sup> SEARLE 1995, S. 1-29, S. 31ff., S. 153ff. zitiert nach LUNDGREEN 2011, S. 32f.

<sup>112</sup> LUNDGREEN 2011, S. 33.

Aspekte in erster Linie auf den subjektiven Empfindungen der behandelten sozialen Gruppen basieren, möchte ich sie in Anlehnung an BOURDIEU ‚ästhetische Regelkonflikte‘ nennen. Auch innerhalb solcher Konflikte bleiben Regeln immer verhandelbar und sind somit ebenfalls dynamisch – es kann demnach auch immer akzeptierte Ausnahmen der Regel geben.

## 2.5 Das Spielfeld: Die *gravitas* als Komponente des Spiels um Macht

„The kinds of capital, like the aces in a game of cards, are powers that define the chances of profit in a given field (in fact, to each field or sub-field there corresponds a particular kind of capital, which is current, as power or stake, in that game).“<sup>113</sup>

Im Folgenden soll die besprochene Theorie nun auf das ‚politische Feld‘ der römischen Gesellschaft angewendet werden. Dem unbedingt vorwegzuschicken ist allerdings, dass dies auf wenigen Seiten kein einfaches Unterfangen ist. Im besten Fall darf das Kapitel als eine Übersicht über die Rolle der *gravitas* auf die durch sie beeinflussbaren Faktoren innerhalb der politischen Feldes Roms verstanden werden, es soll hingegen keinesfalls eine ausführliche und umfassende Analyse der politischen Kultur und Ordnung Roms innerhalb der Republik darstellen.<sup>114</sup>

BOURDIEUS Feldtheorie liegt – wie bereits bemerkt – die Annahme zugrunde, dass eine Gesellschaft aus einzelnen sozialen Feldern besteht, die untereinander relativ autonom

---

<sup>113</sup> P. BOURDIEU, The Social Space and the Genesis of Groups, in: Theory and Society 14-6, 1985, S. 723-44 auf S. 724.

<sup>114</sup> Der verwendete Kulturbegriff bezeichnet an dieser Stelle ein vom Menschen geschaffenes Konstrukt, das im politischen Kontext alle es beeinflussenden Komponenten und Strömungen beinhaltet, die es ausmachen. Dazu zählt alles, was einer Gesellschaft eigen ist. In anderen Worten: Jede Gesellschaft folgt eigenen Regeln und Vorstellungen des für sie akzeptierten politischen Verhaltens. Der Kulturbegriff ist dabei sehr weit gefasst, sodass er auch in Feldern außerhalb der Politik wirkt. Zu der politischen Kultur der römischen Republik sei auf die folgende, keinesfalls vollständige Auswahl einschlägiger Arbeiten/Sammelbände zu dem Thema und auch seiner Geschichte in den Geschichtswissenschaften verwiesen: C. MEIER, RPA; HÖLKESKAMP 2011; E. GRUEN, The Last Generation of the Roman Republic, Berkeley 1995; U. WALTER, Memoria und res publica. Zur Geschichtskultur im Republikanischen Rom, Frankfurt a. M. 2004; H. FLOWER (Hg.), The Cambridge Companion to the Roman Republic, 2. Aufl., Cambridge 2014; C. MEIER, Die Ordnung der Römischen Republik, in: Historische Zeitschrift 300-3, 2015, S. 593-697; K.-J. HÖLKESKAMP, Libera res publica. Die politische Kultur des antiken Rom - Positionen und Perspektiven, Stuttgart 2017; ebenso unabdingbar für ein umfassendes Bild und tiefes Verständnis der Wissenschaftsgeschichte und Diskussionen die Werke von: T. MOMMSEN, Römische Geschichte, 2. Bd., 1854-6, Darmstadt 2010; T. MOMMSEN, Römisches Staatsrecht Bd. I-III, 1887, Nachdruck/Neuausgabe Darmstadt 2017; M. GELZER, Die Nobilität der römischen Republik, 2. durchges. Aufl., Stuttgart 1983 (1912); F. MÜNZER, Römische Adelsparteien und Adelsfamilien, Stuttgart 1920; R. SYME, The Roman Revolution, Oxford - New York 1960 (Reprint aus der überarb. Fassung von 1939); F. MILLAR, The Political Character of the Classical Roman Republic, 200-151 B.C., in: The Journal of Roman Studies 74, 1984, S. 1-19 (hier verwendet nach F. MILLAR, Rome, the Greek World and the East. Vol. I: The Roman Republic and the Augustan Revolution, Chapel Hill 2002, S. 109-142); F. MILLAR, The Crowd in Rome in the Late Republic, Ann Arbor 1998. Einen guten Überblick über die Wissenschaftsgeschichte gibt zudem: M. JEHNE, Methods, Models, and Historiography, in: N. ROSENSTEIN - R. MORSTEIN-MARX (Hgg.), A Companion to the Roman Republic, Oxford 2006, S. 3-28. Der erwähnte Sammelband zur römischen Republik von ROSENSTEIN - MORSTEIN-MARX 2006 gibt zudem einen einfachen Zugang und schnellen Überblick über die einzelnen Institutionen und Merkmale der Republik inklusive einer Übersicht zur vertiefenden Lektüre der einzelnen Komplexe.

sind; das heißt, dass Akteure innerhalb der einzelnen gesellschaftlichen Felder andere Rollen einnehmen/zugewiesen bekommen und diese durch ihr verinnerlichtes Wissen (Habitus) auch wahrzunehmen wissen.<sup>115</sup> BOURDIEU vergleicht dabei die einzelnen sozialen Felder mit einem Spiel, bei dem es stetig darum geht, in einem sozialen Feld gemessen an den spezifischen Regeln eben dieses Feldes erfolgreich zu sein. Erfolg und auch die Verteilung der Rollen in einem Feld sind von den nach BOURDIEU definierten Kapitalarten (ökonomisch, kulturell, sozial und symbolisch) abhängig. Wichtig ist es zu verstehen, dass die soziale Welt mit ihren Feldern ein Konstrukt der jeweiligen Gesellschaft ist, für deren Felder kulturell<sup>116</sup> abhängig eigene Regeln existieren. Systeme verschiedener Gesellschaften sind bestenfalls vergleichbar, aber kulturell niemals identisch.

### 2.5.1 Theorie in der ‚Praxis‘ – Das politische Feld Roms

In das politische Feld Roms waren zumindest formal alle männlichen Vollbürger integriert – somit nahmen alle zumindest passiv innerhalb dieses Feldes teil beziehungsweise hätten mit dem entsprechenden Kapital, das im Folgenden genauer definiert werden soll, rein formal die Möglichkeit gehabt, in das Spiel um politische Macht einzusteigen. Matthias GELZER und Friedrich MÜNZER versuchten bereits lange vor Fergus MILLARS provokanter Bezeichnung Roms als einer Art von Demokratie, die ‚Verfassung‘ Roms zu kategorisieren, was bis heute nicht gelungen ist.<sup>117</sup> Selbst in der Antike versuchte Polybios, die ‚Verfassung‘ Roms für seine in erster Linie griechische Leserschaft mit klaren Begriffen zu benennen und kommt zu dem Schluss einer idealen Mischverfassung aus monarchischen (für Polybios die Konsuln), aristokratischen (für Polybios der Senat) und demokratischen (für Polybios die Volksversammlungen, *comitia*) Elementen.<sup>118</sup> Für Rom muss festgehalten werden, dass die politische Kultur und Ordnung in ein System eingebettet war, das mit unserer modernen Begrifflichkeit bis heute nicht einfach benannt, sondern lediglich beschrieben werden kann. Diesem

---

<sup>115</sup> BOURDIEU 2009, S. 94f.; 98ff.

<sup>116</sup> An dieser Stelle soll ‚kulturell‘ im Sinne eines Kulturbegriffs verwendet werden, der alles einschließt, was das Zusammenleben in Gemeinschaften umfasst.

<sup>117</sup> Neben den einschlägigen Arbeiten der genannten Personen sei verwiesen auf: K.-J. HÖLKEKAMP, Die ‚klassische‘ Republik in der Forschung 1986-2011 – Themen und Tendenzen, in: HÖLKEKAMP 2011, S. X-IVX; A. LINTOTT, The crisis of the Republic: sources and source-problems, in: J. A. CROOK - A. LINTOTT - E. RAWSON, The Cambridge Ancient History. Vol. 9, The Last Age of the Roman Republic, 146-43 B.C., Cambridge 2008, S. 1-15 auf S. 10-5.

<sup>118</sup> Pol. 6,11-15.

Ansatz folgte auch Christian MEIER und hielt im Rahmen seiner Beschreibung der von ihm als ‚herangewachsenen Verfassung‘<sup>119</sup> fest, „daß es geradezu als gekünstelt erscheinen muß, eine spezifische ‚Rechtsordnung‘ aus dem Ganzen dieser Ordnung herauszufiltern.“<sup>120</sup> MEIER kommt zu dem Schluss, dass die soziale Ordnung der Republik „in denen war, die sie lebten“ – soll heißen, „daß diese Bürgerschaft ihre Ordnung nicht eigentlich hatte, sondern sie war“.<sup>121</sup> Dieser Umstand bedeutet, dass es für römische Politiker keine Trennung des öffentlichen und privaten Feldes gab, weil selbst augenscheinlich kleinere private Eskapaden instrumentalisiert werden konnten, um einen Politiker zu diskreditieren. So reichte es zum Beispiel schon an einem heißen Tag in einem leichten Gewand ins Theater zu gehen, anstelle die Toga zu tragen, um als undiszipliniert zu gelten. Natürlich war diese Episode für die Römer tatsächlich eine nicht unerhebliche Eskapade: So zeigt dieser Umstand in erster Linie, dass es eine gewisse gesellschaftlich konforme und akzeptierte Kleiderordnung gab und bei einem Verstoß gerechtfertigt eine soziale Konsequenz zu erwarten war.<sup>122</sup> Cicero fasst im Proömium des fünften Buches seines Werkes über den Staat die Vorstellungen der Römer gegenüber ihrer eigenen Kultur<sup>123</sup> folgendermaßen zusammen:

„»Auf altbewährten Wertvorstellungen und Persönlichkeiten beruht das Römertum.« Diesen Vers scheint mir jener jedenfalls in seiner Kürze und Richtigkeit wie eine Art Orakelspruch verkündet zu haben; denn weder hätten die Männer, hätten nicht solche Wertvorstellungen in der Bürgerschaft geherrscht, noch die Wertvorstellungen, hätten nicht diese Männer an seiner Spitze gestanden, diesen Staat von solcher Größe, solchen Ausmaßen, solcher Ausdehnung und solcher Macht begründen und erhalten können. Deshalb hat das von den Vätern ererbte Wertbewusstsein vor unserer Zeit immer wieder hervorragende Männer angezogen, und andererseits haben ausgezeichnete Männer an dem altbewährten Wertbewusstsein und den Einrichtungen der Vorfahren festgehalten.“<sup>124</sup>

Fehlt die Trennung der sozialen und politischen Ordnung, ist es nur selbstverständlich, dass es für das gute Handeln eines jeden Mitglieds der römischen Gesellschaft entscheidend war, sich stets an den guten Beispielen (*exempla*), Sitten (*mos maiorum*) der Vorfahren und Tugenden (*virtutes*) des Gemeinwesens zu orientieren. So dienten feste Rituale wie die Bestattungen großer Römer beispielsweise weniger der Trauerbekundung als in erster Linie der steten Erinnerung an gute Taten durch einzelne

---

<sup>119</sup> Cic. rep. 2,2f. und MEIER, RPA, S. 56f.

<sup>120</sup> MEIER 2015, S. 600. Zur Diskussion um die römische ‚Verfassung‘ sei verwiesen auf die entsprechenden Beiträge von: GELZER 1983 (1912), MÜNZER 1920, SYME 1960, GRUEN 1995, MILLAR 1984 und 1998, HÖLKESKAMP insbesondere 2004 und 2011.

<sup>121</sup> MEIER 2015, S. 697.

<sup>122</sup> Zu der Bedeutung von Kleidung im römischen politischen Kontext Kapitel 5.1 dieser Arbeit.

<sup>123</sup> Damit ist an dieser Stelle der Begriff der politischen Kultur mit allen einzurechnenden Komponenten und Strömungen innerhalb Roms als ein vom Menschen gemachtes Konstrukt gemeint.

<sup>124</sup> Cic. rep. 5,1 (übers. v. R. Nickel).

Gestalten für das Gemeinwesen zur Verfestigung, Aktualisierung und Reproduktion der Vergangenheit für das kulturelle Gedächtnis der Öffentlichkeit.<sup>125</sup> Entschied sich ein römischer Mann, in das ‚Spiel der Politik‘ und damit in das politische Feld einzusteigen, so wurde alles, was und wie er es in den anderen gesellschaftlichen Feldern tat, inklusive seiner Art zu leben, politisch.

BOURDIEU fügt seiner Feldtheorie zum einen die abhängigen Variablen wie die politische Meinung hinzu, zum anderen die unabhängigen Variablen wie das Alter, Geschlecht – oder auch die individuellen Dispositionen einer Person, also ihren Habitus und ihr Kapital.<sup>126</sup> Für Rom ist festzuhalten, dass sich die politischen Strömungen ab dem zweiten Jahrhundert v. Chr. zwar in Optimaten und Popularen aufteilen lassen, aber es essenziell ist, zu verstehen, dass diese Strömungen weder eine gemeinsame Ideologie hatten, noch in irgendeiner Weise mit Parteien vergleichbar wären. Es ging bei den beiden Strömungen vielmehr um die eigene Einstellung gegenüber der Republik. Es geht demnach um die Frage, ob die Republik traditioneller mit so wenigen Änderungen am sozialen Gefüge wie möglich erhalten werden sollte (Optimaten) oder aber ob man einen etwas von den strengen Sitten abweichenden Kurs einschlagen sollte, durch den die Masse allerdings auch nicht mehr Bedeutung erlangen würde, wie die Bezeichnung *popularis* vielleicht vermuten ließe. Zudem unterschieden sich die Handlungsmodi beider Richtungen. Während die Optimaten ihre Reden traditionell vor einem kleinen ausgewählten Publikum hielten, sprachen die Popularen auf den Straßen vor Menschenmassen. Allein aufgrund der unterschiedlichen Redebedingungen war die Performanz ihrer Reden entsprechend verschieden.<sup>127</sup> Allgemein gilt es festzuhalten, dass den Wirren ab den gracchischen Reformen keine gemeinsame revolutionäre Bestrebung zu Grunde lag, es galt einzig, sich demjenigen anzuschließen, dem man durch Patronage-Verhältnisse in einer Form verpflichtet war, oder aber den zu unterstützen, der die vielversprechendsten Aussagen zu den persönlichen Belangen

---

<sup>125</sup> Weitergehend zu diesen Aspekten und als Ergänzung zu der angeführten Literatur über die Kultur Roms: H. FLOWER, *Ancestor Masks and Aristocratic Power in Roman Culture*, New York 1996; FLAIG 2003; H. FLOWER, *Der Leichenzug - Die Ahnen kommen wieder*, in: E. STEIN-HÖLKESKAMP - K.-J. HÖLKESKAMP, *Erinnerungsorte der Antike. Die römische Welt*, München 2006, S. 321-337; FLOWER 2014, S. 377-398; E. FLAIG, *Prozessionen aus der Tiefe der Zeit. Das Leichenbegräbnis des römischen Adels – Rückblick*, in: D. BOSCHUNG - K.-J. HÖLKESKAMP - C. SODE (Hgg.): *Raum und Performanz. Rituale in Residenzen von der Antike bis 1815*, Stuttgart 2015, S. 99-126; ebenfalls innerhalb dieser Arbeit das Kapitel 5.2; ebenfalls: J. ASSMANN, *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, (1992) 7. Auflage, München 2013.

<sup>126</sup> BOURDIEU 2009, S. 94.

<sup>127</sup> Dazu CORBEILL 2004, S. 126-33 und Kapitel 6.2 dieser Arbeit.



seiner Unterstützer machte. Daher passt die bourdieusche abhängige Variable nicht so recht zu Rom. Die unabhängigen Variablen sollen im Folgenden in Bezug auf die *gravitas* näher beschrieben werden.

### 2.5.2 Theorie in der ‚Praxis‘ – Die Asse im Spiel: Das eigene Kapital

Folgt man der Analogie eines Spiels, gibt es beispielsweise in einem Kartenspiel viele vom Zufall abhängige Faktoren, die bestimmen, wie erfolgreich man im Spiel sein kann. Zu den Assen im Spiel gehört mit Sicherheit in Bezug auf die durch BOURDIEU definierten Kapitalarten das ökonomische Kapital. Unter dem ökonomischen Kapital lässt sich alles von materiellem Wert zusammenfassen: Geld, aber auch anderes Vermögen wie der Besitz von Häusern, Grund, Schmuck oder Kunstwerken. Vermögend zu sein war ein unschätzbare Vorteil innerhalb des politischen Feldes in Rom, da politische Kampagnen teuer waren. So war von Beginn an jeder Römer von der aktiven Beteiligung über sein Wahlrecht hinaus bei der Bewerbung um Ämter ausgeschlossen, der den ‚Einsatz‘ in das Spiel nicht zahlen konnte, mit anderen Worten: die Kampagne nicht finanzieren konnte.<sup>128</sup> Das ökonomische Kapital war dementsprechend Grundvoraussetzung für die Teilnahme am Spiel, jedoch hat die finanzielle Kraft in Bezug auf die *gravitas* recht wenig auszusagen. *Gravitas* ist eigentlich nicht an ein bestimmtes Vermögen gebunden, da sie aber in Rom vornehmlich den mächtigen Männern zugeschrieben wurde, muss auch diese Komponente hier zumindest kurz Erwähnung im Sinne eines ‚Einkaufs‘ in das Spiel erwähnt werden. Die weiteren drei Kapitalarten kulturell, sozial und symbolisch sind jedoch nicht minder entscheidend. Sie werden zwar durch Geburt in eine bestimmte gesellschaftliche Klasse ebenso zufällig verteilt, allerdings bedeutet ein anfänglich gutes Blatt keinen garantierten Erfolg, man muss die verteilten Karten auch richtig zu spielen wissen. Das kulturelle Kapital lässt sich wiederum in inkorporiertes, institutionelles und objektiviertes Kapital unterscheiden. Das objektivierte Kapital umfasst alle kulturellen Güter wie Gemälde, Statuen, Schriften etc. die sich mit Geld erwerben und ebenso wieder gegen Geld verkaufen lassen und kann in Bezug auf die *gravitas* ausgeklammert werden, da es sich praktisch ähnlich dem ökonomischen Kapital verhält. Das institutionelle Kapital sind in

---

<sup>128</sup> Dazu sei besonders auf die Untersuchung von A. YAKOBSON, *Elections and Electioneering in Rome. A Study in the Political System of the Late Republic*, Stuttgart 1999 verwiesen, der den römischen Wahlkampf untersucht hat und u. a. aufzeigt, mit welchen Ausgaben bei der Verwirklichung der eigenen politischen Ambitionen in Rom gerechnet werden musste.

BOURDIEUS Theorie unter anderem legitime Titel, wie beispielsweise Schul- und Universitätsabschlüsse. In Bezug auf Rom lassen sich beispielsweise die Magistraturen, Auszeichnungen für geleistete militärische Dienste wie ein Triumph als institutionalisiertes Kapital beschreiben. Für die *gravitas* ist dies insofern wichtig, als dass sie ihre Wirkung überhaupt erst mit den entsprechenden Titeln, die stellvertretend für die vorausgegangene Leistung und Qualifikation stehen, entfalten konnte. Damit sich das volle übertragene Gewicht eines römischen Mannes zeigen konnte, musste er sich in einer Position befinden oder einmal befunden haben, die als qualifizierend wahrgenommen wurde, Einfluss auszuüben. Die geistige Bildung, die individueller durch den Vater bestimmt wurde, fällt in Rom unter das inkorporierte kulturelle Kapital, worunter auch das Wissen um die ungeschriebenen Regeln und Gesetze des gemeinschaftlichen Lebens fallen – inklusive des Wissens um die Tugenden und die *mores* vermittelt durch *exempla*. Für die *gravitas* muss dieses Wissen als entscheidend gelten, denn nur wer verstanden hatte, was gesellschaftlich als angemessenes Verhalten in einer bestimmten Position erwartet wurde, konnte auch danach leben.

Das soziale Kapital meint die Zugehörigkeit zu einer bestimmten gesellschaftlichen Gruppe – also auch die Möglichkeit, sich beispielsweise selbst als der Elite zugehörig definieren zu können. In Rom war das politische Beziehungsgefüge eng und komplex, Beziehungen und Schuldverpflichtungen konnten sich schnell wandeln und umschlagen. Das richtige Netzwerk an sozialen Beziehungen bot zudem eine Ressource, auf die man zurückgreifen konnte, wenn man sich um ein Amt bewarb oder Unterstützung bei einer Abstimmung brauchte.<sup>129</sup> Des Weiteren war es innerhalb Roms nicht unüblich, dass Beziehungen unter Angehörigen der Eliten durch Heirat gefestigt wurden – so zum Beispiel die Heirat des Marcus Antonius mit Octavians Schwester, Octavia, die der angespannten Beziehung der beiden Rivalen Sicherheit geben sollte.<sup>130</sup> Dieser Punkt verdeutlicht auch noch einmal, dass die Angehörigen der Elite in ständiger Konkurrenz zueinander um die nach oben hin immer weniger werdenden Positionen standen: Die niedrigste Magistratur, die den Zugang zum *ordo senatorius* ermöglichte, die Quaestur, bot ab dem dritten Jahrhundert v. Chr. acht Stellen (zu Caesars Zeiten sogar 40) pro

---

<sup>129</sup> GELZER 1983 (1912), S. 49; YAKOBSON 1999, S. 66-71.

<sup>130</sup> W. DAHLHEIM, Augustus: Auführer, Herrscher und Heiland. Eine Biographie, München 2010, S. 77, 124; D. KIENAST, Augustus. Prinzeps, und Monarch, 5. überarb. Aufl., Darmstadt 2014, S. 48, 52; zu politischen Ehen auch: C. KUNST, Eheallianzen und Ehealltag in Rom, in: T. SPÄTH - B. WAGNER-HASEL (Hgg.): Frauenwelten in der Antike. Geschlechterordnung und weibliche Lebenspraxis, Stuttgart - Weimar 2000, S. 32-52 besonders S. 33f.

Jahr, die höchste Position – das Konsulat – bot immer nur zwei Stellen pro Jahr. Familien, in denen mindestens ein Mann das Konsulat erreicht hatte, konnten sich zur Nobilität, dem Amtadel, zählen.<sup>131</sup> Die Abstammung aus einer der Nobilität zugehörigen *gens* würde man nach BOURDIEU als symbolisches Kapital bezeichnen können. Die eigene Herkunft erleichterte natürlich die Akzeptanz der Peers.<sup>132</sup> Gerade im traditionellen Kontext fällt auf, dass *homines novi* von den etablierten Geschlechtern eher mit Ablehnung betrachtet wurden. So glich beispielsweise Cato maior sein aufgrund seiner Herkunft fehlendes symbolisches Kapital durch eine sittenstrenge Lebensführung aus, mit der er das Gewicht seiner Person begründete, die als das *exemplum* für *gravitas* schlechthin gelten darf, wie das entsprechende Kapitel dieser Arbeit zeigen wird. Und auch Cicero folgte einem ähnlichen Weg und verwies in seinen Werken durchgehend auf die fehlende Moral und Sittentreue der Elite seiner Zeit – dazu verwendet er vornehmlich die Begriffe *gravitas* und *levitas*. Wie viele Konsuln oder Censoren eine *gens* stellen konnte fällt unter symbolisches Kapital, welches sie bei gegebenen Anlässen immer wieder in Szene setzen konnte – wie etwa bei der *pompa funebris*, bei der sie die Möglichkeit nutzte, nach dem Ableben eines Mitgliedes an alle ruhmreichen verstorbenen Verwandten zu erinnern und ihr symbolisches Kapital und ihr kulturelles Kapital, das auf dem der Einfluss der Familie beruhte, auch entsprechend zur Schau zu stellen beziehungsweise daran zu erinnern.<sup>133</sup> Die *gravitas* spielte dabei insofern eine Rolle, da sie eine Möglichkeit zur charakterlichen Bewertung der einzelnen ruhmreichen Männer bot. Es gab durchaus Männer, denen all diese Ehren zuteilwurden, denen aus Sicht der traditionelleren Vorstellungen aufgrund des fehlenden inkorporierten kulturellen Kapitals oder auch der bewussten Entgegensetzung zu den Traditionen niemals *gravitas* zugeschrieben werden konnte – so etwa Caesar. Das heißt, es gab neben diesen zufällig ausgeteilten Karten auch noch Regeln, an die sich die römischen Männer halten mussten. Diese Regeln bestimmte und verhandelte die soziale Gruppe im Feld immer wieder neu. Wie aber bereits im vorigen Kapitel angesprochen, sind Regeln dynamisch: Es kann jederzeit von ihnen abgewichen werden, oder sie können auch ganz gebrochen werden. War nach dem zweiten punischen Krieg ausschweifender Luxus noch verpönter und gesellschaftlich weniger akzeptiert, wie die

---

<sup>131</sup> Vgl. GELZER 1983 (1912), S. 21f.; HÖLKESKAMP 2011, S. 10ff.

<sup>132</sup> Dazu auch HÖLKESKAMP, LRPa, S. 151-61.

<sup>133</sup> S. dazu Kapitel 5.2 dieser Arbeit.

Gesetzgebung zur vorübergehenden Begrenzung von Luxus durch die *lex Oppia* oder auch Cato maiors ‚Luxussteuer‘ während seiner Censur zeigen, wurden beispielsweise die Triumphzüge zum Ende der Republik immer prächtiger<sup>134</sup>, wie ein problematischer Einsatz von 72 Likatoren durch Caesar zeigen sollte.<sup>135</sup> Durch Inszenierungen dieser Art und eine Zurschaustellung von Luxus konnte man zwar sein Kapital öffentlichkeitswirksam präsentieren, doch wurde das Auspielen der Asse auf diese Art zumindest von Traditionalisten wie Cicero kritisch bewertet und lässt sich nicht mit einer der althergebrachten Tugenden wie der *gravitas* vereinen – wie die Diskursanalyse innerhalb dieser Arbeit zeigen soll. Die Frage bleibt allerdings, ob es einem Akteur innerhalb des Feldes wie Caesar dann überhaupt als erstrebenswert und seinen Zwecken dienlich erschien, als *vir gravis* zu gelten.

---

<sup>134</sup> FLAIG 2003, S. 32-48 insbesondere 38.

<sup>135</sup> S. dazu die Kapitel 5.2.2 und 5.2.3; ebenso 6.1 dieser Arbeit.

### 3. Zugänge zu dem Begriff der *gravitas*

---

#### 3.1 *Gravitas* – Versuch einer Definition

„Denn oft bewirkt ein männlicher und edler Charakter, dem Gewicht und Einfluß innewohnt, mehr, um Mitleid zu erregen, als unterwürfige Gesinnung und flehentliches Bitten.“<sup>136</sup>

##### 3.1.1 Bedeutung – Cicero – Quellen

Die *gravitas* ist aufgrund ihrer verschiedenen wirksamen Ebenen und Nuancen eine überaus komplexe Tugend, deren Bedeutungsebenen nicht einfach zu fassen sind.

HILTBRUNNER vermag es, einen Teil des Problems zu illustrieren:

„Fragen wir uns, wie etwa die häufige Verbindung *gravis testis* griechisch heißen müßte. Ein Zeuge ist *gravis* in der Weise, daß seine Aussage für die Entscheidung der Sache von erheblicher Bedeutung ist, daß es auf ihn ankommt, sei es um der Autorität seiner Person, sei es um des Wahrheitsgehaltes seiner Aussage willen. Man könnte also sagen *ἀληθῆς μάρτυς, σαφής, πιστός* oder noch genauer *ἀξιόπιστος*. All das ist ganz anders gedacht als das lateinische *gravis*, es haftet an Einzelaspekten und umgreift nicht das Ganze.“<sup>137</sup>

Da *ἀληθῆς, σαφής, πιστός* und *ἀξιόπιστος* nur einen kleinen Teil des Gesamtaspektes von *gravis* wiedergeben, muss es sich bei der *gravitas* um einen genuin römischen ‚Wert‘ handeln, der im Folgenden genauer definiert werden muss, um die Komplexität der *gravitas* zu verstehen. Eine weitere griechische Entsprechung für *gravitas* beziehungsweise *gravis* könnte *βαρύς* sein. Allerdings muss angemerkt werden, dass der Begriff nicht richtig treffend ist und erst mit Polybios auch im römischen Sinne von *gravis/gravitas* verwendet wurde – wie auch bei Plutarch und Diodor.<sup>138</sup>

Der neue Georges gibt unter anderem folgende Bedeutungen für die *gravitas* an: Gewicht im Sinne von Last/Masse entsprechend dem Lateinischen *pondus*, Würde, Ernst, Erhabenheit, Standhaftigkeit, Unerschütterlichkeit, Gewicht im Sinne von Bedeutung, Wichtigkeit einer Person oder im Oxford Latin Dictionary zusätzlich zu den englischen Entsprechungen auch noch *seriousness of conduct* und *seriousness of approach*. Die Liste der verwendbaren Übersetzungen ist also lang und vielfältig.

---

<sup>136</sup> Cic. inv. 1,109: „*Nam saepe virtus et magnificentia, in quo gravitas et auctoritas est, plus proficit ad misericordiam commovendam quam humilitas et obsecratio.*“ (übers. v. T. Nüßlein).

<sup>137</sup> HILTBRUNNER 1967, S. 404.

<sup>138</sup> Dazu siehe neben HILTBRUNNER 1967, S. 404ff. auch S. 408. Auf einen Zeugen vor Gericht bezogen würde *βαρύς* beispielsweise bedeuten, dass er dem Gericht lästig ist oder der Gegenseite Schwierigkeiten macht, indem er für eine Seite aussagt, letzter Punkt wäre zumindest in Ansätzen der *gravitas* ähnlicher gedacht. Allerdings fasst auch dieser Begriff nicht die Nuance, dass man es alleine auf Grundlage des Gewichtes seiner Person/Handlungen schafft, die Gegenseite in Schwierigkeiten zu bringen.

In den Quellen begegnet uns der Begriff vornehmlich bei Cicero, was aber auch daran liegt, dass wir wenig vorciceronisches Quellenmaterial haben.<sup>139</sup> Allerdings darf durchaus behauptet werden, dass es Cicero war, der den Begriff als mentales Konzept seiner Zeit zu seinen Zwecken prägte, was nicht weiter verwunderlich ist, wenn man bedenkt, dass Cicero sich in all seinen Werken auf den Glanz der alten Republik beruft und nach einer alten Ordnung sehnt, die sich zu seinen eigenen Lebzeiten seiner Ansicht nach bereits in einem praktisch unaufhaltsamen moralischen Verfallsprozess befand.<sup>140</sup> *Gravitas* als altrömische Tugend der Vorväter passt sehr gut in dieses Konzept.<sup>141</sup> Daher muss Cicero nicht nur aufgrund der sehr häufigen Verwendung des Begriffs *gravitas*, sondern auch aufgrund seiner Bemerkungen zu den sozialen Missständen und dem so schmerzlich vermissten altehrwürdigen Verhalten der Entscheidungsträger der Republik als sehr wichtig für die folgende Untersuchung bedacht werden. Der Umstand, dass sich Cicero gegen Ende der Republik zu einem immer kleiner werdenden Kreis moralisch überlegener und den alten Vätern nacheifernder Männer zählte, die versuchten, ein offenbar längst vergessenes oder vielleicht auch in ihrer Zeit durchaus überholtes Modell alter Sittenstrenge wieder zu beleben, macht ihn ebenfalls zu einer bedeutenden Referenz für die Erschließung einer so komplexen Tugend wie der *gravitas*. In diesem Kontext ist zudem zu bedenken, dass Cicero wie Thomas BAIER feststellte, die Tugendlehre erweitert hat, indem er das Verhalten des Einzelnen auf das Gemeinwohl bezog und Tugendhaftigkeit am Nutzen für das Allgemeinwohl festmachte.<sup>142</sup> In seinem Beitrag, der sich eigentlich mit der im politischen Kontext moralisch ambivalent zu betrachtenden *clementia* (Milde des Herrschers) befasst, kontrastiert BAIER die Auffassungen Ciceros und Senecas. Für Cicero steht das ehrenhafte Verhalten (*honestum*) im Fokus, während das *utile* (Nützliche) – also die Vorteile, die sich der herrschenden Klasse durch eine gewisse Milde und Tugendhaftigkeit erschließen, allein aus ehrenhaftem und konsistentem Handeln ergeben, was perfekt zur *gravitas* als einer

---

<sup>139</sup> Hierzu: A. FONTÁN, *Gravis, Gravitas en los textos y en la conciencia Romana antes de Ciceron*, in: *Emerita* 31, 1963, S. 243-283; ebenso HILTBRUNNER 1967, S. 402f.; auch ein erster Blick in den TLL bestätigt dies, da die meisten der aufgeführten Stellenbelege von Cicero stammen. Die eigene Durchsicht der ausgewählten Quellen hat dies ebenfalls bestätigt.

<sup>140</sup> Zur Krise der römischen Republik über den Sittenverfall hinaus als langsamer politischer Prozess beispielsweise sehr gut in MEIER, RPA. Anders sieht das E. GRUEN, der den Auslöser für den Zerfall der römischen Republik nicht als Prozess betrachtet, der weit vor Caesar begann, sondern auf den Bürgerkrieg Jahr 49 v. Chr. zurückführen will, s. E. GRUEN 1995.

<sup>141</sup> HELLEGOUARC'H 1972, S. 288.

<sup>142</sup> T. BAIER, *Clementia* als politisches Kapital, in: E. HARTMANN - S. PAGE - A. THURN (Hrsg.): *Moral als Kapital im antiken Athen und Rom*, Stuttgart 2018, S. 229-245 auf S. 233f.

in der ciceronischen Weltanschauung auf das Wohl des Staates ausgerichteten Tugend passt. Im Gegensatz dazu steht Seneca, der auch durch die Umstände seiner eigenen Zeit bedingt, das *utile* im Schein des *honestum* zu erreichen gedenkt.<sup>143</sup> Dieser Gedanke ordnet ehrenhaftes Verhalten bezogen auf das Individuum als Mittel zum Zweck ein, also keinen verwirklichten Habitus, sondern einen nötigen aufgesetzten Akt.

*Gravitas* ist demnach im ciceronischen Sinne vorwiegend ein Begriff der römischen Nobilität, die sich selbst einzig im Besitz der alten Vätertugenden sah und die Sache der Optimaten gegen die Neuerungen der ihrer Ansicht nach durch *levitas* gekennzeichneten Popularen zu verteidigen versuchte.<sup>144</sup> Hinter dem übertragenen Tugendbegriff verbarg sich also ein viel tiefer gehendes Konzept: Wurde der Begriff verwendet, meinte er in erster Linie das würdige und ernsthafte öffentliche Auftreten eines römischen Mannes von Rang; sie war also vornehmlich eine Tugend, die stark an das Sichtbare, besonders das körperliche Auftreten gebunden war. Aber *gravitas* lässt sich nicht ausschließlich an physischen Merkmalen erkennen. HELLEGOUARC'H erkennt drei Formen der *gravitas*: eine physische, eine intellektuelle und eine moralische.<sup>145</sup> Die Dreigliederung scheint ein angemessenes Erklärungsschema, da man sich dem Begriff so auf verschiedenen Ebenen gleichermaßen nähern kann.

Das erste und natürlichste Werkzeug des Menschen ist sein eigener Körper – hat schon Marcel MAUSS richtig beobachtet.<sup>146</sup> Und so schlägt sich auch die *gravitas* zunächst in den reinen Äußerlichkeiten eines römischen Mannes nieder – in seiner körperlichen Haltung, der Art, wie er sich kleidet, wie er sich bewegt und wie er spricht. All diese kleinen, oft unbewusst geschehenden Verhaltensweisen senden unserer Umgebung, die unsere sozialen Gepflogenheiten versteht, ein bestimmtes Signal.<sup>147</sup>

„Der andere – ihr guten Götter! Wie garstig, wie grimmig, wie grauenvoll anzuschauen lief er umher! Man hätte gemeint, einen von den bärtigen Männern der Vorzeit, ein Muster alter Strenge, ein Bild von ehemals, einen Stützpfiler der Staatsordnung zu erblicken. Er trug grobe Kleider in unserem plebeischen, fast braunen Rot und hatte so struppiges Haar, daß man meinen mochte, er wolle die Seplasia aus Capua entfernen, wo er, um sein Bildnis mit einem Titel zu zieren, Mitglied der Zweimännerbehörde war. Denn was soll ich von seinen Augenbrauen sagen, die den Leuten damals nicht wie Augenbrauen, sondern wie Unterpänder unserer Staatsordnung vorkamen? Eine solche Strenge lag in seinem Blick und so gewaltig war sein Stirnrunzeln, daß man glaubte, seine Augenbrauen seien eine Bürgschaft, auf die das ganze Jahr sich stützen könne. Jedermann sagte: «Der Staat hat immerhin *ein* starkes und sicheres Bollwerk: ich weiß, mit wem ich diesen Schmutz und Unflat abwehren kann; schon mit seinem Blick wird er, so wahr mir Gott

<sup>143</sup> BAIER 2018, S. 241.

<sup>144</sup> Hierzu GROß 1983, Sp. 755. Zu der Debatte um die Frage, ob die Forschung bei der Untersuchung der beiden ‚Gruppen‘ einer Illusion folgt, mit einer hohen Fokussierung auf Cicero: M. ROBB, *Beyond Populares and Optimates. Political Language in the Late Republic*, Stuttgart 2010.

<sup>145</sup> HELLEGOUARC'H 1972, S. 279-290.

<sup>146</sup> MAUSS 2010 (1950), S. 206.

<sup>147</sup> S. dazu Kapitel 2.2 dieser Arbeit.

helfe, die Launen und Leichtfertigkeiten seines Kollegen in die Schranken weisen; für dieses Jahr hat der Senat jemanden, dem er sich anvertrauen kann; den Rechtschaffenden wird es nicht an Beistand und Führer fehlen.» Mir endlich wünschte man in besonderem Maße Glück: ich hätte ja – zum Schutz vor dem wahnwitzigen und skrupellosen Volkstribunen – einen mit mir verschwägerten Freund und, was noch wichtiger sei, einen tatkräftigen und besonnenen Konsul. Und in einem von ihnen täuschte sich niemand. [...] In dem anderen haben sich ziemlich viele getäuscht, und zwar in jeder Hinsicht.<sup>148</sup>

Einen Bart wie die ehrwürdigen Vorfahren, ernste Augenbrauen und ein ebensolcher Blick, ein Abbild der *antiquitas*, eine Säule des Staates. Mit diesen Attributen beschreibt Cicero Piso im Kontrast zu Gabinius in seiner Rede für Sestius. So schlägt sich *gravitas* hier äußerlich in einer gewissen erschreckenden äußerlichen Ernsthaftigkeit nieder. Besonders spannend an dieser Stelle ist, dass sie illustriert, wie Aussehen täuschen kann: Cicero stellt zu diesem Zweck Gabinius und Piso gegenüber. Gabinius konnte man seine üble Gesinnung schon ansehen, Piso hingegen gelang es, durch sein äußeres Auftreten, alle – inklusive des scheinbar allwissenden Cicero – zu täuschen. Es ist also möglich, dass ein Körper *gravitas* ausstrahlt, aber die Person selbst diese nicht besitzt. Eine Differenzierung in eine innere Ebene muss also deshalb erfolgen. Jan Bernhard MEISTER, der sich mit der Darstellung Pisos auseinandergesetzt hat, kommt zu dem Schluss, dass es besonders in der krisenhaften Zeit der späten Republik zwei gegensätzliche körperliche Strömungen gab, die beide sowohl positiv als auch negativ gelesen werden konnten. Auf der einen Seite konnte man Pisos ‚erschreckendes‘, absichtlich ungepflegtes Äußeres als wünschenswerte altertümliche Strenge und Männlichkeit im Sinne des *mos maiorum* verstehen, es konnte aber auch als bäuerlich und unkultiviert gelten, was gerade im städtischen Kontext der späten Republik nicht mehr unbedingt wünschenswert war.<sup>149</sup> Auf der anderen Seite wirkte ein gepflegter Mann zwar elegant, städtisch, kultiviert, aber eben auch effeminiert.<sup>150</sup> MEISTER belegt

---

<sup>148</sup> Cic. Sest. 19: „*Alter, o di boni, quam taeter incedebat, quam truculentus, quam terribilis aspectu! unum aliquem te ex barbatis illis, exemplum imperii veteris, imaginem antiquitatis, columen rei publicae dices intueri. Vestitus aspere nostra hac purpura plebeia ac paene fusca, capillo ita horrido, ut Capua, in qua ipse tum imaginis ornandae causa duumviratum gerebat, Sephasiam sublaturus videretur. Nam quid ego de supercilio dicam, quod tum hominibus non supercilium, sed pignus rei publicae videbatur? Tanta erat gravitas in oculo, tanta contractio frontis, ut illo supercilio annus ille niti tamquam vade videretur. Erat hic omnium sermo: “est tamen rei publicae magnum firmumque subsidium; habeo quem opponam labi illi atque caeno; vultu me dius fidius collegae sui libidinem levitatemque franget; habebit senatus in hunc annum, quem sequatur; non deerit auctor et dux bonis.” Mihi denique homines praecipue gratulabantur, quod habiturus essem contra tribunum pl. furiosum et audacem cum amicum et adfinem, tum etiam fortem et gravem consulem. Atque eorum alter fefellit neminem. [...] Alter multos plane in omnis partis fefellit; [...].“ (übers. v. M. FUHRMANN).*

<sup>149</sup> J. B. MEISTER, Pisos Augenbrauen. Zur Lesbarkeit aristokratischer Körper in der späten römischen Republik, in: *Historia* 58-1, 2009, S. 71-95 der Abschnitt „Der historische Hintergrund: Konkurrierende Modelle aristokratischer Körperästhetik“, S. 81-91.

<sup>150</sup> MEISTER 2009, S. 81-91.



dies mit einer Bemerkung Ciceros, in der er zu einem äußerlichen Mittelweg der beiden Extreme rät.<sup>151</sup> Im Fall Pisos verbindet Cicero nach Ansicht MEISTERS die beiden Lesarten und so vermag er es, Pisos kunstvoll auf allen Ebenen des Auftretens und Handelns zu diskreditieren:

„Pisos Selbstinszenierung als altertümlicher, sittenstrenger Römer wird dekonstruiert, indem die positive Lesart, die sein Körper zulässt, als Lüge entlarvt wird. Eigentlich ist Pisos ein *vir mollis*, verbirgt dies jedoch hinter seinen Brauen und seiner gerunzelten Stirn. Das Potential der negativen Lesart, die Pisos Körper bietet, nämlich dass er *agrestis* und *inhumanus* sei, wird dagegen voll ausgeschöpft: Hier sagt Pisos Körper die Wahrheit. Pisos besitzt somit gar keine Qualität mehr, die einen römischen Aristokraten auszeichnet. Er ist nicht nur *mollis*, er ist dies auch auf eine plumpe, bäuerische und unkultivierte Art.“<sup>152</sup>

Cicero achtet hierbei umso genauer auf die Feinheiten der Sprache: Er schreibt der Person Pisos selbst keine *gravitas* zu, sondern lediglich seinen Augen (*gravitas in oculo*). Er macht so deutlich, dass sich die *gravitas* bei Pisos nur auf der (manipulierbaren) physischen Ebene bewegt.<sup>153</sup> Tatsächliche *gravitas*, die sich auch äußerlich zeigt, muss sich auch in der inneren Haltung, auf einer intellektuellen und moralischen Ebene, wiederfinden lassen, also tief verankert im Habitus eines guten, ambitionierten Römers sein. Bevor sich den inneren Formen der *gravitas* gewidmet werden soll, lassen sich aufgrund des Beispiels Pisos und MEISTERS Beitrag folgende Interpretationen geben:

- 1) *Gravitas* in der physischen Erscheinung orientiert sich bei Cicero an einem altrömischen Ideal eines männlichen Erscheinungsbildes und passt daher nicht zu einem übermäßig gepflegten Erscheinungsbild – auch wenn ein urbanerer Stil in Ciceros Zeit nicht unüblich war.
- 2) Die physische Form der *gravitas* kann (!) in der späten Republik als bäurisch und unkultiviert gedeutet werden. In diesem Punkt spielen die Formen im Sinne von ‚Ebenen‘ im Idealfall zusammen, sodass das erschreckend anmutende Erscheinungsbild richtig gelesen wird, sofern man die alte Sittenstrenge auch innerlich umsetzt und nicht nur durch ein rohes Erscheinungsbild auffällt.

Die intellektuelle Form beschreibt HELLEGOUARC'H bezogen auf Erfahrung, was bedeutet, dass *gravitas* häufig mit einem höheren Lebensalter einhergeht<sup>154</sup>, sie setzt einen gewissen gesellschaftlichen Rang und dementsprechend eine bestimmte Erfahrung voraus. Auf dieser Ebene geht es weniger darum wie, sondern was vermittelt

---

<sup>151</sup> Cic. off. 1, 130. Siehe auch MEISTER 2009, S. 89f., der postuliert, dass man mit einem Mittelweg zwar tatsächlich nicht mit der negativen Konnotation beider Lesarten belegt werden konnte, aber man fiel eben auch nicht auf.

<sup>152</sup> MEISTER 2009, S. 92.

<sup>153</sup> Manipulierbar muss an dieser Stelle eingeklammert werden, da man die physische Ebene zwar durchaus manipulieren kann, jedoch nur insofern man auch in der Lage ist, seinen gesamten Habitus entsprechend anzupassen und das würde BOURDIEUS Konzept in jeder Hinsicht widersprechen. Siehe dazu Kapitel 2.3 und 2.4 dieser Arbeit.

<sup>154</sup> Siehe Kapitel 7.1 und zu Ausnahmen wie Scipio Aemilianus siehe Kapitel 3.3.1b.

transportiert werden soll. Es geht also nicht mehr darum, auf welche Art und Weise ein Senator spricht, sondern um die konkreten Inhalte, die er vermitteln will. Sind diese bedeutend oder banal? Ebenso seine Handlungen, sind sie konsistent, konsequent und gemessen am Gemeinwohl oder orientieren sie sich entgegen der Vorstellung von *gravitas* am eigennützigen Vorankommen? Wobei an dieser Stelle die Linien zur moralischen Ebene zu verschwimmen drohen. Ganz trennscharf können und dürfen – das soll hier ausdrücklich erwähnt werden – die beiden inneren Formen der hellegouarc’schen Aufteilung demnach nicht betrachtet werden. Wichtig ist auch zu betonen, dass *gravitas* keine politische Erfahrung ausdrückt, sondern den auf andere ausgeübten Einfluss und den ganz persönlichen Erfahrungshorizont.<sup>155</sup> Die Beschäftigung mit dem *graviter dicta aut facta*-Kapitel des Valerius Maximus wird zeigen, dass *gravitas* auf beiden inneren Komponenten immer und ausnahmslos das Wohl Roms im Blick hat. Die Männer, denen Valerius Maximus *gravitas* bescheinigt, sind nobel und ordnen ihre persönlichen Interessen und Gefühle dem Allgemeinwohl unter, bis zu dem Beispiel des Manlius Torquatus, der Rom sogar über seine väterliche Fürsorgepflicht (*caritas liberorum*) stellt, obwohl er auch hätte Milde walten lassen können.<sup>156</sup> Sie erledigen die ihnen vom römischen Volk übertragenen Ämter und Würden gewissenhaft, pflichtbewusst und ordnungsgemäß, auch wenn sie für ihre Unnachgiebigkeit verhasst sein mögen oder einfachere Gemüter ihre Handlungen nicht verstehen, wie das Beispiel des Fabius Maximus, des Sohnes des Q. Fabius Maximus Verrucosus Cunctator<sup>157</sup>, illustriert:

„Die Römer erwiesen Fabius manch glänzende Auszeichnung. Unter anderem wählten sie auch seinen gleichnamigen Sohn zum Konsul. Als dieser das Amt angetreten hatte und eben einige Anordnungen für den Feldzug traf, kam sein Vater durch den Kreis der Umstehenden herzugewandert. Aus Altersschwäche, vielleicht auch, um seinen Sohn auf die Probe zu stellen, blieb er zu Pferde. Dies aber wollte der junge Mann, der ihn von weitem kommen sah, nicht dulden. Er schickte dem Vater einen Liktor entgegen mit dem Befehl, er möge absteigen und zu Fuß vor den Konsul treten, wenn er mit ihm zu sprechen wünsche. Die anderen ärgerten sich über diese Aufforderung und blickten schweigend auf Fabius, dem nach ihrer Meinung Ungebührliches zugemutet wurde. Doch dieser sprang sofort vom Pferd, eilte mit raschen Schritten auf seinen Sohn zu und umarmte und küßte ihn mit den Worten: «Mein Sohn, ich lobe deine Gesinnung und dein Tun, du weißt, über welches Volk du regierst und welches hohe Amt du übernommen hast. So haben auch wir und unsere

---

<sup>155</sup> HELLEGOUARC’H 1972, S. 280.

<sup>156</sup> Ausführlicher siehe Kapitel 3.2 und 3.3.1a dieser Arbeit.

<sup>157</sup> Zu seinem Vater Q. Fabius Maximus Verrucosus Cunctator sei für einen Überblick zu einer eindrucksvollen Persönlichkeit der Antike auf H. BECK, Quintus Fabius Maximus - Musterkarriere ohne Zögern, in: E. STEIN-HÖLKESKAMP - K.-J. HÖLKESKAMP (Hgg.), Von Romulus zu Augustus. Große Gestalten der römischen Republik, München 2000, S. 79-91 verwiesen.

Vorfahren Rom groß gemacht, weil das Wohl des Vaterlandes uns immer wichtiger war als Eltern und Kinder.»<sup>158</sup>

Auch in diesem Beispiel stellt ein Familienmitglied Rom und das ihm zugetragene Amt über die Familie beziehungsweise über die Handlungsweisen, die im Bezug auf den familiären Umgang als angemessen betrachtet werden würden: Die Ehre des Vaters und den Respekt vor seinem Alter. Dass die beiden Fabii im Besitz von *gravitas* sind, beweisen sie dadurch, dass sie im Vergleich zu den Beobachtern der Szene scheinbar die einzigen sind, die ihre Handlung nachvollziehen können. Plutarch kennzeichnet das Zureiten des Fabius Maximus Cunctator auf seinen Sohn, den Konsul, sogar als einen möglichen Test des Vaters; hier macht er gleich zu Beginn kenntlich, dass auch der Cunctator um die angemessenen Verhaltensweisen weiß. Die Tugend wird in diesem Beispiel auch in griechischer Umschreibung nicht genannt, das Verhalten lässt sich aber dennoch mit *gravitas* beschreiben; für Beispiele dieser Art macht es Sinn, den Begriff der implizierten *gravitas* einzufügen. Die hier zitierte Episode ist ebenfalls bei Livius überliefert, allerdings weniger ausgeschmückt. In seiner Version verdeutlicht Livius die Transgression des Cunctators noch, wenn er schreibt, dass der Vater sich in der Position eines Legaten dem Konsul genähert habe und gleich an elf Liktores vorbei geritten sei, was einen eklatanten Regelverstoß dargestellt haben muss.<sup>159</sup> Livius hebt den Verstoß durch das Auftreten der Liktores als sichtbares Statussymbol der Konsuln hervor, aber auch er schildert das Verhalten des Cunctators als Test an seinem Sohn. Der Begriff *gravitas* fällt aber auch bei Livius nicht.

Der größte Unterschied der beiden inneren Formen der *gravitas* zeigt sich in ihrer Gegenüberstellung unterschiedlicher sozialpsychologischer Felder: Die äußerliche Erscheinung und die Handlungsweise auf der intellektuellen Ebene sind soziale Werte, da sie sich nur in sozialen Interaktionen äußern.<sup>160</sup> Die moralische Komponente umfasst besonders den individuellen Aspekt in der Auseinandersetzung und Entwicklung einer

---

<sup>158</sup> Plut. Fab. 24: „Οἱ δὲ Ῥωμαῖοι τὰ τ' ἄλλα τῷ Φαβίῳ προσεφέροντο λαμπρῶς, καὶ τὸν υἱὸν αὐτοῦ Φάβιον ἀνέδειξαν ὑπάτον. παραλαβόντος δὲ τὴν ἀρχὴν αὐτοῦ καὶ διοικοῦντός τι τῶν πρὸς τὸν πόλεμον, ὁ πατὴρ εἶτε διὰ γῆρας καὶ ἀσθένειαν εἶτε · διαπειρώμενος τοῦ παιδός, ἀναβάς ἐφ' ἵππον προσῆει διὰ τῶν ἐντυγχανόντων καὶ περιστώτων. ὁ δὲ νεανίας κατιδὼν πόρρωθεν οὐκ ἠνέσχετο, πέμψας δ' ὑπηρετὴν ἐκέλευσε καταβῆναι τὸν πατέρα καὶ δι' αὐτοῦ προσελθεῖν, εἰ δὴ τι τυγχάνει τῆς ἀρχῆς δεόμενος. καὶ τοὺς μὲν ἄλλους ἠνίασε τὸ ἐπίταγμα, καὶ σιωπῇ πρὸς τὸν Φάβιον ὡς ἀνάξια πάσχοντα τῆς δόξης ἀπέβλεψαν · αὐτὸς δ' ἐκεῖνος ἀποπηδήσας κατὰ τάχος, θάττον ἢ βάδην πρὸς τὸν υἱὸν ἐπειχθεὶς καὶ περιβαλὼν καὶ ἀσπασάμενος· “εὖ γε,” εἶπεν, “ὦ παῖ, φρονεῖς καὶ πράττεις, αἰσθόμενος τίνων ἄρχεις καὶ πηλίκης μέγεθος ἀνεἰληφας ἀρχῆς. οὕτω καὶ ἡμεῖς καὶ οἱ πρόγονοι τὴν Ῥώμην ἠῤῥήσαμεν, ἐν δευτέρῳ καὶ γονεῖς καὶ παῖδας αἰεὶ τῶν τῆς πατρίδος καλῶν τιθέμενοι.“ (übers. v. K. Ziegler).

<sup>159</sup> Liv. 24,44,10.

<sup>160</sup> HELLEGOUARC'H 1972, S. 287 nennt es das soziale Element der *gravitas*.

Einstellung des Selbst mit und zu den sozialen Werten des Umfelds.<sup>161</sup> Die äußere Erscheinung und die Handlungsweisen müssen dann als die Manifestation der inneren Einstellung zu gegebenen gesellschaftlichen Verhaltenskodizes verstanden werden. Dies passt hervorragend zu einer Definitionsmöglichkeit von Moral, nach der Moral nur derjenige besitzen kann, dem bei Regelverstößen tatsächlich eine für ihn folgenschwere soziale Ausgrenzung oder sogar der soziale Tod droht.<sup>162</sup> Die moralische Form der *gravitas* setzt sich bei HELLEGOUARC'H aus zwei Aspekten zusammen: Auf der einen Seite kann die entsprechende Person ihre innere Haltung auch in der konkreten äußerlichen Manifestation zeigen, das heißt zum Beispiel einfachen Vergnügungen abzuschwören<sup>163</sup>, und sich zum anderen der Konsequenz und Konsistenz ihrer konkreten Handlungen bewusst sein, die stets im Einklang mit dem persönlichen Bewusstsein, welches die gesellschaftlichen Idealvorstellungen widerspiegeln sollte, stehen müssen. So der Konsul C. Sestius Tertius<sup>164</sup>, der sich während seines Konsulats durch alte Strenge (*prisca severitas*) und *constantia* hervortat<sup>165</sup>, beides Tugenden, die, wie noch gezeigt werden soll, eng mit der moralischen Komponente der *gravitas* zusammenhängen.

### 3.1.2 *Gravitas* bei anderen Autoren

Die *gravitas* im hier untersuchten Sinne kommt schon bei Plautus, der ältesten Quelle aus dem Corpus dieser Arbeit, vor. Insgesamt lassen sich in den Werken des Plautus zehn Verwendungen der *gravitas* finden, davon sind zwei aus dem *Trinummus* im Sinne des römischen Wertbegriffs: „*gravius tuum erit unum uerbum ad eam rem quam centum mea.*“<sup>166</sup> Mit diesen Worten bittet Lysiteles seinen Vater, in seinem Auftrag um seine Braut zu werben. HILTBRUNNER führt an, dass an dieser Stelle die Vorstellung von den „Waagschalen, in deren eine das entscheidende Gewicht geworfen wird“ deutlich ist.<sup>167</sup> Der Aspekt des gegeneinander Aufwiegens des ganz persönlichen Einflusses kommt

---

<sup>161</sup> HELLEGOUARC'H 1972, S. 287 nennt es das moralische Element der *gravitas*. Zu Moralvorstellungen in verschiedenen Kontexten der antiken Lebenswelt, sowohl griechisch und römisch sei verwiesen auf den Sammelband HARTMANN - PAGE - THURN 2018.

<sup>162</sup> Siehe dazu E. HARTMANN, Moral als Kapital im antiken Athen und Rom. Aufriss einer Fragestellung, in: HARTMANN - PAGE - THURN 2018, S. 7-10.

<sup>163</sup> Römische Männer von Rang haben zum Beispiel nicht betrunken oder auch nüchtern zu tanzen, Cic. *Deiot.* 27.

<sup>164</sup> W. ECK, in: DNP, Bd. 11, 2001, s. v. Sestius [II,4], Sp. 424.

<sup>165</sup> Vell. 2,92,1-5.

<sup>166</sup> Plaut. *Trin.* 388.

<sup>167</sup> HILTBRUNNER 1967, S. 410.

hier zum Ausdruck. Ebenso wird deutlich, dass der ältere Vater als Oberhaupt der Familie immer noch gewichtiger in Erscheinung tritt als der Sohn. Entscheidend ist aber eine spätere Stelle: „Niemand wird von den anderen ernst genommen, der sich an seinen eigenen Angehörigen als unverlässlich erweist.“<sup>168</sup> HILTBRUNNER setzt hier die *auctoritas* voraus, um bei den Mitbürgern einen „entscheidenden Eindruck“ machen zu können.<sup>169</sup>

Neben dem Zusammenspiel der *gravitas* mit der implizierten *auctoritas*, das in einem späteren Abschnitt dieses Kapitels genauer betrachtet werden soll, tritt hier ein weiterer Aspekt in den Vordergrund: *Gravitas* beginnt innerhalb des inoffiziellen privaten Bereichs. Jemand, der sich schon im familiären Feld als einem ersten kleinen Wirkkreis als unzuverlässig erweist, wird in den öffentlichen Räumen keinesfalls ernst genommen. Die Stelle belegt, dass tatsächliche *gravitas* – im Idealfall – in allen Bereichen des Lebens gleichermaßen konsequent gelebt werden muss, um ihre volle Wirkung entfalten zu können.

Bei keinem Autor kommt die *gravitas* als römischer Wertbegriff öfter vor als bei Cicero, mit Livius lässt sich ein deutlicher Rückgang der Verwendung der *gravitas* finden. Es lassen sich von insgesamt 16 Verwendungen des Nomens nur sieben auf den römischen Wertbegriff zurückführen.<sup>170</sup> Bei diesen sieben Stellen ist die *gravitas* im vornehmlich ciceronischen geprägten Sinne des Begriffes verwendet. Velleius Paterculus gebraucht das Nomen in diesem Sinne noch fünfmal; und von insgesamt 20 Verwendungen des Adjektivs oder Adverbs gehen zehn beziehungsweise elf Nennungen auf den Tugendbegriff zurück, sofern man die Stelle mitzählen möchte, in der Velleius Paterculus die Art der Verhandlungsführung des Sohnes von Tiberius Gracchus als *graviter* betitelt.<sup>171</sup> Besonders interessant ist, dass Velleius Paterculus den Wertbegriff – egal, ob als Substantiv oder Adjektiv/Adverb – gerne in Zusammenhang mit *prisca* oder *antiquus* erwähnt<sup>172</sup>, was die *gravitas* im Falle von *prisca* zu Velleius Zeiten noch einmal eindeutig als eine alte Vätertugend kennzeichnet, deren Ideal in der Endphase der Republik und im Übergang zur Kaiserzeit verblasste und somit eine speziellere

---

<sup>168</sup> Plaut. Trin. 684: „*numquam erit alienis grauis qui suis se concinnat levem.*“ (übers. v. O. Hiltbrunner), HILTBRUNNER 1967, S. 410.

<sup>169</sup> HILTBRUNNER 1967, S. 410.

<sup>170</sup> Liv. 5,41,8; 22,26,6; 27,17,10; 29,37,17; 38,24,11; 42,42,9; 45,17,7; hier bestätigt sich die Zählung von HILTBRUNNER 1967, S. 416.

<sup>171</sup> Vell. 2,2,1.

<sup>172</sup> Z. B. Vell. 2,49,3; 2,78,3; 2,86,2 und 2,116,3.

Eigenschaft kennzeichnete. Cornelius Nepos Biographien römischer Feldherren sind leider zu fragmentarisch erhalten, so konnte in den Überbleibseln seiner Cato Biographie kein Beleg für *gravitas* gefunden werden. Bei Cornelius Nepos lassen sich aber insgesamt zehn Verwendungen des Nomens oder Adjektivs finden. Davon sind allerdings nur drei im Sinne der Tugend zu lesen. Diese Nennungen beziehen sich einmal auf die Lakedaimonier als Volk und auf die griechischen Feldherren Atticus und Epaminondas. Auffällig ist, dass Cornelius Nepos den Begriff in der frühen Kaiserzeit noch verwendet, dies dürfte der Tatsache geschuldet sein, dass er mit einer ähnlichen Intention wie Cicero schrieb. Michaela PFEIFFER hält fest, dass beide erzieherisch in die Zukunft einwirken wollten und an die Tugenden der Römer erinnern wollten.<sup>173</sup> Aufgrund der Intention des Werkes macht es dann, wie sich auch bei Valerius Maximus deutlich zeigen wird, Sinn, auch nicht-römische große Gestalten mit der *gravitas* zu bedenken.

Caesar verwendet den Begriff der *gravitas* in seinen Werken wenig überraschend kaum. Eine Stelle sticht jedoch hervor: „Die Sueben konnten diese (die Ubier) wegen der Größe und Bedeutsamkeit deren Stammes nicht aus dem Land vertreiben, obwohl sie es in vielen Kriegen oft versuchten, [...]“<sup>174</sup> Die Stelle findet sich im *Thesaurus Linguae Latinae* unter der synonymen Verwendung der *gravitas* zu den ähnlichen Begriffen *auctoritas/potentia*. Es wird hier Bezug auf die große Wirkmacht eines germanischen Stammes genommen. Auffällig ist dabei, dass Caesar den *gravitas*-Begriff in Bezug auf Römer nie verwendet hat. Es handelt sich bei dem Stamm der Ubier aber immerhin um den Römern zugewandte und in ihrem Weltbild zivilisierte Germanen. Zu Caesars seltener Verwendung des Begriffs lässt sich sicher vermuten, dass Caesar den Begriff in Abgrenzung zu Cicero und den Optimaten absichtlich umgangen hat beziehungsweise er für ihn persönlich keine Bedeutung hatte. Im Hauptteil dieser Arbeit wird sich zeigen, dass sich auch im unterschiedlichen Auftreten der Popularen und Optimaten der Wunsch nach Abgrenzung erkennen lässt.

---

<sup>173</sup> M. PFEIFFER, Einführung, in: Cornelius Nepos, *De Viris Illustribus*. Berühmte Männer, Düsseldorf 2006, S. 385.

<sup>174</sup> Caes. Gall. 4,3,4: „*hos cum Suebi multis saepe bellis experti propter amplitudinem gravitatemque civitatis finibus expellere non potuissent [...]*.“ (übers. v. d. Verf. angelehnt an O. Schönberger, der aber die Konstruktion *amplitudinem gravitatemque civitatis* adjektivisch übersetzt hat).

### 3.1.3 Beziehung zu anderen Tugenden<sup>175</sup>

*Gravitas* reiht sich in die sogenannten *virtutes* der römischen Welt ein.<sup>176</sup> *Virtus* kann als *virtus-arete* im Sinne der Tapferkeit, Männlichkeit besser das Mannsein verstanden werden, aber auch als *humana-virtus*. dahinter verbirgt sich dann das Konzept aller Tugenden, also der Deckbegriff, der die verschiedenen Tugenden unter einem Dach vereint. Demnach ist *virtus* die erstrebenswerteste Tugend, die man erreichen kann, sie ist praktisch die Verinnerlichung eines Wissens um ein komplexes Set aus vielen Tugenden. Lucilius definierte als einer der ersten *virtus* folgendermaßen:

„Virtus, mein lieber Albinus, ist das Vermögen, den Verhältnissen, in / denen wir leben und weben, angemessen Rechnung zu tragen; / Virtus ist für den Menschen zu wissen, was da gilt ein jegliches Ding; / Virtus ist zu wissen, was recht, nützlich, ehrenhaft ist für den Menschen, / was gut und wiederum, was schlecht, unnütz, schimpflich, unehrenhaft; / Virtus ist, Maß und Ziel zu kennen für unser Streben nach Geld; / Virtus ist das Vermögen, dem Reichtum nach seinem Werte Rechnung / zu tragen; / Virtus: der Ehre zu geben, was ihr tatsächlich gebührt, / Feind und Gegner zu Sein von Menschen und Sitten, die schlecht sind; / dagegen Verteidiger zu sein von Menschen und Sitten, die gut sind; / diese zu achten, diesen wohlzuwollen, diesen zeitlebens Freundschaft / zu wahren; / außerdem: das Wohl des Vaterlandes über alles zu stellen, / dann das der Eltern, als drittes und letztes das unsre.“<sup>177</sup>

Wenn *virtus* die Verinnerlichung von sozialem Wissen ist, also der Habitus, ist *gravitas* auf der physischen Ebene die Verkörperung (Hexis) dieses komplexen Sets an Kodizes und sozialen Verhaltenspraktiken. *Gravitas* beschreibt ebenfalls auf der intellektuellen und moralischen Ebene gleich der *virtus* die habituelle Ebene dieser Verhaltenskonzepte, sie befindet sich in ihrer Komplexität und Vollkommenheit also dicht bei *virtus* und ist dennoch, obwohl sie sich hinter dieser höchsten Tugend, die Deckbegriff für alles ist, einordnen muss, relativ vollkommen, da sie nicht nur die moralische Ebene befriedigt, sondern dem verinnerlichten besser inkorporierten Wissen auch körperlich Ausdruck zu verleihen vermag. Ein Blick auf die Tugenden, die der *gravitas* nahestehen, gibt ebenfalls näheren Aufschluss über ihre Komplexität. Die bei

---

<sup>175</sup> Überschrift entnommen aus GROß 1983.

<sup>176</sup> Für ausführliche Einführungen zu den *virtutes* (Tugenden) bzw. dem Tugendbegriff und -verständnis in der römischen Lebenswelt sei u. a. verwiesen auf: EISENHUT 1973; BALMACEDA 2017; S. GERLINGER, *Virtus ohne Ende? Zum Rollenverständnis zwischen Mann und Frau*, in: A. HEIL - M. KORN - J. SAUER (Hgg.), *Noctes Sinsenses*. Festschrift für Fritz-Heinrich Mutschler zum 65. Geburtstag, Heidelberg 2011, S. 303–309.

<sup>177</sup> Lucil. frg. 1342–54 (Krenkel): „*virtus, Álbine, ést, pretiúm persólvere vérum / quís in vérsamúr, quís vívímus rébus, potésse; / virtus ést homíní scíre íd quod quaéque habeát res, / virtus, scíre, homíní rectum, útile quíd sit, honéstum, / quaé bona, quaé mala ítém, quíd inútile, túrpe, inhonéstum, / virtus, quaérendaé finém re scíre modúmque, / virtus, dívitiís pretiúm persólvere pósse, / virtus, íd dare quód re ipsá debétur honóri, / hóstem esse átque inimícum homínúm morúmque malórum, / cóntrā défensórem homínúm morúmque bonórum, / hós magní facere, hís bene vélle, hís vívere amícum, / cómmoda praétereá patriái práma putáre, / deínde paréntum, tértia íám postrémaque nóstra.*“ (übers. v. W. Krenkel); weiter zu *virtus* M. McDONNELL, *Roman Manliness. Virtus and the Roman Republic*, New York 2006 besonders mit dem Abschnitt zu *virtus* als politischem Wert auf den S. 134-141; auch BALMACEDA 2017, insbesondere Kapitel eins über das komplexe Konzept *virtus* inklusive der oft nicht wirklich möglichen Unterscheidung zwischen der *virtus* als *virilis-virtus* und *humana-virtus*: S. 14-47.

weitestem häufigste und am wenigsten überraschendste Verwendung findet sich mit *constantia*, der Charakterfestigkeit und Standhaftigkeit, die ebenfalls das Staatswohl als oberste Priorität ansieht.<sup>178</sup> Cicero gibt in seiner Rede für Sestius eine Folge von Tugenden, die mit der *gravitas* in Verbindung auftreten:

„Alle die hingegen, die deren Angriffe und Unternehmungen abgewehrt, die mit dem Gewicht ihrer Person, mit Pflichttreue, Festigkeit und Überlegenheit den Anschlägen der Vermessenen Widerstand geleistet haben, galten stets als ernsthafte Männer, als Häupter, als Vorkämpfer, als Bürgen unserer Würde und unserer Herrschaft.“<sup>179</sup>

Weiter tritt die *gravitas* mit den charakterbeherrschenden Tugenden *modestia/moderatio*<sup>180</sup> und *prudentia*<sup>181</sup> auf. Ebenfalls wenig verwunderlich kann die *gravitas* im Zusammenhang mit *maiestas*<sup>182</sup> auftreten. All die Tugenden, die mit *gravitas* genannt werden, sind bei HELLEGOUARC'H dem dritten Teil seines Werkes „L'Homme Politique“ zugeordnet. Es handelt sich also durchweg um Tugenden, die auf der politischen/öffentlichen Ebene/Bühne entweder moralische und intellektuelle Werte beinhalten wie *consilium*<sup>183</sup>, *prudentia*<sup>184</sup>, *modestia*<sup>185</sup>/*moderatio*<sup>186</sup>, *integritas*<sup>187</sup>, *innocentia*<sup>188</sup>, *severitas*<sup>189</sup> und *fides*<sup>190</sup> oder die den Ausdruck von Einfluss (*auctoritas* und ebenfalls *gravitas*) oder um eine ja schon starähnliche ruhmreiche Funktion (*dignitas*<sup>191</sup>) kennzeichnen.

---

<sup>178</sup> Auswahl an Stellen ausschließlich auf den römischen Kontext bezogen: Cic. Phil. 5,2; 10,13; 14,37; Cic. Sull. 82f.; Cic. Font. 24; Cic. Cluent. 196; Cic. fam. 5,5,3; Cic. Lael. 96; Cic. Cato 33; HELLEGOUARC'H 1972, S. 283.

<sup>179</sup> HELLEGOUARC'H 1972, Cic. Sest. 139: „At vero qui horum impetus et conatus represserunt, qui auctoritate, qui fide, qui constantia, qui magnitudine animi consiliis audacium restiterunt, hi graves, hi principes, hi duces, hi auctores huius dignitatis atque imperii semper habiti sunt.“ (übers. v. M. Fuhrmann); GROB 1983 Sp. 755 ordnet diese Tugenden den Optimaten zu.

<sup>180</sup> HELLEGOUARC'H 1972, S. 263ff.

<sup>181</sup> HELLEGOUARC'H 1972, S. 256ff.

<sup>182</sup> HELLEGOUARC'H 1972, S. 314-320; zu *gravitas* und *maiestas* siehe a. H. WAGENVOORT 1947, S. 104-127; DUMÉZIL 1952.

<sup>183</sup> Auswahl an Stellen: Cic. Flacc. 3; Cic. Att. 13,41,2; Cic. Manil. 68.

<sup>184</sup> Auswahl an Stellen: Cic. Balb. 50; Cic. de orat. 2,247; Cic. Phil. 2,24; Cic. ad Q. fr. 1,2,3; Cic. Manil. 68; Cic. Rab. perd. 26.

<sup>185</sup> Auswahl an Stellen: Tac. hist. 1,83; Cic. dom. 130.

<sup>186</sup> Auswahl an Stellen: Cic. Phil. 13,10; außerrömisch: Val. Max. 5,3,ext. 2.

<sup>187</sup> Auswahl an Stellen: Cic. Phil. 13,10; Cic. Brut. 265.

<sup>188</sup> Cic. Manil. 61; für *innocentia* lassen sich auch epigraphische Belege in Zusammenhang mit der *gravitas* finden: CIL 8,5367; CIL 8,27505; CIL 8,4692.

<sup>189</sup> Bei HELLEGOUARC'H 1972, direkt in das *gravitas*-Kapitel eingebunden S. 281. Cic. Cael. 29; Cic. Brut. 265.

<sup>190</sup> Cic. Sull. 82; Vell. 2,86,2.

<sup>191</sup> Cic. Mur. 58; Cic. Sull. 64; 83; Cic. Sest. 119.



Schwieriger verhält sich *gravitas* zu der leicht mit ihr zu verwechselnden *auctoritas*.<sup>192</sup> KARL GROß bezeichnet *gravitas* sowohl als einen Bestandteil der *auctoritas* als auch eine Tugend, die auch in ihrem Gefolge auftreten kann.<sup>193</sup> Die *gravitas* bezieht sich im Unterschied zur *auctoritas* aber auf die konkreten Vorzüge und charakterlichen Eigenschaften eines Mannes, während die *auctoritas* besonders die übergeordnete Stellung eines Mannes, seine soziale Herkunft und seinen materiellen Besitz einbezieht. Man muss also beachten: Was derjenige, der *auctoritas* besaß, äußerlich sichtbar zur Schau trug und durch sein Auftreten und die richtige innere Haltung vermittelte, war *gravitas*. Das zeigt, dass *gravitas* und *auctoritas* nicht nur eng beieinander lagen, sondern einander im Idealfall auch bedingten. Es ist aber durchaus möglich *auctoritas* innezuhaben, aber keine *gravitas* zu besitzen, so wie beispielsweise Caesar und Sulla.<sup>194</sup> Ebenfalls funktioniert die Rechnung auch umgekehrt, besonders dann, wenn *gravitas* Frauen oder Nicht-Römern mit dem Begriff bedacht wurden, diese besaßen mit Sicherheit keine *auctoritas* über römische Männer und dennoch konnte ihnen in Sonderfällen *gravitas* zugeschrieben werden.<sup>195</sup>

#### 3.1.4 Die feine Linie zwischen *gravitas* und *auctoritas*<sup>196</sup>

Schon das einleitende Zitat dieses Kapitels zeigt die Verbindung zwischen *gravitas* und *auctoritas*.<sup>197</sup> Gerade aufgrund der engen Verflechtung und augenscheinlichen fast synonymen Bedeutung der beiden Wertbegriffe lohnt sich ein tieferer Blick auf die *auctoritas* und der Versuch, die beiden Begriffe trennschärfer voneinander abzugrenzen. Wie auch bei der *gravitas* zeigt das Suffix -tati-, dass es sich dabei um ältere Begriffe

<sup>192</sup> HELLEGOUARC'H 1972 S. 295-320; Arbeiten zur *auctoritas*: HEINZE 1925; H. WAGENVOORT - G. TELLENBACH, RAC I, 1950, s. v. *auctoritas*, Sp. 902-9; BETTINI 2005. Auswahl an Stellen auf den römischen Kontext bezogen: Cic. inv. 1,109; Plin. epist. 2,7,4; 9,23,1; 13,55,2; Cic. Mur. 58; Cic. de. orat. 2,230. Synonyme Verwendung von *gravitas* und *auctoritas* beispielsweise: Cic. har. esp. 45.

<sup>193</sup> GROß 1983, Sp. 757.

<sup>194</sup> So wird Caesar bspw. bei Cicero nie mit dem Begriff *gravitas* in irgendeiner Form in Verbindung gebracht. Da Cicero den Popularen *gravitas* ohnehin kaum zugesteht und sie – wenn überhaupt – mit dem *Opposita levis* kennzeichnet, verwundert dies kaum. Sulla wird die *gravitas* in der Episode des Valerius Maximus um Rutilius abgesprochen: Val. Max. 6,4,4, wo darauf Bezug genommen wird, dass Rutilius sich seine Ehre redlich verdient hatte, während Sulla sich einfach nahm, was er begehrte.

<sup>195</sup> Dazu Kapitel 8 dieser Arbeit.

<sup>196</sup> Aufgrund der Fokussierung der Arbeit auf die *gravitas* wird der Exkurs zur *auctoritas* nur beinhalten, was unabdingbar ist, um die beiden Begriffe schärfer voneinander abzugrenzen. Den größten und wahrscheinlich bis heute weitreichend wirkenden Beitrag zur *auctoritas* verfasste HEINZE 1925, S. 348-366; HEINZE legte mit diesem Beitrag zugleich den Grundstein für die Erschließung der komplexen römischen Mentalität mittels der begriffsgeschichtlichen Untersuchungen – mit diesen Worten drückt es FUCHS 1967, S. 27f. aus. Weitere Beiträge zur *auctoritas*: HELLEGOUARC'H 1972, S. 295-320; WAGENVOORT - TELLENBACH 1950.

<sup>197</sup> Gemeint ist Cic. inv. 1,109.

handelt, die sich meist von dem zugehörigen Adjektiv ableiten.<sup>198</sup> *Auctoritas* bezeichnet auf der Bedeutungsebene, auf der wir sie mit *gravitas* vergleichen müssen, die Macht anderen aus einer überlegenen Einsicht aufgrund des eigenen Ansehens einen Rat geben zu können, dem sich die Ratsuchenden dann tatsächlich zu folgen verpflichtet fühlen. Allerdings bewegt sich das Befolgen immer noch auf einer freiwilligen Basis und hat keinesfalls den Beigeschmack eines Befehls.<sup>199</sup> Wichtig ist anzumerken, dass *auctoritas* nicht ausschließlich im politischen Kontext auftreten muss.<sup>200</sup> Zu der Beziehung der *auctoritas* und *gravitas* hält HELLEGOUARC'H fest, dass es nicht möglich sei, sicher zu sagen, welcher der beiden Begriffe dem anderen untergeordnet sei.<sup>201</sup>

Der auffälligste Unterschied zwischen den beiden Tugenden ist, dass *gravitas* auch auf der physischen Ebene auftritt und so buchstäblich sichtbar ist.<sup>202</sup> Zudem war es aufgrund der einzelnen Vormachtstellungen besonderer Familien möglich, die *auctoritas* zu vererben. Ob die beerbten Individuen diese Möglichkeit der Einflussnahme dann auch verdienten, hing von ihrer eigenen Einstellung und Lebensführung ab – so zum Beispiel also auch von ihrer vorhandenen oder nicht vorhandenen *gravitas*. *Auctoritas* manifestierte sich also auf einer Ebene sozialer und personeller Überlegenheit von Einzelpersonen oder auch Institutionen. Sie war allerdings nicht nur an soziale Überlegenheit gebunden, sondern auch an die eigenen Begabungen/Fähigkeiten, Erfahrungen und nicht zuletzt an materielle/finanzielle Kräfte. Nach HELLEGOUARC'H würde das bedeuten: *Auctoritas* markierte eine soziale Überlegenheit, aufgrund derer sich hierarchisch unterlegene Personen auf die Einschätzung/den Rat/das Urteil einer Person(engruppen) verlassen und ihren Empfehlungen Folge leisteten. *Gravitas* drückte die Reichweite beziehungsweise das Ausmaß der Bedeutung dieses Einflusses aus.<sup>203</sup> *Gravitas* war damit aber kein zwingender Aspekt oder subordinierter Teil der *auctoritas*. Die *auctoritas* spielte mit mehreren äußeren und umweltlichen Faktoren auf der materiellen, familiären und sozialen Ebene; *gravitas* war mehr in Bezug auf die eigene Einstellung zu den gesellschaftlichen Werten gedacht, besonders auf der sichtbaren Ebene, man konnte *gravitas* tatsächlich betrachten und sie war somit nicht nur abstrakt,

---

<sup>198</sup> HEINZE 1925, S. 349.

<sup>199</sup> HEINZE 1925, S. 354.

<sup>200</sup> So schreibt Cicero u. a. den Philosophen in off. 3,105 *auctoritas* zu. Eine Komponente, die durchaus Sinn macht, da die Philosophie als Ratgeber maßgeblichen Einfluss auf das Leben nahm; und auch innerhalb des privaten Bereichs HEINZE 1925, S. 354.

<sup>201</sup> HELLEGOUARC'H 1972, S. 300.

<sup>202</sup> HELLEGOUARC'H 1972, S. 300.

<sup>203</sup> HELLEGOUARC'H 1972, S. 299f.

sondern auch greifbar. Im Rückschluss zeigen diese Gedankengänge, dass man auch ohne *gravitas* über *auctoritas* verfügen konnte; das liegt schon allein daran, dass bestimmten Personen(gruppen) *auctoritas* automatisch anhaftete und diese ebenfalls vererbbar war. Die Vermutung liegt also nahe, dass derjenige, der *gravitas* besaß, zwangsläufig auch die nötige *auctoritas* besitzen musste, sodass andere Mitglieder der Gesellschaft seinem Urteil trauten und seinen Rat befolgten. *Gravitas* beschrieb dann nicht nur die Reichweite des Einflusses, sondern auch das individuelle Vermögen, körperlich ein entsprechend würdiges Bild zu transportieren, welches mit den inneren Einstellungen zu gegebenen Regeln in Einklang stand. Die Beispiele, die HELLEGOUARC'H aufführt, bestätigen dieses Bild.<sup>204</sup> So bezeichnet Cicero beispielsweise M. Drusus als einen *vir et oratione gravis et auctoritate*.<sup>205</sup> Wenn auch nicht weiter ausgeführt, hier zeigt sich die *gravitas* auf allen Ebenen: In Zusammenhang mit den gehaltenen Reden wird sowohl die Art und Weise, wie er seine Reden hielt, als auch der Inhalt einbezogen. Auch wird die enge Verbindung der beiden Begriffe hier ganz deutlich. Noch deutlicher wird das Zusammenspiel der beiden Begriffe in Pro Murena, wenn Cicero in seiner Verteidigungsrede über den Redner der Anklage, Cato minor, spricht und ihn in einem geschickten Schachzug als gewaltigen Ankläger lobt. Zweimal nennt er die *gravitas* (einmal als Adjektiv als Beschreibung seiner Qualitäten als Ankläger) und einmal die *auctoritas*.<sup>206</sup> Cicero wendet sich hier an die Richter und bittet sie direkt, dass die *auctoritas* und *gravitas* eines Cato keinen vorschnellen Einfluss auf das Urteil gegenüber Murena nehmen solle. Neben dem Zusammenspiel

---

<sup>204</sup> HELLEGOUARC'H 1972 verwendet die folgenden Quellenstellen: Cic. Mur. 58; Lael. 5; Verr. 3,170; Brut. 109; de orat. 2,154 und Tusc. 5,34 (hier geht es um die Philosophen, Platon selbst wird mit der *auctoritas* bedacht, seine Thesen mit *gravitas* – hier bewegt sich die *gravitas* dann auf der intellektuellen Ebene). Eines der von HELLEGOUARC'H gewählten Beispiele (Cic. Lael. 5) ist teilweise problematisch: „Diese Form der Gespräche aber, aufgebaut auf die Gestalten angesehenen und berühmter Männer der Vergangenheit, scheint mir irgendwie ganz besonderen Nachdruck zu besitzen; so werde ich auch selbst beim Lesen meiner Schrift manchmal derart gefesselt, dass ich meine, Cato rede da, nicht ich.“ [„*genus autem hoc sermonum positum in hominum veterum auctoritate et eorum inlustrum plus nescio quo pacto videtur habere gravitatis: itaque ipse mea legens sic adficio interdum, ut Catonem, non me loqui existimem.*“] (übers. v. M. Faltner). Hier sind es nämlich nicht die Männer selbst, denen *gravitas* zugeordnet wird, sondern es geht um die Art und Weise ihrer Gesprächsführung, die hier mit *gravitas* bedacht wird. In Cic. orat. 2,154 wird der Komparativ des Adjektivs *gravis* dazu verwendet die *auctoritas* einiger ausgewählter römischer Männer von allen anderen abzuheben. Zu Verwendung *gravis* als Adjektiv siehe den nächsten Abschnitt.

<sup>205</sup> Cic. Brut. 109.

<sup>206</sup> Cic. Mur. 58: „*Venio nunc ad M. Catonem, quod est fundamentum ac robur totius accusationis; qui tamen ita gravis est accusator et vehemens ut multo magis eius auctoritatem quam criminationem pertimescam. In quo ego accusatore, iudices, primum illud deprecabor ne quid L. Murenas dignitas illius, ne quid exspectatio tribunatus, ne quid totius vitae splendor et gravitas noceat, denique ne ea soli huic obsint bona M. Catonis quae ille adeptus est ut multis prodesse possit. Bis consul fuerat P. Africanus et duos terrores huius imperii, Carthaginem Numantiamque, deleverat cum accusavit L. Cottam.*“

beider Tugenden wird hier die außerordentliche Bedeutung beider sehr deutlich. Allein das Innehaben beider Tugenden und dann hier noch unter dem besonderen Aspekt des Namen Catos würden ausreichen, um den Prozess für den Ankläger entscheiden zu können. Natürlich muss man bedenken, zu welchem Zwecke Cicero diesen Weg einschlägt und seine hohe Meinung von Cato einbringt. Mit Hilfe dieser direkten Ansprache an die Richter nimmt Cicero der Anklage diesen entscheidenden Vorteil. Er gibt gleich vorweg zu, dass die Anklage einen großartigen Fürsprecher hat, gegen den eine Niederlage wahrscheinlich ist, trotzdem hat er Murenas Fall angenommen, was heißen muss, dass er es trotz des gewichtigen Klägers für lohnenswert hält, Murena noch zu verteidigen. Durch die direkte Ansprache der Richter sind diese nun auch auf einer weiteren Ebene zu einer Auseinandersetzung mit dem Fall angehalten, weil Ciceros Anliegen wohl ebenfalls eine gewisse Wichtigkeit innehat, wenn er gegen Cato antritt. Zudem macht sich Cicero an dieser Stelle ein wenig über Cato minor lustig, dessen überzogene Sittenstrenge von seinen Peers kritisch betrachtet wurde.<sup>207</sup> So konnte die *gravitas* im Gegensatz zu anderen Tugenden auch tatsächlich als lästig wahrgenommen werden, da sie ein an alten ‚Werten‘ orientiertes Verhalten voraussetzte und somit von einigen Zeitgenossen durchaus als veraltet und längst überholt wahrgenommen werden konnte. So wird sich nicht selten zeigen, dass die Bezeichnung als ein *vir gravis* keineswegs ein von allen Vertretern der römischen Republik gewünschter Begriff zur Beschreibung der eigenen Person gewesen sein wird.

Eine weitere Stelle bei Cicero illustriert das Zusammenspiel von *gravitas* und *auctoritas* vor Gericht: In Ciceros erstem Fall sprach er für Publius Quinctius gegen Sextus Naevius in einem Zivilprozess. Quinctius hatte zuvor die Teilhaberschaft seines verstorbenen Bruders an Liegenschaften in Gallia Transalpina und einige Schulden von C. Quinctius geerbt. Naevius hatte Publius angeboten, ihm Geld zu leihen, wollte aber später nichts mehr von seinem Versprechen wissen. Den beiden gelang es nicht, zu einer außergerichtlichen Einigung zu kommen. In dem folgenden Prozess arrangierte Naevius, dass Zeugen falsche Aussagen treffen sollten, nach denen er selbst ordnungsgemäß zu den Verhandlungen erschienen sei, Publius hingegen nicht. Ab der Mitte des Paragraphen 73 schildert Cicero den Betrug durch einen angeblichen Vertrauten an Publius und verweist darauf, dass selbst die Männer, die eigene

---

<sup>207</sup> Siehe dazu mehr in den Kapitel 5.1.4b zur Kleidung und 6.1 zu Cato minors Urgroßvater.

Schwierigkeiten mit seinem Mandanten hatten, zugegen seien, um Fürsprache für P. Quinctius zu leisten, womit Cicero natürlich indirekt verdeutlicht, dass diese Tatsache für die Aufrichtigkeit und Lebensführung seines Mandanten sprechen würde. Besonders eindrücklich ist aber der Satz zum Abschluss des Paragraphen 75. Indem Cicero zunächst davon ausgeht, dass die Fürsprecher des Naevius *viri graves* sind, möchte er sie selbst daran erinnern, dass Aussagen vor Gericht nur dann den entsprechenden Nachdruck (*gravitas*) besitzen, wenn sie wahr sind, denn eine Lüge könne auch durch entsprechende *auctoritas* nicht gedeckt werden.<sup>208</sup> An dieser Stelle wird ganz deutlich, dass *auctoritas* hier im Sinne von Einfluss und dem entsprechenden hohen Ansehen nur dann funktioniert, wenn man in seinen Handlungen auch entsprechend konsistent war und vorbildlich lebte, was die moralische Komponente der *gravitas* abdecken würde. Durch das Treffen bewusster Falschaussagen wird die *gravitas* dann auch auf ihrer intellektuellen Ebene verletzt, da die Akteure entgegen dem eigentlichen Regelkanon arbeiten, der ihnen bewusst gewesen sein wird. Diese Stelle belegt den ursprünglichen Gedanken, dass (1) *auctoritas* und *gravitas* einander bedingen, (2) wer *gravitas* hatte, meistens auch *auctoritas* besaß<sup>209</sup> und (3) *auctoritas* ohne *gravitas* zwar möglich war, aber ganz wörtlich gesprochen eigentlich kein Gewicht hatte.

In diesem Zusammenhang soll auch einmal die griechische Komponente der *auctoritas* hinzugenommen werden: Im Griechischen wird die *auctoritas* mit dem, wie auch schon HILTBRUNNER festhielt, „farblosen“ *ἀξίωμα* beschrieben.<sup>210</sup> Theodor MOMMSEN setzte zuvor in einen Teil des fehlenden lateinischen Textes von Augustus' *res gestae* noch das Wort *dignitas* ein. Durch einen weiteren Inschriftenfund aus dem Jahre 1914 weiß man heute, dass an dieser Stelle einmal *auctoritas* stand. Ähnlich der *gravitas* gibt es also auch für die *auctoritas* keinen griechischen Begriff, der exakt die relevanten Nuancen des Römertums abdecken würde. Ein Beispiel HILTBRUNNERS mag die feinen Trennlinien der beiden Begriffe deutlicher werden lassen:

„Gerade das ausschlaggebende Gewicht aber scheint der älteste und ursprünglichste Gehalt der römischen *gravitas*-Vorstellung zu sein. Wenn Plutarch (Perikl. 37,1) sagt οὐδεις βάρος ἔχων ισόρροπον οὐδ' ἀξίωμα πρὸς τοσαύτην ἐχέγγυον ἡγεμονίαν ἐφαίνετο (bei einer Prüfung der

<sup>208</sup> Cic. Quinct. 75: „*Verum, opinor, viderimus, cum dixerint. Unum tamen hoc cogitent, ita se graves esse, ut, si veritatem volent retinere, gravitatem possint obtinere; si eam neglexerint, ita leves esse, ut omnes intellegant non ad obtinendum mendacium, sed ad verum probandum auctoritatem adiuvare.*“

<sup>209</sup> Ausnahmen könnten die Regel bestätigen, wenn man auf Rufus Rutilius in seinem Exil blickt. Es war ihm außer im privaten Umfeld, in dem sich die *auctoritas* nach HEINZE 1925 deutlich häufiger bewegt haben dürfte, im Exil nicht mehr möglich, Einfluss zu nehmen. Bezogen auf das politische Umfeld in Rom konnte er dann aktiv nichts mehr bewirken, was die Frage aufkommen lässt, ob seine *gravitas* ab dem Exil allein ohne politische *auctoritas* existierte?

<sup>210</sup> Siehe dazu auch: HEINZE 1925, S. 348f. und FUCHS 1967, S. 27f.

verschiedenen Bewerber), so hat er mit den Adjektiven die wesentlichen Züge scharf und richtig herausgehoben: Bei βάρος = *gravitas* ist es das in die Waage fallende Gewicht, bei ἀξίωμα = *auctoritas* die bürgende Gewähr.“<sup>211</sup>

Eine sich anschließende Frage an die nun vielleicht etwas feineren Linien zwischen *gravitas* und *auctoritas* könnte das praktische Verschwinden der *gravitas* als Tugend mit Augustus sein, der sich schon durch seinen Namen stark auf die *auctoritas* stützte.

### 3.1.5 *gravitas* – *gravis*

Es wurde bereits erwähnt, dass die *gravitas* ebenfalls zu den Nomina des alten Sprachguts der lateinischen Sprache gehörte, die sich durch das Suffix *-tati-* aus einem Adjektiv entwickelt haben. Jemand, der *gravitas* innehatte, war demnach ein *vir gravis*. Betrachtet man die Erwähnungen der *gravitas* bei Cicero (die Briefe einmal ausgeklammert) so zählt man mehrere hundert Nennungen, davon sind allerdings nicht alle eine direkte Erwähnung von *gravitas* – einige meinen die ursprüngliche Wortbedeutung im Sinne von *pondus*, und deutlich häufiger als das Nomen tritt in beiden Bedeutungsrichtungen das Adjektiv inklusive des Komparativs und Superlativs und das Adverb auf. Blickt man auf Plautus als ältestem Beleg, so verwendet er ausschließlich das Adjektiv oder Adverb, obwohl der Begriff dort an einigen Stellen auch schon im Sinne der tugendhaften Strenge und einer an den gesellschaftlichen Sitten orientierten Lebensführung verwendet wird.<sup>212</sup> *Gravis* kann neben dem gewichtigen/würdigen Verhalten/Auftreten im Sinne des Tugendbegriffes so zum Beispiel jemanden als einem besonders belastenden Zeugen bezeichnen – weiter auch die Wichtigkeit von Aussagen, Reden, Anschuldigung beziehungsweise allgemein des gesprochenen Wortes wiedergeben. Aufgrund des breiteren Bedeutungsspektrums verwundert das sehr viel häufigere Vorkommen des Wortes als Adjektiv kaum. Ferner deckt der Begriff auch eine neutralere Bedeutungsebene ab, die vom Tugendbegriff wegführt. So bezeichnet *gravis* zum Beispiel die Schwere einer Krankheit, eines Krieges oder einer Wunde. Wann immer *gravis* allerdings aus dem Griechischen in das Lateinische übersetzt wird, meint es unter anderem „übel“ und tritt so bis zu Polybios

---

<sup>211</sup> HILTBRUNNER 1967, S. 409 inkl. der Anm. 16 mit dem Verweis auf DUMÉZIL 1952, S. 24: „Importance qu’ont eue très tôt et qu’ont toujours gardée dans la civilisation romaine, réellement et symboliquement, le *pondus* et la balance.“

<sup>212</sup> Plaut. Trin. 683f.; Persa 575; Capt. 308.

mit einer negativen Konnotation auf.<sup>213</sup> Allerdings ist hier eine gewisse Vorsicht geboten, da die Begriffe *gravitas/gravis* auch in Rom keineswegs durchweg positiv konnotiert waren. *Graviter* gibt die Art und Weise wieder, mit welchem Ernst eine Handlung ausgeführt wird. Dabei kann *graviter* auch bezeichnen, wie schwer jemand verletzt wurde oder auf der Ebene des Wertbegriffes, wie ernstzunehmend eine Beleidigung war oder wie schlecht über einen Dritten gesprochen wurde.<sup>214</sup>

### 3.1.6 Personengruppen – Institutionen – Philosophie

Nach der in Abschnitt 3.1.1 angesprochenen Definition von *Moral* aus dem *Woyzeck* müssen Personen, die mit *gravitas* in Verbindung gebracht werden, eine bestimmte soziale Stellung innehaben, da sie sonst die Möglichkeiten einer gesellschaftlichen Ausgrenzung nicht mehr tangieren würde. Dies beinhaltet auch soziale Aufsteiger, die darlegen müssen, dass sie sich an geltende Normen halten können, um ihre Zugehörigkeit zu einer bestimmten Gruppe deutlich zu machen. Zudem geht *gravitas*, wie bereits angesprochen, mit einem höheren Lebensalter einher, so werden Heranwachsenden gesellschaftliche Fauxpas eher nachgesehen als distinguiierteren Mitgliedern der Gesellschaft, die genug Lebenserfahrung gesammelt haben sollten, um sich den sozialen Erwartungen entsprechend verhalten zu können. Natürlich bestätigen Ausnahmen wie Scipio Aemilianus diese Regel. So verwundert es nicht, dass sich *gravitas* besonders bei den römischen Magistraten wiederfinden lässt beziehungsweise die Tugend der Magistratur als solcher anhaftet: HELLEGOUARC'H hebt besonders die Censur hervor, deren Rolle als Wächter der *Moral* der Bürgerschaft zum Konzept der *gravitas* passt.<sup>215</sup> Es wurde schon festgestellt, dass die *gravitas* eine genuin römische Tugend zu sein scheint und sich daher in erster Linie auf römische Bürger bezieht: Plinius nennt die *gravitas* „*Romana gravitate*“ und kennzeichnet sie so eindeutig als typisch römische Tugend.<sup>216</sup> Ebenfalls wird die *gravitas* durch Cicero aber auch verwendet, um die Römer von den aus ihrer Sicht charakterschwächeren Griechen abzuheben:

---

<sup>213</sup> HILTBRUNNER 1967, S. 408; mit Polybios soll das griechische *βαρύς* dann dem lateinischen übertragenen *gravis* entsprechen, so HILTBRUNNER.

<sup>214</sup> So zum Beispiel in den späteren Quellen Suet. Iul. 79,2; 85,1.

<sup>215</sup> HELLEGOUARC'H 1972, S. 281; u.a. Cic. Cael. 35; Cic. dom. 87; 130; Val. Max. 4,2,1.

<sup>216</sup> Plin. nat. 23,32. Auch an anderer Stelle wird *gravitas* dem römischen Volk zugeschrieben: Liv. 45,17,7.

„Denn unsere Sitten und Lebensformen, die Ordnung unserer Häuser und Familien sind sicher besser und vornehmer, und was den Staat betrifft, so haben ihn unsere Vorfahren ohne Zweifel mit besseren Einrichtungen und Gesetzen verwaltet. Was soll ich vom Kriegswesen sagen, in welchem die Unsrigen durch Tapferkeit Großes zustande gebracht haben, noch Größeres durch ihr Können? Was sie ferner durch ihre angeborene Art, nicht durch Lernen erreicht haben, damit lassen sich weder die Griechen noch irgendein anderes Volk vergleichen. Denn gab es irgendwo sonst so viel Würde, Beharrlichkeit, Seelengröße, Anständigkeit und Treue, eine in jeder Hinsicht so hervorragende Tüchtigkeit, daß sie mit unseren Vorfahren verglichen werden könnte?“<sup>217</sup>

Cicero hebt hier die Römer im Vergleich deutlich hervor und erwähnt sogar, dass den Römern eine natürliche Disziplin angeboren sei. Dieser Disziplin wird dann durch die Einhaltung der Tugenden wie der *gravitas* Ausdruck verliehen. So passt die *gravitas* ausgezeichnet zu der Censur als Wächter der bürgerlichen Moral. Sie lässt sich aber auch ganzen Personengruppen oder besser gesagt den entsprechenden Institutionen zuschreiben – so den Richtern, Gerichtshöfen<sup>218</sup> und den Senatoren beziehungsweise dem Senat als Ganzes. Dem *ordo senatorius*<sup>219</sup> wird *gravitas* besonders häufig attestiert. Zudem erscheint *gravitas* häufig in Verbindung mit *prisca*, welches sie als eine altertümliche Tugend kenntlich macht, allerdings nie bei Cicero, obwohl dieser das Fehlen der alten Tugenden und Sittenstrenge bemängelt.<sup>220</sup> Auch bei der Beschreibung von weisen Männern und dementsprechend auch den Philosophen und den Dichtern ist *gravitas* bei Cicero ein häufiges Attribut.<sup>221</sup> Dies zeigt den enormen Stellenwert, den Cicero den beiden Personengruppen und der Philosophie als solcher zuspricht. So erzählt Cicero beispielsweise, dass es Ariston an der *gravitas* gefehlt habe, die man von einem solchen *magnus philosophus* seiner Klasse hätte erwarten dürfen. Cicero kann es nicht begründen, erklärt aber, dass es Ariston an Überzeugungskraft (hier mit *auctoritas* fast synonym zu *gravitas* verwendet) gefehlt habe, Kritolaos hingegen habe die nötige *gravitas* besessen.<sup>222</sup>

---

<sup>217</sup> Cic. Tusc. 1,2: „*Nam mores et instituta vitae resque domesticas ac familiaris nos profecto et melius tuemur et lautius, rem vero publicam nostri maiores certe melioribus temperaverunt et institutis et legibus. quid loquar de re militari? in qua cum virtute nostri multum valuerunt, tum plus etiam disciplina. iam illa, quae natura, non litteris adsecuti sunt, neque cum Graecia neque ulla cum gente sunt conferenda. quae enim tanta gravitas, quae tanta constantia, magnitudo animi, probitas, fides, quae tam excellens in omni genere virtus in ullis fuit, ut sit cum maioribus nostris comparanda?*“ (übers. v. O. Gigon). Ebenfalls stellt Cicero die *gravitas* der Römer in Sest. 141 gegenüber.

<sup>218</sup> U. a. Cic. Quinct. 5; Cic. Q. Rosc. 7; Vell. 2,126,2; Plin. epist. 9,23,1; Cic. div. in Caec. 8; 27; 37.

<sup>219</sup> U. a. Cic. Phil. 5,2; 7,27; 11,39; Cic. Sest. 129; Cic. Att. 1,14,4; Cic. har. esp. 45; Plin. epist. 9,23,1. Und ganz besonders Val. Max. 6,4,3, wo Popillius die ganze Autorität des römischen Senats vor Antiochus verkörpert, siehe Kapitel 3.2 und 3.3.2a.

<sup>220</sup> *Gravitas* mit *prisca*: Vell. 2,86,2; 2,116,3; Tac. hist. 1,83.

<sup>221</sup> Cic. fin. 2,100; 5,13; Cic. Tusc. 2,49; 5,46; Cic. ac. 1,66; 1,73; Cic. ad Q. fr. 1,1,23.

<sup>222</sup> Cic. fin. 5,13f.



Da es sich bei der *gravitas* um eine Tugend handelt, die vornehmlich im politischen Feld angesiedelt ist, schließt dies eine Bezeichnung von römischen Frauen als Trägerinnen der Tugend weitestgehend aus. Dennoch ist es nicht ausgeschlossen, dass auch Frauen *gravitas* zumindest auf eine implizite Art zugeschrieben werden konnte oder gewisse römische Frauen im Kontext der *gravitas* genannt wurden.<sup>223</sup> Dieser Aspekt soll zu diesem Zeitpunkt aber noch nicht thematisiert werden, da für die Definition der *gravitas* an dieser Stelle nur wichtig ist, dass sie generell eine römische und männliche Tugend ist, die in Sonderfällen auch Frauen und Nicht-Römern, die sich besonders hervorgetan haben, zugeschrieben werden kann. Unter welchen Umständen den beiden genannten Gruppen *gravitas* zugeschrieben werden konnte, wird diese Arbeit in einem Exkurs zeigen.<sup>224</sup>

### 3.1.7 *Gravitas* ist nur schwer zu ertragen

Abschließend betrachtet handelt es sich bei der *gravitas* um keine einfache Tugend, da sie viele verschiedene Facetten in sich vereint, die sie so komplex und schwierig zu erschließen machen. *Gravitas* war eine strenge Tugend und dazu eine, die ihren Trägern eine extreme Selbstbeherrschung, Disziplin und Prinzipientreue abverlangte. Weiter forderte sie ein umfangreiches Wissen um die akzeptierten und geforderten Verhaltensregeln der römischen Gesellschaft, die für die Träger dieser Tugend nur in extremen Ausnahmefällen außer Kraft zu setzen waren.<sup>225</sup> Das Gemeinwohl, die Stadt Rom und das Imperium standen über der eigenen Familie und den persönlichen Bedürfnissen. Hinzu kommt, dass *gravitas* konstant, also durchgängig, ab der mittleren Republik, aber besonders in der späten Republik mit dem Diskus des beginnenden Sittenverfalls nicht leicht zu ertragen war und nicht für alle Personen der Gesellschaft positiv belegt war. So galten Männer, die mit *gravitas* bezeichnet wurden, häufig als zu streng, ernst oder unnachgiebig, weil sie sich unflexibel an Althergebrachtes klammerten und Regeln für sie nicht dehnbar waren. Die späteren Kapitel werden zeigen, dass sich Männer wie Caesar bewusst von einem Verhalten im Sinne der *gravitas* abgrenzten, um ein bestimmtes Bild nach außen zu vermitteln. Wohingegen Männer wie Cicero und Cato minor die unnachgiebige Strenge alter Zeiten fast schon

---

<sup>223</sup> So beispielsweise Sempronia, die Schwester von C. und Ti. Gracchus. Auch eine Lucretia passt aufgrund ihrer Sittenstrenge in das Bild der *gravitas*.

<sup>224</sup> Siehe die Kapitel 8.1 und 8.2.

<sup>225</sup> So in Cic. Rab. Post. 27.

verherrlichend nutzbar machten, um sich als Retter der alten Sitten, der römischen Disziplin und Republik zu inszenieren. Daher ist es wenig verwunderlich, dass die *Opposita* der *gravitas* allgemein unbeherrschte und charakterschwache Wesenszüge kennzeichnen, besonders *inconstantia* und *levitas/lenitas*. So ist es für die *gravitas* unmöglich, unerwähnt zu lassen, dass jede Inszenierung in die eine oder andere Richtung auch eine Aussage über die politische Meinung der Akteure der römischen Republik ausdrückt. Die *gravitas* wird – wie diese Arbeit zeigen wird – zu diesem Zwecke vornehmlich von Cicero instrumentalisiert, sie selbst stellt aber explizit keine politische Ideologie dar.

Das Prinzip der *gravitas* erforderte es, den strengen und vielleicht auch veralteten Sitten der Vorfahren stets unflexibel treu zu bleiben, auch dann, wenn es persönlich unangenehm zu werden drohte. Echte und streng eingehaltene *gravitas* in all ihren Komponenten war nun einmal schwer umzusetzen und für die Mitbürger häufig im wahrsten Sinne des Wortes nur schwer zu ertragen.

### 3.2 Valerius Maximus<sup>226</sup> – ein erster Zugang zur *gravitas*?

#### 3.2.1 Autor – Werk – Chancen für diese Arbeit

Es wurde bereits herausgearbeitet, dass die *gravitas* einen weiten und auf mehreren Ebenen sehr komplexen Begriff darstellt. Bereits im Mittelalter und der Renaissance wurde der römische Schriftsteller Valerius Maximus für den Erkenntnisgewinn über die römische Idealvorstellung eines moralischen Lebens und römischer Mentalität genutzt, das belegen zahlreiche mittelalterliche Abschriften.<sup>227</sup> Um die bisher verborgenen feinen Nuancen der sozialen und mentalen Konstrukte beziehungsweise die Handlungsmuster aus antiker Sicht hinter der *gravitas* aufzudecken, bietet es sich daher an, einen Blick auf die *Facta et dicta memorabilia* des Valerius Maximus zu werfen.

Über die Person Valerius Maximus weiß man nur wenig. Er schrieb die *Facta et dicta memorabilia* während der Regierungszeit des Tiberius, vermutlich ab dem Jahre 27 n. Chr. und vollendete das Gesamtwerk in den dreißiger Jahren des ersten Jahrhunderts. Clive SKIDMORE glaubt, Valerius Maximus der *gens* der Valerii Messalae zuordnen zu

---

<sup>226</sup> Der Behandlung des Valerius Maximus liegt in dieser Arbeit die Textedition des lateinischen Textes von BRISCOE 1998 zugrunde. Aufgrund des Mangels an einer deutschen Übersetzung aller Bücher wurde die englische Übersetzung von SHAKLETON BAILEY erschienen in der Loeb Classical Library zu Rate gezogen und mit Edition von BRISCOE abgeglichen.

<sup>227</sup> A. WEILEDER, Valerius Maximus. Spiegel kaiserlicher Selbstdarstellung, München 1998, S. 9.

können, wobei er sich auf die *Praefatio* des Buches V, Kapitel 5 stützt, in der er autobiographische Züge eines in der politischen Welt erfolglosen Patriziers erkennen möchte, der sein Leben und Wirken aufgrund seiner eigenen Erfolglosigkeit in der Politik dem literarischen Wirken widmet.<sup>228</sup> Andreas WEILEDER spricht sich gegen eine Abstammung des Valerius Maximus aus der genannten *gens* aus, indem er verdeutlicht, dass Valerius Maximus sich selbst in der Vorrede seines Werkes als *mea parviatas* bezeichnet, einer Formulierung, der sich ein Mitglied einer großen patrizischen *gens* sicher nicht bedient hätte.<sup>229</sup> Der Verweis WEILEDERS, dass Valerius Maximus keines der *exempla* in besonderer Weise hervorhebt, die Taten der Valerii behandeln, spricht doch sehr gegen eine vermutete Abstammung aus dem bekannten valerischen Geschlecht. Zu der Aussparung eines lobenden Verweises auf den eigenen Stammbaum, der allein genommen zwar noch kein hinreichender Indikator ist, um dem Autor die Zugehörigkeit zur *gens* Valeria zweifelsfrei abzusprechen, betont WEILEDER weiter, dass Valerius Maximus zwar sehr subtil, aber häufig eine für Aufsteiger übliche Sprache verwendet und sich dafür ausspricht, dass sozialer Aufstieg allein aufgrund von Leistung und nicht auf Basis der Abstammung geschehen sollte.<sup>230</sup> Was bei WEILEDER aus heutiger Sicht sehr progressiv klingen mag, ist von Valerius Maximus aber deutlich weniger emanzipiert gemeint, als es auf den ersten Blick anmutet. Es geht nämlich vornehmlich um die Einhaltung bestimmter, allgemein bekannter traditioneller Praktiken und Handlungsmuster inklusive einer der eigenen Position angemessenen Lebensführung nach der römischen Vorstellung. Hier findet also ein Wunsch Ausdruck, der absolut typisch für die frühe Kaiserzeit ist und der sich ganz logisch durch die Nachwirkungen des Sittenverfalldiskurses in der späten Republik ergeben hat.

Die *Facta et dicta memorabilia* müssen in die Kategorie einer halb-historischen *exempla*-Sammlung für die rhetorisch-politische und moralische Bildung eingeordnet werden. In neun Büchern werden innerhalb geschlossener Kapitel die großen Themenfelder Religion (Buch I), politische Institutionen (Buch II), *virtutes* (Bücher III bis VI) und Ergänzungen (Bücher VII bis IX), ebenfalls noch einmal unterteilt in

---

<sup>228</sup> C. SKIDMORE, *Practical Ethics for the Roman Gentlemen. The Work of Valerius Maximus*, Exeter 1996, S. XV, 114ff.; Val. Max. 4,5,Praef.

<sup>229</sup> WEILEDER 1998, S. 26 Anm. 123.

<sup>230</sup> WEILEDER 1998, S. 26 mit Anm. 123. Er verweist u. a. auf: A. ALFÖLDI, *Die monarchische Repräsentation im römischen Kaiserreich*, Darmstadt 1980, S. 45; W. BLOOMER, *Valerius Maximus and the Rhetoric of the New Nobility*, London 1992, S. 56f.; J.P. BALDSON, *Romans and Aliens*, London 1979, S. 20f.

einzelne thematische Aspekte, behandelt; jedes Unterkapitel gliedert sich zudem in römische und auswärtige Beispiele.<sup>231</sup> Im Laufe des wissenschaftlichen Diskurses der Postmoderne ist Valerius Maximus zunehmend in Vergessenheit geraten und wurde häufig lediglich auf einen reichen Quellen-Fundus reduziert.<sup>232</sup> Allerdings gibt es auch vereinzelt Bemühungen, die Valerius-Maximus-Forschung aufleben zu lassen.<sup>233</sup> Innerhalb der bisherigen wissenschaftlichen Beschäftigung mit Valerius Maximus lassen sich nach Ute LUCARELLI ab dem späten 19. Jahrhundert drei Phasen der Forschungen zu Valerius Maximus ablesen.<sup>234</sup> Erstens die philologische Phase, die sich hauptsächlich auf die stilistische Untersuchung des Werkes beschränkte.<sup>235</sup> Dann die systematische Phase ab den 70er bzw. 80er Jahren des 20. Jahrhunderts mit der Infragestellung der Reduzierung des Werkes auf ein schlichtes Handbuch für Rhetoren. Ebenfalls konzentrierte sich die Forschung dieser Phase auf die Suche nach den erzieherischen Komponenten und moralischen Intentionen der *exempla*.<sup>236</sup> Allerdings gehört in diese Phase auch die Herabsetzung des Werkes zu dem besagten Quellen-Fundus für die althistorische Forschung inklusive des Resultats, dass man glaubte, einzelne Thesen durch eine Auswahl der zahlreichen – teils unhinterfragt übernommenen – Beispiele belegen zu können.<sup>237</sup> Entgegen der im Diskurs oft thematisierten mangelnden

---

<sup>231</sup> Vgl. U. LUCARELLI, *Exemplarische Vergangenheit. Valerius Maximus und die Konstruktion des sozialen Raumes in der frühen Kaiserzeit*, Göttingen 2007, S. 16 inkl. Anm. 18 mit dem Verweis auf Anm. 138 über das Fehlen externer *exempla* in einigen wenigen Kapiteln z. B. Val. Max. 5,8, was sie mit Verweisen auf Gai. inst. 1,55 und Dion. Hal. ant. 2,26,1ff. damit begründet, „dass Valerius die hier [gemeint ist Kapitel 5,8] illustrierte Strenge und ihre weitreichenden, in der *patria potestas* begründeten Handlungsmöglichkeiten als spezifisch römisch betrachtet.“

<sup>232</sup> Dazu auch LUCARELLI 2007, S. 19.

<sup>233</sup> So beispielsweise die Tagung *Valerius Maximus - 25 Years after Bloomer* (Oktober 2017 in Kapstadt, Südafrika). WEILEDER beschrieb Valerius Maximus gegen Ende der 90er Jahre des vergangenen Jahrhunderts im Vorwort seiner Dissertationsschrift als im „Dornröschen-Schlaf“, WEILEDER 1998. Die Dissertationsschrift Ute LUCARELLIS handelt von den sozialen Strukturen bei Valerius Maximus, LUCARELLI 2007.

<sup>234</sup> LUCARELLI 2007, S. 18-24. Dabei verzichtet auch LUCARELLI auf einen dezidierten Forschungsüberblick der Valerius-Forschung bis 1997, auf welchen diese Arbeit ebenfalls verzichten möchte und stattdessen auf die ausführlichen Überblicke u. a. bei WEILEDER 1998, S. 9-20 und BLOOMER 1992, S. 59ff. und für das 21. Jahrhundert nachdrücklich auf LUCARELLIS Dissertation verweisen möchte.

<sup>235</sup> So: B. KRIEGER, Dissertation, Berlin 1888 (non vidi; verwendet n. WEILEDER 1998); C. BOSCH, *Die Quellen des Valerius Maximus. Ein Beitrag zur Erforschung der Literatur der historischen Exempla*, Stuttgart 1929; A. KLOTZ, *Zur Literatur der Exempla und zur Epitoma Livii*, in: *Hermes* 44, 1909, S. 198-214; ders., *Studien zu Valerius Maximus und den Exempla*. Sitzungsberichte der Bayrischen Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Abteilung, 1942, Heft 5, München 1942; R. HELM, *Valerius Maximus, Seneca und die Exempelasammlung*, in: *Hermes* 74-2, 1939, S. 130-154. Verwiesen sei erneut auf den prägnanten Überblick WEILEDERS 1998, S. 10-13, der wiederum auf die ausgezeichneten Überblicke dieses Abschnitts der Forschung bei F. R. BLISS, *Valerius Maximus and his sources. A stylistic approach to the problem*, Chapel Hill 1951, S. 19-42; M. FLECK, *Untersuchungen zu den Exempla des Valerius Maximus*, Marburg - Lahn 1974, S. 7-21 und besonders nachdrücklich auf B. W. SINCLAIR, *Valerius Maximus and the Evolution of Silver Latin*, *Ann Arbor* 1980, S. 176-214 verweist.

<sup>236</sup> In dieser zweiten Phase sei besonders auf die Forschungen W. BLOOMERS verwiesen.

<sup>237</sup> Dazu LUCARELLI 2007, S. 19 Anm. 27 u. 28; BLOOMER 1992, S. 1f.

historischen Genauigkeit bei Valerius Maximus muss aber festgehalten werden, dass die tatsächliche Historizität der *exempla* nicht unbedingt gegeben sein muss, da ein lehrreiches *exemplum* weniger historische Abläufe und Zusammenhänge in den Vordergrund rücken möchte, als dass es ganz konkrete einzelne Ereignisse oder auch Bewährungsproben thematisiert, bei denen die Handlungen eines Individuums im Vordergrund stehen.<sup>238</sup> Auch wenn Valerius Maximus Aufzeichnungen an vielen Stellen nur als halb-historisch angesehen werden können und es für einige der berichteten Episoden keine weiteren Belege gibt, so vermittelt Valerius Maximus durch die für die römische Literatur übliche Erzählweise in lehrreichen *exempla* doch ein sehr anschauliches Bild römischer Mentalität und den Wunsch seiner Zeit nach der Rückkehr zu den alten Sitten und Werten. Er beschreibt auch dementsprechend kein reales gesellschaftliches Bild seiner eigenen Lebenswirklichkeit, sondern er versucht anhand ausgewählter *exempla* vorwiegend aus dem republikanischen Rom und von außerhalb des Imperiums, verschiedene genuin alt-römische und als ideal angesehene, verstandene und nach dem moralischen Sittenverfall und dem Zusammenbruch der Republik ersehnte traditionelle Verhaltensweisen nach dem ciceronischen Leitsatz *docere, delectare, movere*, aufzudecken.<sup>239</sup> Die zeitliche Auswahl der Beispiele durch Valerius Maximus ist demnach durch die Intention des Werkes bedingt. Somit ist es wenig verwunderlich, dass der Autor lieber an längst vergangene ruhmreiche Taten erinnert und keine Beispiele seiner eigenen Zeit wählt. Des Weiteren muss zumindest en passant darauf verwiesen werden, dass Valerius Maximus für sein Werk hauptsächlich Quellen von Schriftstellern wie Cicero, Varro und Livius zu Rate zog.<sup>240</sup> Mit der letzten und dritten Phase der Valerius-Forschung, die ab 1998 mit Jean-Michel DAVIDS Sammelband<sup>241</sup> zu Werten und Erinnerungen in Rom begann, kam erstmals auch die Idee einer neueren Betrachtungsweise des Textes auf, die „die inhaltliche Analyse der *Facta et dicta memorabilia* als einer Quelle für das Selbst- und Vergangenheitsverständnis der frühkaiserzeitlichen Aristokratie konsequent mit Fragen

---

<sup>238</sup> Dazu auch K.-J. HÖLKESKAMP, *Exempla* und *mos maiorum*. Überlegungen zum kollektiven Gedächtnis der Nobilität, in: H.-J. GEHRKE - A. MÖLLER (Hgg.), *Vergangenheit und Lebenswelt. Soziale Kommunikation, Traditionsbildung und historisches Bewußtsein*, Tübingen 1996, S. 309.

<sup>239</sup> Cic. Brut. 276 – dasselbe Motiv des Valerius hält auch WEILEDER 1998, S. 21 fest.

<sup>240</sup> Vgl. WEILEDER 1998, S. 30. U. a. in Anm. 148 diskutiert WEILEDER mögliche Gründe für die Fokussierung auf die vornehmlich republikanischen Schriftsteller; so vermutet er, dass es in der Zeit des Valerius Maximus noch keine hoch geschätzten Schriftsteller des Kalibers eines Cicero gab - zumal eine Orientierung an der Zeitgeschichte der Intention seines Werkes zuwider gelaufen wäre.

<sup>241</sup> J.-M. DAVID, *Valeurs et mémoire à Rome. Valère Maxime ou la vertu recomposée*, Paris 1998.

der Komposition dieses Werkes zu verbinden“<sup>242</sup> in den Vordergrund der Forschung rückte und sich allmählich von stilistischen Untersuchungen und Kompilierungstheorien entfernte. So macht SKIDMORE deutlich, dass es sich bei den *Facta et dicta memorabilia* um eine speziell designte Zusammenstellung von Beispielen handele, die – so SKIDMORES Hinführung zu der Funktion des Werkes – einen ähnlichen Zweck wie die Sammlungen nicht thematisch oder überhaupt sortierter griechischer Aussprüche (*Chreiai*) und den meist nach Themen oder Personen sortierten Aussprüchen großer Griechen (*Apophthegmata*) habe. Die *Apophthegmata* haben ähnlich einem Nachschlagewerk vor allem die Bequemlichkeit ihrer Leser im Sinn, sodass der Leser sehr schnell und gezielt nach bestimmten Themenfeldern suchen kann.<sup>243</sup> An diesem Punkt ist zu beachten, dass SKIDMORE den Kompilierungs begriff zwar ebenfalls verwendet, dies aber entgegen früheren Forschungsarbeiten, die Valerius Maximus die gestalterische Tätigkeit eines Schriftstellers absprechen wollten, in keiner Weise abwertend geschieht.<sup>244</sup> Valerius Maximus organisierte sein Werk nicht nur in Kapiteln, Kategorien, inner- und außerrömische Beispiele, sondern sogar nach Personen innerhalb eines Themenkomplexes, was, wie auch SKIDMORE postuliert, heißen muss, dass Valerius’ Werk dafür geschaffen worden ist, im Zusammenhang gelesen zu werden und nicht schlicht als eine Sammlung von Einzelnachweisen.<sup>245</sup> Als einzige Gemeinsamkeit von Sammlungen dieser Art mit dem Werk von Valerius Maximus lässt sich vermuten, dass dem Verfasser besonders die Kürze und schnelle Verfügbarkeit für den Leser am Herzen lag, denn es geht darum, beschäftigten Männern von Rang<sup>246</sup>, die auf der Suche nach moralischer Anleitung sind, einen unkomplizierten Überblick über die gesamten wünschenswerten Handlungsweisen und Abläufe zu ermöglichen, die sie zu einer angemessenen Lebensführung anleiten.<sup>247</sup> Ähnlich wie SKIDMORE hält auch LUCARELLI früheren Kompilierungstheorien entgegen, dass das Werk des Valerius durch die bereits thematisierten „offensichtliche(n) Strukturierungsbemühungen sowie die *praefationes*, Überleitungen und Kommentare“ durchaus darauf ausgelegt gewesen sei, im

---

<sup>242</sup> LUCARELLI 2007, S. 22.

<sup>243</sup> Vgl. SKIDMORE 1996, S. 21, 35-8.

<sup>244</sup> Dazu Anmerkung 232 und 237 dieser Arbeit.

<sup>245</sup> SKIDMORE 1996, S. 43.

<sup>246</sup> Besonders vermutlich Männern von Rang, denen durch ihre Herkunft der traditionelle Habitus ihres neuen Umfelds fehlte.

<sup>247</sup> SKIDMORE 1996, S. 41.

Zusammenhang gelesen zu werden und sich erst im Kontext erschließt.<sup>248</sup> In Anlehnung an LUCARELLI und SKIDMORE sei darauf verwiesen, dass diese Arbeit das Werk des Valerius Maximus auch als ein zusammenhängendes Konstrukt anerkennt. Aus eben denselben Gründen, die auch LUCARELLI anspricht und die sich besonders in der folgenden Analyse der *graviter dicta aut facta* zeigen werden: Die einzelnen *exempla* werden von Valerius Maximus nämlich nicht losgelöst und zusammenhanglos erzählt, sondern sie enthalten Überleitungen, die die einzelnen Beispiele geschickt miteinander verweben. Aber auch die von SKIDMORE angesprochene unkomplizierte Möglichkeit, sich auf der Suche nach moralischer Anleitung schnell speziellen Teilaspekten zuwenden zu können, soll hier angewandt werden. Deswegen soll trotz der beeindruckend strukturierten Gesamtkomposition des Werkes an dieser Stelle die Möglichkeit genutzt werden, einen Teil des Gesamtwerkes – explizit das vierte Kapitel des sechsten Buches – künstlich aus der Gesamtkomposition herauszulösen, um der Auffassung von *gravitas* bei Valerius Maximus näher zu kommen, die aufgrund der Intention des Werkes einen differenzierten Zugang zu dem gewünschten römischen Verständnis der Tugend geben dürfte.

### 3.2.2 Charakterstärke – Charakterfestigkeit – Ehrgefühl – Verantwortungsbewusstsein

Auch DREXLER bespricht in seinem Beitrag zur *gravitas* die entsprechenden Stellen bei Valerius Maximus. Allerdings fasst er die Belege lediglich kurz zusammen und schließt mit den Worten, dass Valerius zu einer Zeit schrieb, in der Tugend mehr denn je geschätzt wurde, weil den Römern bewusst wurde, dass sie diese Eigenschaften verloren hatten.<sup>249</sup> LIND spricht für die Jahrzehnte vor dem endgültigen Zerfall der Republik ebenfalls von einer Entleerung der Begriffe, die Tugenden bezeichneten.<sup>250</sup> Umso gewinnbringender dürfte es daher für das Verständnis für das Konzept *gravitas*

---

<sup>248</sup> LUCARELLI 2007, S. 20. An dieser Stelle verweist LUCARELLI neben SKIDMORE auf weitere Verfechter dieser Theorie: u. a. auf R. HONSTETTER, *Exemplum* zwischen Rhetorik und Literatur. Zur gattungsgeschichtlichen Sonderstellung von Valerius Maximus und Augustinus, Konstanz 1977; G. MASLAKOV, Valerius Maximus and Roman Historiography. A study of the *exempla* Tradition, in: ANRW II 32-1, 1984, S. 437-96 und BLOOMER. Weiter beschäftigt sich auch Nikolaus THURN zusammenfassend mit den Theorien HONSTETTERS und F. RÖMERS (F. RÖMER, Zum Aufbau der Exempelasammlung des Valerius Maximus, in: Wiener Studien, Vol. 103 1990, S. 99-107) in: N. THURN, Der Aufbau der Exempelasammlung des Valerius Maximus, in: Hermes 129.1, 2001, S. 79-94.

<sup>249</sup> DREXLER 1956, S. 304ff.

<sup>250</sup> L. R. LIND, Concept, Action, and Character: The Reasons for Rome's Greatness, in: TApA 103, 1972, S. 235-283 auf S. 245.

sein, sich anzuschauen, wie sie in der Vorstellung eines Mannes der frühen Kaiserzeit aussah.

Valerius' *gravitas*-Kapitel umfasst insgesamt sieben römische *exempla*, allerdings ist eines dieser Beispiele ein Gegenstück zu *gravitas*, in dem ein Verhalten thematisiert wird, welches nicht nachahmenswert ist, durch welches man folglich seine *gravitas* einbüßt – sofern man sie davor überhaupt besessen hat. Des Weiteren führt Valerius neben der Vorrede fünf nicht-römische *exempla* zu den *graviter dicta aut facta* an. Die sieben römischen Beispiele, die insgesamt die Taten und Aussprüche fünf römischer Männer beschreiben, sind in sich geschlossen und benötigen keine Überleitung beziehungsweise Verbindung über die einzelnen Abschnitte hinaus. Für die nicht-römischen *exempla* nutzt Valerius Maximus Überleitungen. Eine plausible Erklärung dafür dürfte sein, dass der Autor den Nutzen für seinen Adressaten, den römischen Mann von Rang, sichtbar machen wollte, um die Nennung nachahmenswerter Praktiken außerhalb der römischen Kultur zu rechtfertigen. Er schließt die römischen *exempla* mit dem schlechten Beispiel des Caesar-Mörders Brutus ab und leitet so über zu dem ersten nicht-römischen *exemplum*. Darin schildert er eine nicht ehrwürdige Tat eines anderen Brutus, nämlich des D. Brutus, im Jahre 136 v. Chr. und den charakterfesten Ausspruch<sup>251</sup> (*graviter dictum*) einer kleinen hispanischen Stadt in der Provinz Lusitania, Cinginnia. Der Ausspruch dieser kleinen nicht-römischen Stadt, dient Valerius Maximus als Beispiel ihrer *gravitas*: *ferrum sibi a maioribus quo urbem tuerentur, non aurum quo libertatem ab imperatore auaro emerent, relictum*.<sup>252</sup> Die Stelle ist in mehrerer Hinsicht bezeichnend, zum einen wird *gravitas* hier nur als Adverb in Verbindung mit *dictum* verwendet. Dem Titel des Abschnitts bei Valerius entsprechend, manifestiert sich die *gravitas* vornehmlich in den Aussprüchen der Akteure. Zum anderen wird D. Brutus in die Nähe des Caesar-Mörders M. Brutus<sup>253</sup> gerückt, der im vorigen *exemplum* mit dem offiziellen Wortlaut des Narrativs der frühen Kaiserzeit als *patriae parentis parricida*<sup>254</sup> bezeichnet wurde.<sup>255</sup> So wird implizit auch M. Brutus noch einmal deutlich in einen negativen Kontrast zu einem nicht-römischen Volk gestellt, welches mehr an natürlicher *gravitas* (*natura in haec gravitatis*) besitzt als

---

<sup>251</sup> SHAKELTON-BAILEY verwendet als mögliche Übersetzung für *graviter* entgegen dieser Arbeit das Wörtchen *pithy* (zu Deutsch am besten wiederzugeben mit kernig, prägnant).

<sup>252</sup> Val. Max. 6,4,ext. 1.

<sup>253</sup> Im Weiteren wird der Caesar-Mörder nur Brutus genannt.

<sup>254</sup> Val. Max. 6,4,5.

<sup>255</sup> Dazu WEILEDER 1998, S. 33.



ein geborener Römer, in diesem Falle D. Brutus. An dieser Stelle lässt sich ein Beleg dafür finden, dass die *gravitas* entgegen der Habitus-Theorie auch naturgegeben sein kann – und so muss sich im Verlauf gefragt werden, ob sich natürliche *gravitas* folglich nur außerhalb eines Feldes entwickeln kann, in dem sie nicht ohnehin zum geforderten/wünschenswerten Verhaltenskodex gehört oder aber ob sich vielleicht auch innerhalb Roms Beispiele von natürlicher *gravitas* finden lassen.<sup>256</sup> So wird M. Brutus im vorigen *exemplum* nicht nur als Vatermörder, sondern auch gleich als Mörder seiner eigenen *virtutes* betitelt und ihm wird somit jegliche Moral genommen, die einen anständigen und guten römischen Bürger ausmacht. Zur unwiderruflichen Vernichtung seiner Tugenden, somit seiner Reputation und des durch den Sieg der Triumvirn Octavian, M. Antonius und Lepidus resultierenden Narrativs hat es nur einer einzigen schwerwiegenden Tat bedurft. Die von Brutus gemachte Äußerung „*fidenter*“, *inquit*, „*in aciem descendo: hodie enim aut recte erit aut nihil curabo*“<sup>257</sup> macht deutlich, dass er sich selbst vor dem Mord an Caesar nicht um das Wohl der Allgemeinheit kümmerte, sondern besonders darauf konzentriert war, seinen eigenen Vorteil zu wahren.<sup>258</sup> Brutus wird so noch schärfer in einen Kontrast zu den Männern aus den anderen *exempla* gestellt, da eine Gemeinsamkeit, die *gravitas* in der Vorstellung des Valerius Maximus in allen vier vorausgegangenen Beispielen ausmacht, ist, dass sie stark an Entscheidungen einzelner Personen hängt, die ihre persönlichen Ambitionen hinter dem Wohl Roms anstellen oder die die ganze Würde Roms stellvertretend außerhalb des *pomeriums* durch ihr ehrwürdiges Auftreten repräsentieren. Begründet durch die Überleitung *cuius mentio mihi subicit quod aduersus D. Brutum in Hispania*<sup>259</sup> liegt die Vermutung nahe, dass Valerius mit dem Beispiel des D. Brutus diesen zwar deutlich diskreditiert, aber die eigentliche Motivation hinter diesem Beispiel dazu dient, aufzuzeigen, dass allein der Name Brutus weitere negative Assoziationen evoziert.

Nachdem betrachtet wurde, was *gravitas* nicht ist, beziehungsweise wem sie abgesprochen wurde, soll sich der Blick auf die Auswahl der Männer richten, deren Handlungsweisen oder Aussprüchen Valerius Maximus *gravitas* zugesteht. *Exempla*, die

---

<sup>256</sup> Die *patria potestas* beispielsweise wird als so römisch erachtet, dass sich für sie kein Kapitel mit außerrömischen *exempla* bei Valerius Maximus finden lässt. Siehe auch Anm. 231 dieser Arbeit; LUCARELLI 2007, S. 105f. sieht in der Episode einen Beleg für die Natur als beste Lehrmeisterin und den Beleg, das wahre Tugend nicht gemacht, sondern geboren wird.

<sup>257</sup> Val. Max 6,4,5.

<sup>258</sup> Etwas anders als Valerius Maximus schildert Plutarch die Begebenheit in Plut. Brut. 40. Hier sieht sich Brutus in seinem Ausspruch klar als aufopferungsvoller Retter Roms durch die Ermordung Caesars.

<sup>259</sup> Val. Max. 6,4,ext. 1.

sich exklusiv auf die Physis/körperliche Haltung einer Person berufen, werden in diesem Teil der *Facta et dicta memorabilia* kaum behandelt. Eine Ausnahme ist das Beispiel des Manlius Torquatus<sup>260</sup>, der mit der Entschuldigung eines Augenleidens auf den ihm durch Wahl angebotenen Konsulposten verzichtet.<sup>261</sup> Valerius Maximus nennt in einer Passivkonstruktion die *gravitas* des Manlius im Nominativ und rückt den Gegenstand der Betrachtung damit in das Zentrum des Geschehens (*Manlii gravitas*). Dieser *gravitas* wird durch den Ausspruch „*nam si me gerere eum coegeritis, nec ego mores uestros ferre nec vos meum imperium perpeti poteritis*“<sup>262</sup> des Manlius Torquatus Ausdruck verliehen. Auch Livius greift in seiner römischen Geschichte diese Episode auf – weitaus ausführlicher als es Valerius Maximus tut.<sup>263</sup> Bei Livius wird deutlicher, warum Manlius sich mit einem Augenleiden entschuldigt. Manlius schlägt das Amt weniger aus, weil er glaubt sein körperliches Defizit sei des Amtes nicht würdig, sondern aufgrund der ganz konkreten Auswirkungen des Defizits, welches auch im metaphorischen Sinne bezeichnend ist. Seine Augen sind so schlecht, dass er auf das Urteil eines anderen Mannes angewiesen wäre, dem er voll und ganz vertrauen müsste. Daraus resultiert unweigerlich ein Unvermögen, Entscheidungen nicht vollkommen nach eigenem Ermessen treffen zu können, sondern abhängig von einer zweiten, nicht gewählten (!) Person zu sein. Diese Abhängigkeit ist des Amtes in Manlius' Augen nicht würdig. Weiter erfolgt die Ablehnung des Amtes in einem direkten Vorwurf an die Wählerschaft der ersten Abteilung, die Manlius trotz seiner Unfähigkeit sehen zu können, im höchsten Amte Roms sehen wollte. Die Ablehnung des Akteurs in der Fassung von Livius hat zur Folge, dass die Wähler Manlius aufgrund seiner Haltung unbedingt erneut als ihren Konsul haben möchten. An dieser Stelle spricht Manlius dann eine nachdrücklichere Ablehnung aus, welche bei Valerius als *graviter dictum* bezeichnet wird, in dem Manlius sich konkret auf die kollektiven *mores* bezieht: *Neque ego vestros mores consul ferre potero neque vos imperium meum*.<sup>264</sup> In dieser Ablehnung ist auch das Wissen um seine eigene moralische Überlegenheit gegenüber gewöhnlichen Bürgern zu erkennen. In Verbindung mit der *gravitas* des Manlius nennt Valerius Maximus seine „schwere Stimme“ (*ponderosa vox*) und die *graves fasces*.<sup>265</sup>

---

<sup>260</sup> Konsul in den Jahren 235 und 224 v. Chr.; Val. Max. 6,4,1b.

<sup>261</sup> Val. Max. 6,4,1b.

<sup>262</sup> Val. Max. 6,4,1b.

<sup>263</sup> Liv. 26,22,2-9.

<sup>264</sup> Liv. 26,22,9.

<sup>265</sup> Zu den *fasces* siehe Kapitel 5.2.2 dieser Arbeit.

*Graves* wird hier in Bezug auf die sichtbare magistratische Machtdemonstration durch die Liktores genannt, die mit den *fasces* vor dem Amtsträger schreiten. Hier zeigt sich die *gravitas* also auch in den allgemein anerkannten Statussymbolen auf der physischen Ebene. Und auch die Art und Weise der Stimme beschreibt der Autor hier mit der zur *gravitas* synonymen Verwendung des Adjektivs von *pondus*, das die Masse und das Volumen näher definiert.

Valerius Maximus widmet demselben Manlius gleich ein weiteres Beispiel<sup>266</sup>, allerdings bringt er hier die Verwandtschaftsverhältnisse der Manlii und die Aspekte des erzählten Ereignisses durcheinander.<sup>267</sup> Betrachtet man aber die vergleichbare Stelle bei Livius<sup>268</sup>, so stellt man fest, dass es auch in dem *exemplum*, das nach der Niederlage bei Cannae ein düsteres Bild für die Zukunft Roms zeichnet, in der aufgrund der vielen durch den Krieg freigewordenen Plätze den *socii* Zugang zum Senat gestattet werden soll und einige sogar Zugang zum Konsulat für die Bündner fordern<sup>269</sup>, um denselben Manlius, nämlich T. Manlius Torquatus, Konsul 235 und 224 v. Chr., geht. Allerdings ist es hier nicht Manlius Torquatus, der wie in Valerius Version jedem der *socii*, den er im Senat sieht, mit dem Tode droht, sondern Manlius Torquatus erinnert in dieser Version an einen der berühmtesten der Manlii, T. Manlius Imperiosus Torquatus<sup>270</sup>, der dies bereits im Jahr 340 v. Chr., als die Latiner erstmals Zugang zum Senat forderten, getan haben soll. Ob Valerius Maximus an dieser Stelle unwissentlich zwei ähnliche Ereignisse miteinander verbindet oder aber ob er durch eine kleine, aber im Vergleich auffällige Änderung dem erzählten *exemplum* noch mehr an Gewicht verleihen will, da ihm die Erinnerung an den Ausspruch eines Vorfahren nicht prägnant genug erschien, kann nicht beantwortet werden. Allerdings ist in beiden Situationen die Wirkung ähnlich, der Zugang zum Senat wird als exklusiv römisches Recht auf dieselbe Art und Weise geschützt. Manlius bringt an dieser Stelle in beiden Versionen nicht nur Rom den Kampfgeist zurück, sondern schützt die Autorität des Senats als höchstes Entscheidungsgremium des *populus romanus*. Auffällig ist, dass weder Valerius noch Livius an diesen Stellen *gravitas* ein einziges Mal ausdrücklich erwähnen.

---

<sup>266</sup> Val. Max. 6,4,1a.

<sup>267</sup> Übersetzung SHAKLETON BAILEY, Anm. 1 und 2.

<sup>268</sup> Liv. 23,22,1-9.

<sup>269</sup> In der Livius' Version wird die Forderung für den Zugang zum Konsulat nicht erwähnt, allerdings wäre die logische Konsequenz der Erlaubnis der *socii* Senatorenposten zu bekleiden, dass eine Wahl zum Konsul in greifbare Nähe rücken könnte.

<sup>270</sup> Cic. Sull. 32; gemeint ist der dreimalige Dictator (353, 349, 320 v. Chr.) und Konsul (347, 344, 340 v. Chr.), dem die Linie der Torquati zudem ihren Beinamen verdankt: Liv. 6,42,5f.; Liv. 7,9,8-10; 14.

Offensichtlich muss dieses Beispiel oder die Assoziation mit der Person Manlius Torquatus für den antiken Leser als bedeutend zu erkennen gewesen sein. Tassilo SCHMITT weist in seinem DNP-Eintrag zu Manlius Torquatus darauf hin, dass Torquatus in der Überlieferung als Exempel nicht mehr zeitgemäßer Strenge gelte.<sup>271</sup> Dies mag vielleicht zutreffen für die älteren Quellen, derer sich Valerius bedient haben muss, jedoch darf in Anbetracht der Intention des Werkes des Valerius Maximus davon ausgegangen werden, dass in der frühen Kaiserzeit eben genau diese alte Strenge und Rückbesinnung auf die traditionellen Werte wieder wünschenswert gewesen ist. Anders ließe sich die positive Bewertung des Manlius durch Valerius auch gar nicht erklären. Das nächste *exemplum* hilft nachzuvollziehen, an welchen Orten sich *gravitas* primär manifestiert: nämlich im Senat oder der *contio*.<sup>272</sup> Durch das Belassen der *gravitas* im Nominativ im Gegensatz zu dem Akteur, Scipio Aemilianus<sup>273</sup>, wird die Tugend wie in dem *exemplum* zuvor deutlich in den Mittelpunkt des Geschehens gerückt. Dass Valerius Maximus hier sogar selbst mit *nihilio segnior* aktiv wertet, verdeutlicht diese Wirkung. Die dem Scipio Aemilianus zugesprochene *gravitas*, der hier in Kontrast zu seinem *ut nobilem ita enervis vitae*<sup>274</sup> als unwürdig befundenen Censorkollegen, Mummius<sup>275</sup>, gesetzt wird, zeigt sich in einem Ausspruch, der seiner persönlichen Unterordnung unter den Willen des Volkes Ausdruck verleiht: *se ex maiestate rei publicae omnia gesturum, si sibi cives vel dedissent collegam vel non dedissent*. Auch Mummius war zu seinen Lebzeiten politisch nicht unbedeutend und ging selbst als Eroberer Korinths in die Annalen ein, die beiden Männer waren also ebenbürtig, was ihre militärischen Erfolge für Rom anbelangte. Im Kontrast unterstreicht dies aber noch einmal die außergewöhnliche *gravitas* des Scipio Aemilianus im Gegensatz zu einem ebenfalls erfolgreichen Mitstreiter. Cassius Dio wird später über die Censur der beiden schreiben, dass Mummius freundlicher gewesen sei als sein Amtskollege und somit ein Gegengewicht zu den durch Cassius Dio sehr streng bewerteten Amtshandlungen des

---

<sup>271</sup> T. SCHMITT, DNP, Bd. 7, s. v. Manlius [I,19], Sp. 826.

<sup>272</sup> Val. Max. 6,4,2a.

<sup>273</sup> Gemeint ist der zweite leibliche Sohn des L. Aemilius Paullus, der durch P. Cornelius Scipio, den ältesten Sohn von Scipio Africanus, adoptiert wird und nach der auf ihn zurückgehenden Zerstörung Karthagos ebenfalls den Ehrennamen Africanus erhielt. Censor war Scipio Aemilianus im Jahr 142/1 v. Chr.

<sup>274</sup> Siehe Kommentar BRISCOE 1998; mögliche Einfügungen nach *nobilem* wären *<imperatorem>* so VOS oder *<ducem>* so SHAKLETON BAILEY. Der Verweis auf die edle Herkunft des Mummius bei BRISCOE genügt aber auch schon, um die beiden Censoren in einen deutlichen Kontrast zu setzen.

<sup>275</sup> Mummius selbst einzig wirklich politisch bedeutender Mann seiner *gens* durch die Eroberung Korinths 146 v. Chr. war römischer Senator und Feldherr, Konsul 146 v. Chr. und 142/1 v. Chr. gemeinsam mit Scipio Aemilianus Censor; Cass. Dio. fr. 76.

jüngeren Africanus gebildet habe.<sup>276</sup> Valerius Maximus rückt den Lebensstil des Mummius im Kontrast zu Scipio Aemilianus in den Mittelpunkt, der sich trotz des Amtskollegen nicht davon abhalten lässt, sein Amt ordnungsgemäß auszuführen. Man erkennt im Vergleich mit Cassius Dio, dass die echte altrömische *gravitas* zu späteren Zeiten auch als unbequem wahrgenommen wurde. Auch wenn Valerius Maximus hier an keiner Stelle genauer auf die Lebensführung des Mummius eingeht, außer dass im Vergleich seiner Person mit Scipio Aemilianus eine gewisse und deutlich mit Charakterschwäche assoziierte Nachgiebigkeit impliziert wird. A. E. ASTIN stellt die beiden gegensätzlichen Censoren einander gegenüber und es wird ersichtlich, dass Scipio Aemilianus, der charakterlich aufgrund seiner strikten Einhaltung des *mos maiorum* und seiner Unnachgiebigkeit<sup>277</sup>, Mummius als einen Dorn im Auge wahrgenommen haben muss. Geht man von dem einsetzenden Sittenverfall innerhalb Roms aus, mag es verständlich erscheinen, dass das Volk den milderen Mummius vorzog. Aus der späteren Perspektive des Valerius Maximus, scheint die negative Bewertung des Mummius klar, da er sich selbst nach der alten Strenge sehnt, die den Sittenverfall hätten aufhalten können.

Valerius führt noch ein weiteres Beispiel eines charakterfesten Ausspruchs desselben Scipio an, allerdings ist die Episode sonst nicht belegt.<sup>278</sup> Zunächst geht es auf einer oberflächlichen Betrachtungsebene um einen Ausspruch des jüngeren Africanus, der im Senat getätigt wird, als es zum Streit der beiden amtierenden Konsuln, Ser. Sulpicius Galba und L. Aurelius Cotta, kommt, wer von ihnen nach Spanien gegen Viriatus, den lusitanischen Bandenführer und jahrzehntelangen Gegner Roms, ziehen sollte. Der jüngere Africanus beendet den Streit des Senats darüber, indem er darauf hinweist, dass niemand der beiden gehen sollte, da der eine zu gierig, der andere zu arm sei und beides Umstände seien, die nicht mit uneingeschränkter Macht auszuzeichnen seien. Eine Aussage, die klar und unmissverständlich ein Zeugnis über die Würdigkeit beider Konsuln enthält. Trotz der persönlichen Feindschaft, die zwischen Aemilianus leiblichem Vater L. Aemilius Paullus und Ser. Sulpicius Galba bestand, behält Aemilianus das Wohl Roms im Auge und macht seine Entscheidung daran fest, was für

---

<sup>276</sup> Cass. Dio. fr. 76; Cassius Dio beschreibt die Integrität, eben das, was wir im Lateinischen als *gravitas* erkennen würden, im Griechischen mit dem Superlativ *σωφρονέστατον* von *σώφρων*. Dazu siehe das vorherige Kapitel 3.1 – speziell 3.1.1, 3.1.4 und 3.1.5 – dieser Arbeit.

<sup>277</sup> Dazu mehr in Kapitel 3.3.1b; weiter: A. E. ASTIN, *Scipio Aemilianus*, Oxford 1967, S. 97-124.

<sup>278</sup> Val. Max. 6,4,2b. Siehe auch Anm. 4 bei SHAKLETON BAILEY.

Rom das Beste ist. Diese nicht anderweitig belegte Episode muss sich im Jahre 144 v. Chr. vor dem erfolgreichen Feldzug von Q. Fabius Maximus Aemilianus<sup>279</sup> gegen Viriatus abgespielt haben, also bevor Scipio Aemilianus und Mummius Censoren wurden. Der Inhalt seiner Aussage macht deutlich, dass die Römer erwarteten, dass ihre Magistrate unbestechlich seien. Als nächstes muss die Gesamtsituation betrachtet werden: Der ganze Senat ist sich uneins, welcher der Konsuln die bessere Wahl für einen Zug gegen Viriatus sei, bis Scipio Aemilianus das Wort ergreift. Die eigentliche und nicht sicher zu beantwortende Frage lautet daher, ob es bei Valerius Maximus nun tatsächlich das Gewicht der Aussage des jüngeren Africanus ist, welches den Streit im Senat beendet oder aber, ob es eher das Gewicht der Person ist, die diese Aussage trifft: Scipio Aemilianus, der Zerstörer Karthagos. Diese Frage liefert dem kundigen Leser allerdings einen plausiblen Grund für die Auswahl des sonst nirgends belegten *exemplums*. Ob sich diese Episode nun so abgespielt hat oder nicht, die moralisch-erzieherische Komponente der Erzählung lehrt den Leser die Vorstellung der Unbestechlichkeit von Amtsträgern, aber auch die Außenwirkung eines einzelnen Individuums wird deutlich in den Vordergrund gesetzt und unterstreicht so die Ernsthaftigkeit des im vorherigen Beispiel eingeführten Akteurs.

Auch das außerordentliche Beispiel des Popillius, der in Syrien in seiner Person stellvertretend die ganze Autorität Roms verkörpert und so den syrischen König Antiochus einschüchtert<sup>280</sup>, zeigt die Ernsthaftigkeit einer einzelnen Person auf gleich mehreren hellegouarc'schen Ebenen der Definition von *gravitas*. Popillius akzeptiert Antiochus' freundschaftliche Geste des Händereichens erst, nachdem der syrische König dem römischen Senat, in Person des Popillius, die ihm schuldige Antwort auf die Aufforderung gegeben hat, seine Streitigkeiten mit Ägypten zu beenden. Dieser Abschnitt ist auf sprachlicher und inhaltlicher Ebene interessant: Neben der Nennung der *gravitas* im Nominativ nimmt diese *gravitas* auch symbolische Dimensionen an, wenn Popillius dem syrischen König den Handschlag verwehrt und ihm stattdessen die Forderungen des Senats überreicht (*[...] sed tabellas senatus consultum continentis tradidit*).<sup>281</sup> Im Auftrag Roms verhält sich Popillius als Vertreter der Autorität des Senats und nicht als Privatmann, der nur aus Eigennutz Wert darauflegen könnte, ein

---

<sup>279</sup> Q. Fabius Maximus Aemilianus war der leibliche Bruder des Scipio Aemilianus.

<sup>280</sup> Val. Max. 6,4,3.

<sup>281</sup> Val. Max. 6,4,3.

freundschaftliches Verhältnis mit dem König, der Krieg gegen den römischen Bündner Ägypten führt, zu demonstrieren. Die erste Gefühlsregung von Popillius auf die Aussage des Antiochus, er müsse sich erst mit seinen Freunden abstimmen, bevor er Rom eine Antwort geben könne, wird als empört (*indignatus*) beschrieben. SHAKLETON-BAILEYS Übersetzung mit *angry* ist hier irreführend, da Empörung im römischen Wertekanon eine durchaus beherrschtere und somit angemessenere Reaktion darstellen würde, die in diesem Zusammenhang deutlich wahrscheinlicher ist als Ärger, der mit einer unwürdigen Rage assoziiert werden könnte – eine Schwäche, die man gerade einem Träger von *gravitas* nicht unterstellen sollte. Valerius betont aber, dass Popillius auch nicht empört oder verärgert darüber ist, dass er selbst warten solle, sondern darüber, dass Rom damit getröstet werden solle. Die nächste öffentlich sichtbare Demonstration seiner *gravitas* ist das Ziehen eines Kreises im Sand um Antiochus. Der König dürfe den Kreis nicht verlassen, ehe er dem Senat nicht eine Antwort gegeben habe. Valerius kommentiert diese Handlung des Popillius mit den Worten *non legatum locutum, sed ipsam curiam ante oculos positam crederes*.<sup>282</sup> An dieser Stelle ist es nötig, darauf zu verweisen, dass Popillius nicht als ein Privatmann agiert, sondern sichtbar vor aller Augen den Senat verkörpert. Dem Senat kann sich letztlich auch König Antiochus nicht verweigern, weswegen er zustimmt, Ptolemaios nicht weiter zu belästigen. Dann reicht auch Popillius Antiochus die Hand. Valerius schaltet sich hier erneut in die Episode ein und kommentiert: *quam efficax est animi sermonisque abscisa gravitas!* Neben der sichtbaren symbolischen Wirkung seiner Handlung demonstriert Popillius hier durch seine Rolle als Legat, seinen kurzen Ausspruch und sein besonnenes, überlegtes Reagieren auf die Beleidigung Roms seine *gravitas* auf der intellektuellen und der moralischen Ebene. An dieser Stelle sehen wir *gravitas* tatsächlich einmal in allen von HELLEGOUARC'H geschilderten Formen.<sup>283</sup> Interessanterweise wird in derselben Episode bei Velleius Paterculus, der die Personen vertauscht und die Episode M. Popillius, dem in Ungnade gefallenen Bruder C. Popillius', zuschreibt, nicht *gravitas*, sondern *constantia* zum Thema.<sup>284</sup>

---

<sup>282</sup> Val. Max. 6,4,3.

<sup>283</sup> Zu den drei Ebenen und der *gravitas* als römischer Tugend sei auf das vorherige Kapitel 3.1 mit der Definition von *gravitas* verwiesen.

<sup>284</sup> Vell. 1,10,1-2; zum Verhältnis von *gravitas* und *constantia* siehe das Kapitel 3.1.4 dieser Arbeit.

Ebenfalls auf allen hellegouarc'schen Ebenen zeigt sich *gravitas* im letzten römischen Beispiel<sup>285</sup>, welches Valerius Maximus vor dem Wendepunkt zum schlechten Beispiel des Brutus behandelt. Es geht um mehrere Beweise der Charakterfestigkeit des P. Rutilius, der die unangebrachte Bitte (*iniustae rogationi*) eines Freundes mit der Begründung, er könne nichts Unehrenhaftes tun, ablehnt. Was genau der Freund von Rutilius verlangt, definiert der Autor nicht näher. Darauf fragt sein Freund mit größter Empörung (*summam indignationem*), was ihm die Freundschaft nütze, wenn Rutilius nicht täte, um was er ihn gebeten hat. Empörung, die hier im Gegensatz zu der Verwendung von *indignatus* in Bezug auf Popillius sehr gut in das Konzept der Unbeherrschtheit und des unwürdigen Verhaltens im Kontrast zu Rutilius würdevollem Verhalten stünde. Rutilius antwortet dem vermeintlichen Freund daraufhin, was ihm denn seine Freundschaft nütze, wenn er dafür etwas Unehrenhaftes (*inhoneste*) tun müsse. Diese kurze Episode dient Valerius Maximus allerdings nur als Einleitung, wenn er darauf verweist, dass Rutilius' Handlungen nicht weniger konsequent waren als der Ausdruck von Charakterstärke und Prinzipientreue, die sich in seinem Ausspruch manifestieren. Auf der physischen Ebene zeigt sich diese Ernsthaftigkeit, als Rutilius während der Ständekämpfe vor Gericht steht und weder schäbige Kleidung anlegt, noch seine Amts- und Würdenzeichen ablegt, was Valerius folgendermaßen kommentiert: *effecitque ut periculum non impedimentum gravitatis eius esset, sed experimentum.*<sup>286</sup> Hier wird sehr deutlich, dass wahre *gravitas* in ihrer reinen und damit verinnerlichten Form nicht einfach abgelegt werden kann, wenn es die Umstände und der eigene Vorteil gebieten<sup>287</sup>, da sie in diesem Idealfall fest im Habitus des Akteurs verankert sein sollte. *Gravitas* muss sich in ihrer reinen Form also vor allen Dingen in der Konsistenz aller zusammenkommenden Faktoren (Inhalt des Gesagten, Art und Weise zu sprechen, Kleidung, Auftreten, innerer Grundhaltung beispielsweise und allen voran, die eigenen Bedürfnisse denen des Gemeinwesens unterzuordnen) wiederfinden lassen. Die Konsistenz einer solch wünschenswerten Haltung führt Valerius Maximus auch gleich noch ein zweites Mal auf der moralischen Ebene an, indem er darauf verweist, dass selbst, als Sulla siegte und Rutilius aus seinem Exil hätte zurückkehren können, er dies

---

<sup>285</sup> Val. Max. 6,4,4.

<sup>286</sup> Val. Max. 6,4,4 und siehe Kapitel 5.1.4a zur *mutatio vestis* innerhalb dieser Arbeit.

<sup>287</sup> Hier sei schon einmal angedeutet, dass es offensichtlich möglich ist und man sich in Rom auch dessen bewusst ist, dass man aufgrund seines Aussehens/Auftretens Vorteile gewinnen kann und sich durch Kleider mit entsprechendem Effekt inszenieren kann. Mehr dazu in Kapitel 5.1.4c dieser Arbeit.



aus Sorge, *adversus leges* zu handeln, nicht tat.<sup>288</sup> Valerius betont an dieser Stelle weiter, dass es bei ehrenvollen Beinamen besonders um tatsächliche Verdienste und gutes Verhalten gehen sollte. Dem verleiht er in einem sehr deutlichen sprachlichen Kontrast zu Sulla Ausdruck: *quapropter felicitatis cognomen iustius quis moribus grauiissimi uiri quam impotentis armis adsignauerit; quod quidem Sulla rapuit, Rutilius meruit.*<sup>289</sup> Tatsächlich wiegt nach dieser Ansicht eine ehrenvolle, charakterfeste Haltung, *gravitas*, deutlich stärker und mächtiger als Macht durch Waffen zu erzwingen, die Valerius im Kontrast als *impotentis* bezeichnet.

Allen römischen Beispielen ist in erster Linie gemein, dass sich *gravitas* besonders dann ausdrückt, wenn sich ein Akteur im Feld hinter dem Allgemeinwohl einordnet, was ein gewisses Gefühl von Verantwortungsbewusstsein beziehungsweise ein Wissen um das Funktionieren des Systems und die eigene Rolle innerhalb dieses Feldes voraussetzt. Dem Thema des Kapitels entsprechend drückt sich *gravitas* bei Valerius Maximus in den meisten Fällen über die Aussprüche der behandelten Persönlichkeiten aus. Aber auch die innere Haltung, die bei HELLEGOUARC'H als moralische Form bezeichnet wird, scheint in allen Beispielen durch und erhält ihre Form in dem, was gesagt wird. Die physische Komponente kommt bei Valerius etwas kurz. Auch außerrömisch stehen besonders die Formen der moralischen und intellektuellen *gravitas* im Blick des Valerius. So fokussiert er sich neben dem Beispiel der ganz natürlich vorkommenden *gravitas* bei den Bewohnern Cinginnias auf die Charakterfestigkeit/-stärke und Ehrgefühl ausdrückenden Aussagen von bekannten Einzelpersonen wie Sokrates und Alexander dem Großen und das für ihre Disziplin bekannte Volk der Spartiaten.

Die beiden *exempla* zu den Spartiaten sind geschickt in den Gesamtkontext eingewoben. Das erste Beispiel schließt an die Ausführungen zu Alexander dem Großen an und leitet zu der Reaktion der spartanischen Gesandten auf eine Forderung Philipps über.<sup>290</sup> Denn die Spartiaten wollten lieber sterben als auf Forderungen einzugehen, die schlimmer sein könnten als der Tod. In diesem Beispiel wird *gravius* nur für das Maß der Forderungen benutzt<sup>291</sup>, kann also nicht wirklich im Sinne der Tugend verstanden

---

<sup>288</sup> FLAIG thematisiert im Zusammenhang mit seinem Exil die Persönlichkeit und Inszenierung des Rutilius in: E. FLAIG, *Gescheiterte Bewährung. Warum Cicero im Exil nicht zum Intellektuellen wurde*, in: P. BURSCHEL - A. GALLUS - M. VÖLKE (Hgg.), *Intellektuelle im Exil*, Göttingen 2011, S. 19-35 auf S. 24ff.

<sup>289</sup> Val. Max. 6,4,4.

<sup>290</sup> Val. Max. 6,4,ext. 4.; auch Cicero behandelt dieses *exemplum*: Cic. de. orat. 1,231f.

<sup>291</sup> Val. Max. 6,4,ext. 4: „[...] *si quid morte grauius imperare perseueraret*, [...]“

werden. Um die wörtliche Nennung des Begriffs geht es hier aber nicht. Durch den Gesamtkontext des Kapitels ist klar, dass es um besonders erinnerungswürdiges Verhalten im Sinne der Tugend geht und die beschriebene Standhaftigkeit der Spartiaten, auch wenn es bedeutet, für die eigene Sache zu sterben, passt zur *gravitas*. Im nächsten *exemplum* wird ein namenloser Spartiat beschrieben, der sowohl von Geburt als auch durch seine Lebensführung (=Praxis) eines öffentlichen Amtes würdig ist. Trotz dieses Faktums wird er von seinen Mitbürgern nicht in ein angestrebtes Amt gewählt.<sup>292</sup> Ganz im Sinne der in der antiken Gesellschaft gewünschten Unterordnung der eigenen Ambitionen sagt eben dieser Spartiat, dass er sich darüber freue, dass sein Land bessere Männer als ihn für das Amt habe. Diese Aussage zeugt davon, dass der namenlose Spartiat seinen eigenen Wert durchaus kennt, das Wahlergebnis aber akzeptiert, indem er den Wählern und seinem Kontrahenten zugesteht, den besten Mann gewählt zu haben. In seinem Fall macht er aus einer Niederlage eine Ehre (*quo sermone repulsam honori adaequavit*).<sup>293</sup> Nicht weniger eindrucksvoll und mit derselben Charakterstärke zu benennen wie das erste spartanische *exemplum* ist das allgemein bekannte Beispiel des Prozesses um Sokrates. Valerius stellt fest, dass Sokrates das Leben ohne *gravitas* im Sinne von Prinzipientreue verachtet hätte. So weigert er sich, sich mit falschen Reden der Todesstrafe zu entziehen.<sup>294</sup> Bereits Sabine ANSELM hat am Beispiel von Cornelius Nepos herausgearbeitet, dass er die *exempla* der nicht-römischen Feldherren als „Folie“ verwendet habe, „um die eigene Wertorientierung der römischen Gesellschaft zu benutzen.“<sup>295</sup> Sie kommt weiter mit ihrer Analyse zu dem Ergebnis, dass Nepos mit dieser Intention die Beispiele nicht in ihrem eigenen kulturellen Kontext interpretiert, sondern sie vor dem Hintergrund der römischen Werte für die Römer behandelt<sup>296</sup> – ähnlich wie in den hier angeführten Beispielen dann auch Valerius Maximus.

Entgegen dem Beispiel des Sokrates, der spartanischen Einordnung in das System und dem ehrenvollen Zurückstellen der eigenen Bedürfnisse und Ambitionen – alles Aspekte, die unter moralische und intellektuelle *gravitas* fallen – ist das Beispiel von Alexander dem Großen nach dem bisherigen Verständnis von *gravitas*

---

<sup>292</sup> Um welches Amt es sich handelt, erwähnt Valerius Maximus nicht. Val. Max. 6,4,ext. 5.

<sup>293</sup> Val. Max. 6,4,ext. 5.

<sup>294</sup> Val. Max. 6,4,ext. 2: „*spiritum contempsit ne careret gravitate* [...]“

<sup>295</sup> S. ANSELM, Struktur und Transparenz. Eine literaturwissenschaftliche Analyse der Feldherrenviten des Cornelius Nepos, Stuttgart 2004, S. 163.

<sup>296</sup> ANSELM 2004, S. 163.

diskussionswürdig. Alexander habe vom persischen Großkönig einen Teil des persischen Reiches, dessen Tochter und eine Millionen Talente angeboten bekommen.<sup>297</sup> Sein General sagt, er würde an Alexanders Stelle, dieses Angebot annehmen und Alexander antwortet diesem mit dem, was Valerius als ‚*graviter dictum*‘ einordnet: „*et ego uterer, si Parmenion essem.*“<sup>298</sup> Im lateinischen Text schreibt Valerius Maximus an dieser Stelle allerdings nicht *graviter*, sondern verwendet dann offenbar synonym dazu das Adverb *nobiliter*.<sup>299</sup> Alexanders Beispiel zeugt davon, dass der Makedone um seinen außergewöhnlichen Wert und Erfolg weiß. Betrachten wir im Vergleich nun das im Zusammenhang mit dem Caesar-Mörder Brutus schon angesprochene schlechte *exemplum* des D. Brutus, der versucht hat, die Einwohner Cinginnias zu bestechen, damit sie sich Rom unterwerfen.<sup>300</sup> Alexander stellt hier keine Forderung an den persischen König, sondern dieser selbst kommt auf Alexander zu und bietet ihm den Handel an, den Alexander ablehnt. Diese Entscheidung trifft Alexander hier allerdings nicht aus Größenwahn, sondern offenbar in dem Bewusstsein außergewöhnlich zu sein. Er sieht sich selbst im Besitz einer Charakterstärke, die es ihm erlaubt, das durchaus verführerische Angebot eines leichteren Weges zur Eroberung des persischen Reiches abzulehnen. Eben diese Stelle – auch wenn sich Alexander tatsächlich über andere verdienstreiche Menschen erhebt – verleiht seiner Charakterstärke Ausdruck. Er ist unbestechlich, er möchte seine Erfolge selbst und ehrenvoll erringen, wo schwächere wie Parmenion vielleicht den leichteren Weg gewählt hätten. Diese Art von *gravitas* könnte man vielleicht in einer Unterkategorie, die besonders das eigene Selbstwertgefühl und persönliche Prinzipien beinhaltet, auf der moralischen und intellektuellen Ebene ansiedeln.<sup>301</sup> Bei Plutarch ist es nicht dieser Gedanke, der für die Antwort Alexanders angeführt wird, sondern die Tatsache, dass Dareios ihm nicht persönlich gegenübertritt, sondern Freunde mit einem Brief schickt, in welchem er Alexander das Angebot unterbreitet. Alexander weiß auch hier um seinen Wert, nur kommt es in Plutarchs Erzählung weniger auf das ehrenvolle Erringen von Verdiensten

<sup>297</sup> Plut. Alex. 29,4: Bei Plutarch macht Dareios das Angebot von 1000 Talenten im Austausch für Geiseln, Alexander dürfe die Gebiete jenseits des Euphrats halten und seine Tochter zur Frau nehmen, im Tausch für Alexanders Bündnispartnerschaft.

<sup>298</sup> Val. Max. 6,4,ext. 3. Diese Episode ist ebenfalls belegt bei: Plut. Alex. 29,4.

<sup>299</sup> Val. Max. 6,4,ext.3: „*Quantus hic in sapientia, tantus in armis Alexander illam uocem nobiliter edidit: [...].*“

<sup>300</sup> Val. Max. 6,4,ext. 1. In diesem ersten externen *exemplum* geht es eigentlich um die Prinzipientreue der Einwohner des Dorfes Cinnigina. D. Brutus wird nur dadurch im Kontrast zu einem nicht-römischen Volk gleichzeitig als schlechtes Beispiel inszeniert.

<sup>301</sup> Zu dem Zusammenspiel von Moral, römischer Tugend und der *gravitas* in Kapitel 3.1 dieser Arbeit.

an, sondern auf die Art und Weise der Verhandlung, die Alexander seiner eigenen Größe nicht für angemessen hält.

### 3.2.3 Zusammenfassung und Ausblick

Am ehesten lässt sich *gravitas* im Sinne des Valerius Maximus im Deutschen wohl mit den Worten Charakterstärke, Charakterfestigkeit, Ehrgefühl, Verantwortungsbewusstsein und Integrität wiedergeben. Der römische Schriftsteller hat hier ein Bild von *gravitas* gezeichnet, das sich im hellegourac'schen Sinne wohl am besten abseits der physischen Form wiederfinden lässt und in das Innere der Akteure eintaucht, also die moralische und intellektuelle Komponente des Wertbegriffs, welche sich dann in diesem speziellen Fall in den Handlungen und Sprüchen ausgewählter Gestalten widerspiegelt. Gemein ist allen (römischen) Beispielen, dass das Wohl der Allgemeinheit und der Schutz des gesellschaftlichen Systems mit all seinen Institutionen im Vordergrund steht, auch wenn man sich dafür vielleicht zunächst einmal als unnachgiebig und zu streng erweisen muss. So halten sich alle mit der *gravitas* assoziierten Personen strengstens an eine traditionelle Idee der Lebensführung innerhalb der römischen Gemeinschaft und ändern ihre Einstellung auch dann nicht, wenn es sie beispielsweise vor folgenschweren Konsequenzen bewahren würde. Durch diese strenge fast schon unflexible Einhaltung der Tradition zeigt sich dann die Unbequemlichkeit der *gravitas*; so beispielsweise im Falle des Scipio Aemilianus, dessen Standfestigkeit bei Cassius Dio als Unnachgiebigkeit verstanden wird.

Die *gravitas* manifestiert sich bei Valerius Maximus zwar in allen Lebensbereichen, aber vornehmlich werden Beispiele des öffentlichen Lebens angeführt. Besonders in dem Beispiel des Popillius lässt sich erkennen, dass dem Senat als traditioneller Institution des römischen Volkes eine besondere *gravitas* als Ganzes innewohnt. Es ist an dieser Stelle nicht der handelnde Akteur, der *gravitas* verkörpert, sondern er fungiert lediglich als Stellvertreter für diese Autorität des Senats.

Valerius widmet sich ausschließlich großen römischen Gestalten der Republik, deren Namen jedem pflichtbewussten Römer aufgrund ihrer Verdienste für Rom durch die lebhaftere Erinnerungskultur ein Begriff gewesen sein müssen. Zudem hat jeder der von ihm exemplarisch behandelten römischen Männer mindestens das Konsulat erreicht. Auch für die externen Beispiele wählt Valerius fast ausschließlich allgemein bekannte Einzelpersonlichkeiten. Da Valerius diese Auswahl der Gestalten bewusst getroffen

haben dürfte, ist es für den weiteren Verlauf der Arbeit sinnvoll, zumindest die vier als positiv bewerteten Protagonisten der römischen Beispiele ausführlicher biographisch zu untersuchen, um aufzudecken, welche Quellenberichte ihre *gravitas* unterstreichen, um so für die weitere Quellenuntersuchung ein noch schärferes Bild von der *gravitas* zu erhalten.

### 3.3 Die Einzelpersönlichkeiten in den *graviter dicta aut facta*

Um der *gravitas* in einem zweiten Schritt tatsächlich näher zu kommen, muss man sich fragen, wem sich überhaupt *gravitas* zuschreiben lässt. Zu einer genaueren Betrachtung derjenigen, die mit diesem Attribut bedacht werden können, bieten sich die vier römischen Männer an, die Valerius Maximus als Paradebeispiel für *gravitas* in seinem Kapitel zu den *graviter dicta aut facta* anführt. Dabei soll darauf verwiesen sein, dass diese Auswahl natürlich entsprechend der Auswahl des Valerius Maximus nur exemplarisch sein kann. Die *gravitas* hat in der Kaiserzeit zwar erheblich an Bedeutung verloren, jedoch ist sie als alte Vätertugend noch wichtig genug, um von Valerius Maximus in seine Sammlung erinnerungswürdiger Taten aufgenommen zu werden. Dementsprechend geht es bei den vier Männern, die Valerius Maximus behandelt, um große Männer der Republik. Valerius Maximus führt in den vier Beispielen zwei Vertreter großer patrizischer Geschlechter und zwei Vertreter plebejischer Familien an.

#### 3.3.1 Patrizier

##### a) Die *Manlii Torquati*

Valerius Maximus konzentriert sich in den *graviter dicta aut facta* vermutlich einer absichtlichen „Verwechslung“<sup>302</sup> geschuldet auf gleich zwei Vertreter der *Torquati*, die er eine Person werden lässt. Nämlich hauptsächlich auf Titus Manlius Torquatus, Konsul der Jahre 235 und 224 v. Chr., dem er die Worte eines anderen *Torquatus* in den Mund legt, nämlich des ‚berühmtesten‘ Vertreters<sup>303</sup> des Geschlechts der *Torquati*: Titus Manlius Imperiosus Torquatus, mehrfacher Diktator und Konsul der Jahre 347, 344 und 340 v. Chr. Aufgrund dieser absichtlichen oder unbewussten Vermischung der beiden Charaktere lohnt sich an dieser Stelle ein Blick auf den gesamten Zweig der *Torquati*

---

<sup>302</sup> Zu der „Verwechslung“ der beiden *Torquati*, siehe Kapitel 3.2.2 dieser Arbeit.

<sup>303</sup> Cicero bezeichnet den betreffenden T. Manlius Torquatus in einer Rede gegen L. Manlius Torquatus (Konsul 65 v. Chr.), gegen den er in einem Prozess antrat, als „*clarissimum virum generis vestri*“; Cic. Sull. 32.

und nicht nur auf den Konsul ab den Jahren 235 und 224 v. Chr. Die patrizischen Manlii erlebten ihren politischen Höhepunkt im fünften und vierten Jahrhundert v. Chr. in den Familienzweigen der Vulsones und Capitolini, letzterer Zweig wurde später von den Torquati fortgesetzt. In beiden Zweigen bekleideten die Manlii ab 480 v. Chr. bis 164 v. Chr. regelmäßig das Konsulat. Letzte bedeutende Vertreter der *gens* sind in der späten Republik L. Manlius Torquatus, Konsul von 65 v. Chr., und sein gleichnamiger Sohn, der in einer Anklage gegen Sulla das Konsulat für seinen Vater erstritt.<sup>304</sup> Die Rekonstruktion eines Stammbaums der Torquati gestaltet sich schwierig, wie man Jane F. MITCHELLS Beitrag entnehmen kann, die versucht hat, MÜNZERS Stammbaum der Torquati ab dem späten dritten Jahrhundert v. Chr. zu überarbeiten.<sup>305</sup> MITCHELL hält fest, dass die Schwierigkeit dabei sei, dass man bei der Erstellung eines solchen Stammbaums auch im Falle der Torquati auf zu viele nicht attestierte Personen zurückgreifen müsse.<sup>306</sup>

Die Torquati erscheinen in den erhaltenen Quellen als ein Inbegriff ehrwürdigen Römertums, weil sie durch die Jahrhunderte ihres Wirkens den Staat und das Gemeinwohl stets über die eigenen persönlichen Bedürfnisse stellten. Ob Staat und Gemeinwohl als noble Gründe tatsächlich die persönliche Motivation der Torquati waren, sei dahingestellt. Allerdings kann mit Sicherheit festgehalten werden, dass es ihren bekannten Vertretern in ihren politischen Karrieren vorwiegend daran gelegen war, die ungeschriebenen Regeln eines in Rom normierten Verhaltens einzuhalten und auch stets nach diesen zu handeln. Dies manifestiert sich in den leuchtenden Erinnerungen an die eigene *gens*, da eben die Einhaltung bestimmter akzeptierter Verhaltensweisen und das Vorleben dieser auch das Funktionieren der Republik sicherte. Besonders deutlich wird dies aus heutiger Sicht, wenn Väter den Staat und die Einhaltung gewisser Normen über ihre väterliche Fürsorge und damit ihre Söhne stellen. Verwandtschaftliche Verhältnisse werden von ihnen als unwesentlich angesehen. Auch wenn die Söhne eventuell noch verhandelbare Regelverstöße begehen, riskieren die Väter, ihr eigenes Gesicht zu verlieren, sollten sie hier aufgrund verwandtschaftlicher Verhältnisse Nachsicht zeigen. So auch T. Manlius Imperiosus Torquatus, dessen

---

<sup>304</sup> Cic. Sull. 11; siehe dazu auch J. FÜNDLING, DNP, Bd. 7, Stuttgart 1999, s. v. Manlius [I,17] und [I,18], Sp. 826.

<sup>305</sup> J. F. MITCHELL, The Torquati, in: *Historia* 15-1, 1966, S. 23-31 auf S. 30f., Abb. 1f.; Abb. 1 zeigt den von rekonstruierten Stammbaum aus RE, XIV.i 1181f.

<sup>306</sup> MITCHELL 1966, S. 23.

ruhmreichem Sieg über einen Kelten die Torquati ihren Beinamen verdanken<sup>307</sup> und dessen Aussage gegen die Latiner im Jahr 340 v. Chr. in Valerius Maximus' *gravitas*-Kapitel mehr als 100 Jahre später seinem Nachfahren in den Mund gelegt wird. Direkt an diese Episode aus dem Jahr 340 v. Chr., in der Torquatus den Latinern den Krieg erklärt, angeschlossen ist die Episode um das Schicksal seines Sohnes. T. Manlius nähert sich während einer Erkundung mit seinen Soldaten dem Lager der Feinde. Die von Livius selbst genannte Herausforderung dieses Krieges bestand darin, dass man gegen ehemals Verbündete kämpfte. Das heißt Taktik, Positionen und Personen beider Seiten waren einander bekannt. Daher erkennt auch der Kommandant der bei Tusculum liegenden Truppen, Geminus Maecius, den Sohn des Konsuls, den Livius hier unter die *illustres viri* aufnimmt, die einander gegenseitig bekannt sind. Als Maecius T. Manlius zum Kampf auffordert, weigert sich dieser nicht, obwohl es der ausdrückliche Befehl der beiden Konsuln und somit auch von Manlius' Vaters ist: Niemand soll außerhalb der Formation gegen den Feind kämpfen.<sup>308</sup> Als Gründe führt Livius den Zorn eines jungen, ungestümen Herzens oder aber Scham vor der Verweigerung eines Kampfes an.<sup>309</sup> In seiner Vorausdeutung, dass es keinen Unterschied machen würde, ob der Sohn des Torquatus den Kampf gewinne oder verliere, macht Livius das traurige Schicksal des jungen Mannes vor Ausgang des Kampfes bekannt: Er besiegt seinen Feind, bringt die erbeutete Rüstung eilig in das Lager seines Vaters, der sich sogleich von ihm abwendet und eine ordentliche Versammlung des Heeres einberuft, in der er die Hinrichtung seines eigenen Sohnes wegen der Missachtung der konsularischen Befehle und der Autorität des Vaters anordnet. Torquatus macht in seiner Rede deutlich, dass er wisse, dass sie selbst ein trauriges *exemplum* statuieren würden und er auch von seiner väterlichen Fürsorgepflicht ergriffen sei, der Sohn aber selbst aufgrund seiner noblen Herkunft verstehen müsse, dass die konsularische Befehlsgewalt für immer ausgehebelt wäre, sollte der Vater sich hier nachsichtig zeigen. Nachgiebigkeit widerspräche an dieser Stelle seinen eigenen zuvor gegebenen Anweisungen, die eine Rückkehr zu alter militärischer Strenge und einen expliziten Befehl beinhaltet haben. Den Bezug auf die Herkunft, aufgrund derer Torquatus sich erhofft, der Sohn verstehe das Urteil, ist in seiner Rede in einem Konditionalsatz verfasst: „*si quid in te nostri sanguinis est.*“<sup>310</sup>

---

<sup>307</sup> Liv. 6,42,5f.; 7,9,8-10; 14.

<sup>308</sup> Liv. 8,6,16.

<sup>309</sup> Liv. 8,7,7.

<sup>310</sup> Liv. 8,7,19.

Dieser Satz lehnt sich auch ironisch an die Worte des Sohnes an, als dieser dem Vater die zuvor erbeutete Rüstung brachte.<sup>311</sup> Diese Formulierung lässt nichts anderes zu, als dass der Sohn das Urteil anerkennt, möchte er später im selben Atemzug mit seinen Vorfahren genannt werden. Die *gravitas* wird in dieser Erzählung zwar nicht einmal explizit erwähnt, dennoch illustriert dieses Beispiel in beeindruckender Form die „implizite *gravitas*“ auf der moralischen und intellektuellen Ebene nicht nur für T. Manlius Imperiosus Torquatus, sondern für die gesamte Darstellung der Torquati in den Quellen: Sie wissen um die komplexen Handlungsweisen und die Folgen persönlichen Zuwiderhandelns gegen geltende Normen. Für die Torquati sind einmal aufgestellte Befehle und Konsequenzen bei Regelbrüchen nicht flexibel, auch dann nicht, wenn der eigene – noch dazu im Kampfe erfolgreiche – Sohn betroffen ist. Ihre Handlungen sind durchgehend konsistent. Fast drei Jahrhunderte später beruft sich Cicero in seiner Rede für Sulla gegen T. Manlius Torquatus, der für seinen Vater im Prozess das Konsulat erstreitet, genau auf diesen eindrucksvollen und im kollektiven Gedächtnis gebliebenen Fall, der das Wohl Roms und die Würde des Amtes über seine persönlichen Gefühle stellte. Infolge dieser Handlung des Torquatus, die Livius als grausamen Befehl (*atroci imperio*) bezeichnet und so seiner Einstellung zu der Episode Ausdruck verleiht, steigert sich die Fügsamkeit der römischen Soldaten gegenüber dem Konsul, wenn selbst der eigene Sohn nicht verschont blieb. Torquatus zeigt sich auch hier als ein Mann seines Wortes, der selbst lebt, was er sagt. Nach allen bisherigen Erkenntnissen über die *gravitas* müsste sie hier aufgrund dessen implizit vorliegen – Livius sieht dies hingegen anders, denn er verzichtet auf die Erwähnung des Begriffs oder aber er lehnt sie in dieser unnachgiebigen Form ab, was aufgrund einer späteren Stelle wahrscheinlicher sein dürfte.<sup>312</sup>

Innerhalb der *gens* ist dies nicht der einzige Fall, in dem der Vater seinen Sohn dem Gemeinwohl unterordnet. Gut 200 Jahre später sehen sich T. Manlius Torquatus, der selbst Konsul im Jahr 165 v. Chr. war, und sein leiblicher mittlerweile in die Familie der Iunii adoptierte Sohn, D. Iunius Silanus Manlianus, mit einem ähnlichen Dilemma konfrontiert.<sup>313</sup> Während eines Prozesses wegen Bestechung gegen D. Iunius Silanus Manlianus befindet sein leiblicher Vater ihn für schuldig und unwürdig seiner

---

<sup>311</sup> S. P. OAKLEY, A Commentary on Livy Books VI-X, Bd. 2, Oxford 1998, S. 450.

<sup>312</sup> Liv. 22,60,6-61; dazu auch im folgenden Abschnitt mehr.

<sup>313</sup> Cic. fin. 1,24f.



Abstammung. Cicero verweist darauf, dass „gute Männer“ wie Torquatus dabei nicht ihr Vergnügen im Sinne hätten, sondern das aus ihren Entscheidungen resultierende Leid für ihre Heimat erdulden würden, an deren Regeln sie sich ohne Ausnahme halten würden. Auch hier wird also wieder die konsequente Haltung der Torquati über mehrere Generationen thematisiert. Vermutlich reichte die Nennung eines Torquatus, um in den richtigen Kreisen die entsprechenden Assoziationen der Handlungen der Torquati hervorzurufen, die tatsächlich als Männer ihres Wortes erscheinen und demnach auch für Valerius Maximus eine klare erste Wahl für die *graviter dicta aut facta* gewesen sein dürften. Dabei spielt es also keine Rolle, ob Valerius die Grenzen zwischen T. Manlius Imperiosus Torquatus und T. Manlius Torquatus, Konsul 235 und 224 v. Chr., verschwimmen lässt. Wofür die Torquati stehen, konsequente Handlungsweisen und moralische/intellektuelle *gravitas*, bleibt Essenz der Erzählung.

Betrachten wir noch kurz den bei Valerius Maximus behandelten Manlius Torquatus, den zweimaligen Konsul und Dictator des Jahres 208 v. Chr. in den Darstellungen des Livius.<sup>314</sup> Besonders auffällig ist, dass in Bezug auf diesen Torquatus immer wieder darauf verwiesen wird, dass er seine Ämter ordentlich und vorschriftsmäßig ausgeführt hat, wenn eine Erzählung von Livius abgeschlossen wird. So händigt er 215 v. Chr. nach seiner Unterwerfung Sardiniens die Beute den zuständigen Magistraten aus<sup>315</sup> und erfüllt seinen Auftrag als Dictator im Jahr 208 v. Chr. ordnungsgemäß, bestimmt einen angemessenen *magister equitum* und übergibt Rom nach der Durchführung versprochener Spiele den neu gewählten Konsuln, dem Patrizier, C. Claudius, und dem aus dem Exil zurückgekehrten Plebejer, M. Livius.<sup>316</sup> In einer weiteren Episode beweist Torquatus die Konsequenz seines Wortes und die alte Strenge (*severitas*), für die seine Familie in den Quellen zu stehen scheint. Die Rede ist von dem geforderten Freikauf der 7000 durch die Punier gefangenen römischen Soldaten im Jahre 216 v. Chr. durch den Fiskus, den Torquatus im Senat entschieden ablehnt und sich damit durchsetzen kann.<sup>317</sup> Auch wenn Torquatus an dieser Stelle laut Livius von einigen Römern als „zu streng“ bewertet wird, so beweist er in den ersten Sätzen seiner Rede gegen den Freikauf der Soldaten, in denen er auf die *mores* und lobenden militärischen *exempla*

---

<sup>314</sup> Die bei Valerius Maximus angeführten Episoden der Ablehnung des dritten Konsulats und die Drohung an die *socii* werden hier ausgeklammert, da sie an anderer Stelle ausführlich behandelt wurden.

<sup>315</sup> Liv. 23,40,7.

<sup>316</sup> Liv. 27,33f.

<sup>317</sup> Liv. 22,60,6-61.

der Väter verweist, seine Konsequenz. Spätestens bei dieser Einleitung ist klar, dass sich dieser Manlius trotz des Wehklagens der Frauen auf dem Forum und der Verwandtschaft der meisten der Gefangenen mit Senatoren nicht zum geforderten Freikauf bewegen lassen wird, zumal die römischen Gefangenen sich unehrenhaft dem Feinde selbst ausgeliefert haben. Dennoch verdeutlichen diese und die restlichen Erzählungen über die beiden Torquati, die hier genauer betrachtet wurden, warum Valerius Maximus gerade sie ganz klar mit *gravitas* assoziiert hat und ihre beiden Charaktere in den ersten beiden *exempla*<sup>318</sup> zu den *graviter dicta aut facta* vermutlich mit voller Absicht hat verschwimmen lassen.

b) *Publius Cornelius Scipio Aemilianus Africanus*<sup>319</sup>

Angesehenster Römer seiner Generation, im Besitz eines hohen sittlichen Ernstes und unbittlicher römischer Pflichtauffassung, die geradezu für jedes grausame Verhalten des Aemilianus als plausible Entschuldigung gelten, kampfesfreudiger Krieger und kalter Machtpolitiker – mit diesen Attributen beschreibt H. STRASBURGER den P. Cornelius Scipio Aemilianus Africanus minor in seinem Beitrag zum Scipionenkreis.<sup>320</sup> Allein die durch Heirat und Adoption entstandenen Bande zwischen drei der glanzvollsten Familien der Republik<sup>321</sup> zeigen eindringlich das Streben nach politischer Macht aller Beteiligten. Ihr tatsächlich politischer Erfolg zeigt eine exzellente habituelle Eingliederung und Ausübung des römischen Wertekanons. Neben der Zerstörung Karthagos dürfte die wohl eindringlichste Erinnerung an Scipio Aemilianus sein, dass er es im Jahr 148 v. Chr. schaffte, ohne den üblichen *cursus honorum* zu durchlaufen und ohne die Voraussetzung des in der *lex Villia annalis* festgesetzten Mindestalters<sup>322</sup> zu erfüllen oder überhaupt als Kandidat aufzutreten, für das folgende Jahr zum Konsul

---

<sup>318</sup> Val. Max. 6,4,1a und b.

<sup>319</sup> Dieser Abschnitt kann keine vollständige charakterliche Analyse von Scipio Aemilianus geben, daher sei auf einige grundlegende Beiträge zu Scipio Aemilianus verwiesen. An erster Stelle die Monographie ASTIN 1967; des Weiteren: K. BILZ, Die Politik des P. Cornelius Scipio Aemilianus, Stuttgart 1935; H. STRASBURGER, Der Scipionenkreis, in: Hermes 94-1, 1966, S. 60-72; I. WORTHINGTON, The Death of Scipio Aemilianus, in: Hermes 117-2, 1989, S. 253-256.

<sup>320</sup> STRASBURGER 1966, S. 60-72.

<sup>321</sup> Gemeint sind die Aemilii, die Cornelii Scipiones und die Fabii Maximi.

<sup>322</sup> 180 v. Chr. regelte die bei Liv. 40, 44,1 bezeugte *lex Villia annalis* die Altersanforderung an die hohen römischen Magistrate. Zur *lex Villia annalis* s. BRISCOE, A Commentary on Livy. Books 38-40, Oxford 2008, S. 522; A. E. ASTIN, The *Lex Annalis* before Sulla, Brüssel 1958 – Konsulat ab 42 Jahren möglich; P. G. WALSH, Livy Book XXXVIII, Livy Book XXXIX, Livy Book XL, edited with an Introduction, Translation & Commentary, Warminster 1993, 1994, 1996 (zit. nach BRISCOE) – Konsulat ab 37 Jahren möglich. BRISCOE bezeichnet ASTINS Version als die zuverlässigste.

gewählt zu werden.<sup>323</sup> ASTIN diskutiert, dass nicht allein die militärischen Erfolge des Scipio Aemilianus zu der Zeit ausschlaggebend gewesen sein können; vielmehr sieht er in dieser ungewöhnlichen Durchsetzung des Willens einer breiten Masse des Volkes ein Zusammenspiel verschiedener Faktoren. So waren neben seinen herausragenden militärischen Erfolgen und seiner etablierten Reputation mögliche Faktoren, dass vor allem Soldaten daran glaubten, dass Scipio Aemilianus wie sein Großvater Africanus göttliche Inspiration erhalte und er der Einzige sei, dem es gelingen würde, Karthago einzunehmen.<sup>324</sup> So bot sich – nach ASTIN – eine großartige Gelegenheit, sich über seine militärischen Erfolge als der „neue Africanus“ zu inszenieren und seine Freunde diese Nachricht gezielt in Rom verbreiten zu lassen, sodass das Volk überhaupt erst lautstark fordern konnte, dass Scipio Aemilianus, ohne zu kandidieren, Konsul werden sollte.<sup>325</sup> Man darf nicht außer Acht lassen, dass der spätere Africanus minor nicht einfach gewählt wurde und jeder damit zufrieden war, vielmehr stand Rom in diesem Augenblick vor der schwerwiegenden Entscheidung, geltendes Recht außer Kraft zu setzen und eine eigentlich illegale Kandidatur zuzulassen auf Forderung des *populus* und der Tribunen oder zu einem strategisch sehr heiklen Zeitpunkt einen Bruch des sozialen Gefüges in Rom zu riskieren. So ließen der amtierende Konsul Postumius und der Senat es schließlich zu und machten Scipio Aemilianus zum Konsul – also gaben letztlich nicht persönliche Ambitionen, sondern tiefgreifende Veränderungen des politischen Lebens den Ausschlag.<sup>326</sup> Für die charakterliche Darstellung und Eignung des Scipio Aemilianus ist es hier natürlich weniger entscheidend, inwieweit der Kreis um Aemilianus die sich ergebene Chance ermöglicht hat, sondern dass es überhaupt dazu kam, dass sich ein eigentlich nach römischen geregelten Standards ‚unqualifizierter‘ Mann, durchsetzen konnte, ohne überhaupt öffentlich eigene Ambitionen gezeigt zu haben. ‚Unqualifiziert‘ darf hier auf keinen Fall als ungeeignet im Sinne von unfähig verstanden werden. Es geht vielmehr darum, dass trotz des Mangels einer ordentlichen Verfassung innerhalb Roms bestimmte Gesetze existierten, in diesem Fall die *lex Villia annalis*, gegen die hier klar verstoßen wurde. LUNDGREEN verdeutlicht in seiner Untersuchung des Falls, dass extra für Scipio eine Ausnahme

---

<sup>323</sup> App. Lib. 112; Liv. per. 19,16.

<sup>324</sup> App. Lib. 104; 109.

<sup>325</sup> App. Lib. 112.

<sup>326</sup> Vgl. zum gesamten Abschnitt ausführlich: ASTIN 1967, S. 61-9, der sich auf Appians und Livius Bericht stützt.

zugelassen wurde, es wurde also keine gemeingültige Regel dauerhaft verändert.<sup>327</sup> All das spricht dann für die gekonnte und geschickte, charakterlich offensichtlich makellose Inszenierung des Scipio Aemilianus.

Die wohl eindringlichste Charakterisierung liefert Aemilianus' Zeitgenosse, Freund, Klient und Bewunderer der Familie, Polybios, der nicht an Eigenlob für seinen Anteil an dem noblen Charakter des Scipio Aemilianus spart.<sup>328</sup> Polybios selbst kam während des letzten makedonischen Krieges als einer von 1000 Gefangenen nach Rom, wo er auf die bereits aus der Familie der Aemilii adoptierten Söhne von Aemilius Paullus treffen sollte, die dafür sorgten, dass er in Rom bleiben konnte. Besonders Scipio Aemilianus, der sich selbst als nicht würdiger Erbe des Ruhmes seiner Familien ansah, suchte seine Nähe und bat ihn, ihn auf eine politische Karriere vorzubereiten.<sup>329</sup> So unterwies Polybios ihn nicht in Literatur und den schönen Künsten, sondern der Grieche beobachtete innerhalb der römischen Gesellschaft alle Praktiken, die er für essenziell für politischen Erfolg in einer Stadt wie Rom wahrgenommen hatte; mit anderen Worten, er „[...] muss sich dem neuen Lebenskreis einfühlen und sein politisches Denken, was Rom anlangt, danach gestalten.“<sup>330</sup> Gerade in Anbetracht der Intention dieses Projektes bietet die Erziehung des Scipio Aemilianus neben der Untersuchung des bei Valerius Maximus angeführten Beispiels für *gravitas* auf dieser zweiten Ebene einen interessanten Aspekt: Die Innensicht eines ebenfalls ‚Fremden‘ in Rom könnte für das Projekt, die *gravitas* hier näher zu erschließen, nützlich sein, weswegen sich in diesem Abschnitt besonders auf die Charakterisierung des Scipio Aemilianus bei Polybios konzentriert werden soll.<sup>331</sup> Ebenso wertvoll dürfte Cicero sein, auch wenn seine Darstellungen der Scipionen und des Scipionenkreises natürlich einer gewissen Fiktion nicht entbehren.<sup>332</sup> So schreibt Cicero über Scipio Aemilianus als ein in den Worten Friedrich MÜNZERS zu seiner Zeit verlorenes Ideal:

„Cicero blickt auf die Zeit des Scipio Aemilianus als auf ein unwiederbringlich verlorenes Ideal zurück und schließt die Augen gegen das, was ihm die Freude daran trüben kann.“<sup>333</sup>

Gleich an mehreren Stellen schreibt Cicero dem Auftreten des jungen Africanus, dessen glanzvolle und längst vergangene Zeit er an entsprechenden Stellen deutlich betrauert,

---

<sup>327</sup> LUNDGREEN 2011, S. 76f.

<sup>328</sup> Pol. 31,23-30.

<sup>329</sup> Pol. 31,23.

<sup>330</sup> BILZ 1935, S. 7.

<sup>331</sup> Pol. 31,23-30.

<sup>332</sup> STRASBURGER 1966, S. 62f.

<sup>333</sup> F. MÜNZER, Römische Adelsparteien und Adelsfamilien, Stuttgart 1920, S. 7.

*gravitas* zu.<sup>334</sup> Besonders auffällig ist eine Stelle aus *de oratore*, in der Cicero die verschiedenen „von Natur gegebenen“ Eigenschaften einiger großer griechischer und römischer Redner aufführt: Scipio Aemilianus wird hier eine natürliche *gravitas* attestiert.<sup>335</sup> Er hat in Ciceros Augen nicht gelernt, sich auf eine bestimmte Art in einem bestimmten Feld zu bewegen, sondern kann dies von Natur aus. Selbstverständlich muss hier eingehakt und Cicero widersprochen werden, gerade im Falle ‚unseres‘ Protagonisten. *Gravitas* kann zwar in natura vorkommen, dies ist aber selten und geschieht meist nur dann, wenn aufgrund der Zugehörigkeit zu einem anderen Kulturkreis ein gewisses kulturelles Wissen um das Funktionieren der römischen Gesellschaft entfällt.<sup>336</sup> Die Zweifel an seiner eigenen Person und die Ängste, seiner Stellung nicht gerecht zu werden, zeugen davon, dass Scipio Aemilianus zwar ein von Natur aus gegebenes Empfinden für die Dringlichkeit der kulturellen Kodizes besitzt, doch auch er musste lernen, sich in seinem Umfeld angemessen zu bewegen und zu verhalten, wofür er sich Polybios anvertraute. Um in der römischen Gesellschaft erfolgreich zu sein, muss man aus Erfahrung lernen, sich in seinem Umfeld angemessen zu bewegen und zu reagieren und dies geht gemäß dem Wort Erfahrung nicht natürlich – auch BOURDIEU geht von dem Habitus durch Erfahrung aus.<sup>337</sup> Im Besitz dieses Wissens wird auch Cicero gewesen sein, dem es bei dieser Anmerkung vermutlich um die glanzvolle Überhöhung eines für seine Zeit ersehnten und verlorenen Ideals gegangen sein wird. Was allerdings unter diesem Aspekt unter eine natürliche *gravitas* fallen könnte, ist ein natürliches Empfinden für die Dringlichkeit sich stets angemessen zu verhalten. Schaut man sich die wichtigste Charakterisierung des Scipio Aemilianus bei Polybios an, lässt sich erkennen, dass auch Polybios Scipio Aemilianus einen natürlichen guten Instinkt richtigen Verhaltens und entsprechende Gelegenheiten zugesteht, seinen noblen Charakter unter Beweis zu stellen.<sup>338</sup> Scipio Aemilianus sollte sich in den ersten Jahren seiner Vereinbarung mit Polybios, ihn zu einem würdigen Erben seiner *gens* zu machen, vor allen Dingen einen Ruf der Mäßigung (*σωφροσύνη*) und Strenge (*εὐταξία*) aneignen. Ein Unterfangen, was dem jungen Mann – laut seinem Lehrer – nicht schwerfiel, da die restliche stadtrömische Jugend dem moralischen

---

<sup>334</sup> Cic. Brut. 258; Cic. de orat. 1, 255; 3,28; Cic. Lael. 96.

<sup>335</sup> Cic. de orat. 3,28.

<sup>336</sup> So im Falle der Spartiaten und der Cinnigier. Val. Max. 6,4,ext. 1; 6,4,ext. 4.

<sup>337</sup> Siehe Kapitel 2.3 dieser Arbeit.

<sup>338</sup> Vgl. Pol. 31,25.

Sittenverfall ohnehin bereits nahe war. Polybios nennt den Preis, den Scipio Aemilianus im Zuge des Unterfangens zahlen muss zwar hoch, aber aufgrund der Nachlässigkeit seiner Konkurrenz im Feld vergleichbar einfach.<sup>339</sup> Weiter boten sich gehäuft Gelegenheiten für Scipio Aemilianus, die Mäßigung seines Charakters zu üben: So verzichtete er auf das Erbe seiner adoptierten Großmutter und leiblichen Tante Aemilia und schenkte ihren Schmuck zunächst seiner verarmten leiblichen Mutter Papiria.<sup>340</sup> Nach deren Tod schenkte er die Schätze der Aemilia seinen Schwestern.<sup>341</sup> Auch als sein leiblicher Vater, Aemilius Paullus, starb und ihm und seinem in die Familie der Fabii adoptierten Bruder sein Vermögen vermachte, überließ Scipio Aemilianus seinem Bruder, dem es finanziell weniger gut ging, seinen Anteil und beteiligte sich mit seinem Privatvermögen an der Ausrichtung der von seinem Bruder versprochenen teuren Spielen für den verstorbenen Vater.<sup>342</sup> Polybios beschreibt die Römer als Personen, die nie zu viel und nie schneller als nötig bezahlen würden. Im Vergleich zu diesem Klischee erscheint Scipio Aemilianus dann als extrem großzügig, so soll er sogar zwei auf drei Jahre ausgelegte Mitgiften von je 25 Talenten für die Schwestern von Africanus maior sofort bezahlt haben.<sup>343</sup> Polybios fasst es so zusammen: Seine Mäßigung habe Scipio Aemilianus nichts gekostet, aber viel gebracht: Neben der Reputation, nicht dem ausschweifenden Luxus zu frönen, auch einen gesunden Körper, da er nie damit anfing, Trieben und Lust nachzugeben.<sup>344</sup> Den nötigen Mut (*ἀνδρεία* bei Polybios) musste Scipio Aemilianus, der sich nicht vor Gericht betätigte, anders unter Beweis stellen, so habe er den Jagdsport für sich entdeckt.<sup>345</sup>

Neben dem fragmentarisch erhaltenen Werk des Polybios und der Idealvorstellung Ciceros sind weitere wichtige Quellen zu Scipio Aemilianus Appian, Plutarch, Diodor und auch Valerius Maximus. So beschreibt Appian im zweiten Jahrhundert n. Chr. in seinen Werken besonders die römischen Eroberungskriege auf einer ethnographischen und geographischen Ebene. Plutarchs Viten enthielten ursprünglich auch eine Vita des Scipio Aemilianus. Da diese nicht mehr erhalten ist<sup>346</sup>, müssen die Biographien seines

---

<sup>339</sup> Pol. 31,25.

<sup>340</sup> Pol. 31,26.

<sup>341</sup> Pol. 31,28.

<sup>342</sup> Pol. 31,28.

<sup>343</sup> Pol. 31,27.

<sup>344</sup> Vgl. Pol. 31,28.

<sup>345</sup> Pol. 31,29.

<sup>346</sup> Plut. T. Gracchus 21,9; C. Gracchus 10,5.

leiblichen Vaters, Aemilius Paullus<sup>347</sup>, und die der Gracchen Brüder, seiner Schwager und gleichzeitig seiner politischen Gegner, befragt werden. In der späten Republik und frühen Kaiserzeit nutzt Diodor Polybios' Werk, ist aber ebenfalls für die betreffenden Jahre nur fragmentarisch erhalten. Ein Schicksal, welches auch das eigentlich essenzielle Werk des Livius betrifft, von dem für die Rekonstruktion des Wirkens von Scipio Aemilianus nur zwei Auszüge erhalten sind.<sup>348</sup> Scipio Aemilianus' Darstellung bei Valerius Maximus wurde zumindest für den Abschnitt über die *graviter dicta aut facta* schon ausführlich besprochen. Allerdings verwendet Valerius Maximus an 19 weiteren Stellen Verweise auf Scipio Aemilianus, die ihn in den glanzvollen Kontext der Cornelia Scipiones und der Aemiliani stellen, deren Vertreter ebenfalls in unzähligen Beispielen auftreten. ASTIN beschreibt Scipio Aemilianus als äußerst ambivalenten Charakter; auf der einen Seite nobler Aristokrat, sowohl kultiviert als auch ernst, kräftig, diszipliniert und beherrscht, mit einem hohen Maß an Moral, Integrität und Mut, aber auch grausam und roh; talentiert als Heerführer und Redner, charmant, aber mit einem Humor, der verhöhrend sein konnte; ein Charakter getrieben von Zweifeln und Ängsten, seinen Wert beweisen zu müssen, der in Stolz und Arroganz mündete.<sup>349</sup> Das Leben des jungen Africanus findet in einer Nacht 129 v. Chr. ein plötzliches Ende in seinem Schlafzimmer.<sup>350</sup> Die möglichen Todesumstände variieren bei Plutarch und Appian zwischen Mord, Suizid und einem natürlichen Tod.<sup>351</sup> Auch Verdächtige von politischen Gegnern bis zu seiner eigenen Gattin Sempronia werden aufgeführt und letztlich kann nicht gesichert gesagt werden, wie der Zerstörer Karthagos umkam. 1989 versuchte Ian WORTHINGTON in einem auf Appian und Plutarch beruhenden, zugegebenermaßen spekulativen Beitrag detektivisch herauszuarbeiten, wie Scipio Aemilianus umkam.<sup>352</sup> Was geschah also mit dem charakterlich von Polybios einwandfrei dargestellten Scipio Aemilianus, dass das Volk sich sogar über seinen Tod freute und ihm nicht einmal ein öffentliches Begräbnis zugestand?<sup>353</sup> Zum einen sah

---

<sup>347</sup> Zu L. Aemilius Paullus als großer römischer Gestalt sei auch verwiesen auf: E. FLAIG, Lucius Aemilius Paullus - militärischer Ruhm und familiäre Glücklosigkeit, in: E. STEIN-HÖLKEKAMP - K.-J. HÖLKEKAMP (Hgg.), Von Romulus zu Augustus. Große Gestalten der römischen Republik, München 2000, S. 131-146.

<sup>348</sup> Vgl. zu allen Autoren und Scipio Aemilianus tiefergehende Informationen in: ASTIN 1967, S. 3-11.

<sup>349</sup> Vgl. frei aus dem Englischen: ASTIN 1967, S. 25.

<sup>350</sup> App. civ., 1,20.

<sup>351</sup> App. civ. 1,20; Plut. C. Gracchus 10,4; Rom. 27,4.

<sup>352</sup> Sicher ausschließen kann er dabei den Suizid, auch hält er eine Ermordung für unwahrscheinlich, wohingegen für ihn alles auf einen wenig glamourösen, aber natürlichen Tod durch Ersticken an eigenem Erbrochenen hindeutet. Dazu: WORTHINGTON 1989, S. 253-256.

<sup>353</sup> App. civ. 1,20.

sich Rom nach dem Ende des dritten punischen Krieges und dem neuen Wohlstand, der sich hauptsächlich in privaten Händen befand, mit verschiedenen sozio-ökonomischen Problemen sowohl auf dem Land als auch in der Stadt konfrontiert. Auch zogen der Charakter und die militärischen Erfolge des Scipio Aemilianus Neid auf sich. Seine ‚strenge‘ Censur brachte nicht den gewünschten Erfolg und beschädigte sein Image.<sup>354</sup> Besonders Ti. Claudius Asellus versuchte, die politische Karriere des jüngeren Africanus zu zerstören. Den Höhepunkt haben sicherlich die Veränderungen durch die von Ti. Gracchus angestregten Ackergesetze gebracht. So berichtet Appian, dass es nach der Ermordung des Tiberius zu einer Reihe von Rechtsstreitigkeiten kam, in die unter anderem die Bundesgenossen verwickelt waren, auf deren Seite sich Scipio Aemilianus schlug; das dürfte das römische Volk als Verrat aufgefasst haben, was bei Appian die Freude des Volkes über den Tod des ehemals von ihm verehrten Aemilianus erklären könnte.<sup>355</sup> Für den Zweck dieser Arbeit soll an dieser Stelle ein Schlusstrich gezogen werden, auch wenn die Taten des Scipio Aemilianus lange nicht hinreichend behandelt worden sind. Im Zentrum sollte aber seine in den Quellen dargestellte charakterliche Eignung stehen, über die deutlich geworden sein dürfte, dass Scipio Aemilianus es wie kein Zweiter verstand, sich so zu inszenieren, als ob er sich akribisch an die bestehenden Regeln, die Tradition und die alten Praktiken hielt – sofern die ‚Ausnahme von der Regel‘ bei der Consulwahl ausgeklammert wird. Zu beachten ist auch, dass sich seine vorschriftsmäßig strenge Censur negativ auf seine politische Laufbahn auswirkte.

### 3.3.2 Plebejer

#### a) *C. Popillius Laenas*

Ob der zweimalige Consul tatsächlich ein Paradebeispiel für die edle *gravitas* sein kann, muss im folgenden Abschnitt diskutiert werden. Gaius Popillius Laenas stammte aus dem Zweig der Laenates. 172 v. Chr. wurde er zum ersten Mal zum Consul gewählt und bekleidete gemeinsam mit seinem Amtskollegen P. Aelius das „erste rein plebejische Consulnkollegium“.<sup>356</sup> In den erhaltenen antiken Quellen erfährt man im Vergleich zu dem von Valerius Maximus bisher besprochenen Beispielen sehr wenig über den Charakter des C. Popillius Laenas. Bekannt ist er in der Überlieferung vor

---

<sup>354</sup> Vgl. ASTIN 1967, S. 175ff.

<sup>355</sup> App. civ. 1,19.

<sup>356</sup> P. C. NADIG, DNP, Bd. 10, Stuttgart 2001, s. v. Popillius [I,2], Sp. 146.



allem für zwei Dinge. Zum einen für den Zusammenhalt mit seinem Bruder M. Popillius Laenas, Konsul 173 v. Chr., der in demselben Jahr für die durch den Senat als ungerechtfertigte und grausam gewertete Aktion gegen die Stateller aufgefallen ist, die als schon geschlagen galten und sich zudem niemals gegen Rom aufgelehnt hatten. Infolgedessen hat der Senat ihn aufgefordert, die von ihm gefangengenommen und in die Sklaverei verkauften Stateller wieder freizukaufen und in ihre zerstörte Stadt zurückzuführen. Eine Forderung, der der Konsul nicht nachkommen wollte.<sup>357</sup> Nach der Wahl seines Bruders Gaius zum Konsul für das folgende Jahr war die Sache noch nicht vergessen und der Senat forderte eine erneute Verhandlung über den Fall. Gaius bat für seinen Bruder (*pro fratre deprecabatur*), sowohl beim Senat als auch bei Aelius und war bei letzterem mit seinen Bitten oder der Drohung zu interzessieren, erfolgreich. Beide Konsuln stellten sich gegen den Senat und setzten den Fall nicht auf die Tagesordnung, wodurch die Streitigkeiten fort dauerten.<sup>358</sup> Daraufhin wurde den Konsuln bei der Verteilung der Provinzen Makedonien vorenthalten.<sup>359</sup> Weiter sahen sie sich mit Kritik der Volkstribune konfrontiert, da sie sich nach Amtsantritt durch die Weigerung des Senats, ihnen Truppen zu gewähren, immer noch nicht in den ihnen zugewiesenen Provinzen aufhalten konnten.<sup>360</sup> Unter Androhung von Geldbußen durch die Volkstribune gingen die beiden Konsuln nun in ihre Provinz, wo sie das Heer von Marcus Popillius übernahmen.

Die nächste Erwähnung findet sich bei Livius erst durch seine für die Konsulwahlen des Jahres 171 v. Chr. verspätete Rückkehr aus der Provinz und der Kritik der Senatoren an ihm, dass er die Handlungen seines Bruders nicht verfolgt habe.<sup>361</sup> Livius enthält sich zwar einer eindeutigen charakterlichen Deutung des C. Popillius, dennoch erscheint dem Leser der Konsul wenig sympathisch und nach allem, was bisher zu *gravitas* festgehalten wurde, nicht als ein ideales Beispiel für dieselbe. Dass C. Popillius zu seinem Bruder hielt, mag auf der familiären Ebene löblich sein; im Vergleich zu den Torquati, die mit Gedanken an Rom und das Gemeinwohl sogar ihre väterliche Fürsorge außer Kraft setzten, erscheint Popillius aber weniger nobel.

---

<sup>357</sup> Liv. 42,9.

<sup>358</sup> Liv. 42,10,10ff..

<sup>359</sup> Liv. 42,10,11.

<sup>360</sup> Liv. 42,21,1-5; 22,1; 22,5.

<sup>361</sup> Liv. 42,28,1ff.

Zum anderen blieb C. Popillius wohl am ehesten als Gesandter in Ägypten im Jahr 168 v. Chr. im kollektiven Gedächtnis. Dort gelang es ihm, Antiochus IV. dazu zu bringen, dass Ultimatum des Senats anzunehmen und vom Krieg mit Ptolemaios abzulassen. Die Episode ist neben der im vorigen Kapitel besprochenen Stelle bei Valerius Maximus auch bei Livius, Polybios und Cicero überliefert. Im Grunde unterscheiden sich die Erzählungen nicht voneinander, weshalb an dieser Stelle von einer erneuten Zusammenfassung der Episode mit dem Kreis, den Popillius um Antiochus IV. zog, abgesehen wird. Polybios bewertet die Geste des Gesandten als „hart und im höchsten Maße demütigend.“<sup>362</sup> Besonders interessant ist an dieser Stelle die Verwendung des griechischen Adjektivs βαρύς, welches immerhin ähnlich der *gravitas* ‚schwer‘, ‚heftig‘ oder ‚hart‘ heißen kann und ab der Zeit des Polybios auch im Sinne der römischen *gravitas* verwendet wurde.<sup>363</sup> Polybios bewertet das Verhalten des Popillius hier jedoch keinesfalls positiv, was aus dem Zusatz καὶ τελέως ὑπερήφανον eindeutig geschlossen werden kann. Auch Livius verwendet in seiner Beschreibung der Aufgaben des Popillius als Gesandter das lateinische weniger positiv anmutende *asperitas* für das Wesen des ehemaligen Konsuls. Allerdings erwähnt Livius im Zusammenhang mit der Episode in Eleusien eine einige Tage vorher stattgefundene Verhandlung mit den Rhodiern und Popillius, bei der er ebenfalls einen Beschluss des Senats überbrachte, nach dem jeder, der gegen Rom und für Perseus gehandelt hatte, mit dem Tode bestraft werden sollte. Livius schreibt dazu, dass allein durch Popillius Auftreten in Rhodos den verängstigten Rhodiern ein sehr deutliches Bild von der Stimmung des römischen Senats gegen sie vermittelt wurde.<sup>364</sup> Dass Popillius es also tatsächlich schaffte, in seinem ganzen Auftreten ein sehr genaues Stimmungsbild zu vermitteln, spricht ihm Livius nicht ab. Die charakterliche Schilderung eines schroffen und grimmigen Popillius ist zwar weniger positiv, aber einer solchen Schilderung schwingt natürlich ein gewisser für *gravitas* typischer unnachgiebiger Ernst mit. Durch die Verweigerung eines Handschlags als Zeichen der Freundschaft und die daraus resultierende öffentlich sichtbare Demütigung des Antiochus<sup>365</sup> gab Popillius dem Seleukidenkönig einen sehr

---

<sup>362</sup> Pol. 29,27,5.

<sup>363</sup> Siehe Kapitel 3.1 – speziell 3.1.1 und 3.1.5 – dieser Arbeit.

<sup>364</sup> Liv. 45,10,7ff..

<sup>365</sup> Liv. 45,12,4.

guten Eindruck der Konsequenzen einer Ablehnung des Ultimatums des Senats.<sup>366</sup> Eine positive Bewertung des ansonsten recht unsympathisch beschriebenen Popillius findet sich bei Cicero, der sich sogar den Ausruf *praeclare!* nicht spart, wenn er die Episode mit der einleitenden Frage *ubi est ille mos virtusque maiorum?* beginnt.<sup>367</sup> Hier erkennt man Ciceros übliche, die alten Zeiten der Republik verherrlichende Vorstellung von Tugendhaftigkeit und Strenge, weshalb Valerius Maximus sich C. Popillius als Beispiel für *gravitas* ausgesucht haben dürfte. Ein weiterer Punkt für die Auswahl der Episode in Eleusien in den *graviter dicta aut facta* muss an dieser Stelle die tatsächlich ausgeübte Handlung sein, die auf allen Ebenen mit *gravitas* beschrieben werden kann. Dass in diesem Fall die Handlung deutlich über dem Akteur steht, zeigt sich daran, dass Popillius nicht als Privatmann agiert, sondern er steht in diesem *exemplum* stellvertretend für die *gravitas* des Senats.

b) *Publius Rutilius Rufus*<sup>368</sup>

Das letzte gute Beispiel für *gravitas* bei Valerius Maximus auf allen Ebenen ist Publius Rutilius Rufus, der im Jahr 105 v. Chr. als erster seiner Familie das Konsulat erreichte. Vorher diente er unter anderem unter Scipio Aemilianus als *tribunus militum* in Spanien und war Legat des Q. Caecilius Metellus in Numidien und später Legat und Stellvertreter des Proconsuls Q. Mucius Scaevola in der Provinz Asia. Nach der Rückkehr aus der Provinz erwartete ihn das Repetundenverfahren, dessen Nachhall ihn in der Überlieferung unsterblich gemacht hat.<sup>369</sup> Die Tradition ist sich einig: Ein römisches Pendant zu Sokrates wurde unschuldig von parteiischen Richtern unter Einfluss des Marius verurteilt.<sup>370</sup> In Zeiten der Unruhen als Folge der gracchischen Reformen und der Streitigkeiten zwischen dem Senatorenstand und den Rittern, nutzte jede Seite ihre Chancen auf einen gezielten Schlag. So liegt es nahe zu überlegen, ob das Verfahren gegen Rutilius eigentlich gegen seinen ebenfalls offenbar unschuldigen Vorgesetzten Scaevola hätte geführt werden müssen. So vermutete es zumindest bereits

---

<sup>366</sup> Liv. 44,19,13: hier beschließt der Senat, unter anderem C. Popillius nach Alexandria zu senden und ihn vermelden zu lassen, dass sollte Antiochus oder auch Ptolemaios nicht vom Kriege ablassen, derjenige der beiden, der den Krieg befeuert, nicht mehr als Freund und Bundesgenosse des römischen Volkes gelte.

<sup>367</sup> Cic. Phil. 8,23.

<sup>368</sup> Da dieses Kapitel nur einen Bruchteil der komplexen Geschichte des Rutilius anreißen kann und nicht zum Ziel hat, weiterhin offene Fragen über die zeitlichen Abläufe und den Prozess gegen Rutilius zu klären, sei an dieser Stelle auf folgende Beiträge verwiesen: G. L. HENDRICKSON, *The Memoirs of Rutilius*, in: *Classical Philology* 28-3, 1933, S. 153-175; R. KALLET-MARX, *The Trial of Rutilius*, in: *Phoenix* Vol. 44 No. 2, 1990, S. 122-139; ebenso: MÜNZER 1920, S. 298f.

<sup>369</sup> W. KIERDORF, *DNP*, Bd. 10, Stuttgart 2001, s. v. Rutilius [I,3], Sp. 1169f.

<sup>370</sup> HENDRICKSON 1933, S. 174.

in den 1930er Jahren G. L. HENDRICKSON in seinem Versuch, die verlorene Autobiographie des Rutilius in Ansätzen zu rekonstruieren: Scaevola hatte aber den Vorteil gegenüber Rutilius kein *homo novus* zu sein und das Prestige der Scaevolae hinter sich zu wissen, sodass eine Klage gegen Rutilius erfolgsversprechender gewesen sein dürfte.<sup>371</sup> Die Behandlung des Rutilius ist besonders schwierig, da Rutilius durch seine mittlerweile verlorene Autobiographie und seine Bekanntschaft mit Cicero<sup>372</sup> einen großen Einfluss auf die Überlieferung seiner eigenen Darstellung gehabt haben muss. HENDRICKSON vermutet, dass der Beteiligung von Rutilius an seiner eigenen Überlieferung nicht unbedeutend gewesen sein wird, allerdings nimmt er weiter an, dass auch der Senat über die ungerechte Verurteilung eines geschätzten Mitgliedes durch die Ritter aufgebracht gewesen sein wird und dies ebenfalls in die Erzählungen mit eingeflossen sein wird.<sup>373</sup>

Auch an dieser Stelle soll ähnlich wie in den vorigen Abschnitten zu den von Valerius Maximus ausgewählten Männern betrachtet werden, wie die römische Tradition Rutilius' Charakter sah oder sehen wollte. Am eindrücklichsten bringt Seneca die Umstände der Überlieferung von Rutilius' Schicksal zu Papier: „Die Unbestechlichkeit und die moralische Haltung des Rutilius wäre verborgen geblieben, wenn er kein Unrecht erfahren hätte.“<sup>374</sup> Nur dadurch, dass Rutilius sein Urteil würdevoll anerkannte und nicht einmal auf Einladung Sullas zurückkehrte<sup>375</sup>, schuf er ein *exemplum* seiner Standhaftigkeit und persönlichen Prinzipientreue. Auch Valerius Maximus passt mit seiner Frage, ob das Exil des Rutilius nicht in Wahrheit ein Triumph war in diese Erzählung<sup>376</sup>, da ihn auf seinem Weg aus Rom Gesandte seiner ehemaligen Provinzen aufsuchten und ihm Bleibemöglichkeiten boten, was als ein Beleg für ein ungerechtes Urteil angesehen werden kann; schließlich war er angeklagt, sich an seinen Provinzen bereichert zu haben. Rutilius wird nicht nur bei Seneca mit der Kombination aus *virtus* und *innocentia* beschrieben, auch Cicero schmückt ihn wiederholt mit den beiden Tugenden.<sup>377</sup> Liest man die entsprechenden Quellen zu Rutilius, geht es fast immer um

---

<sup>371</sup> HENDRICKSON 1933, S. 156.

<sup>372</sup> Cic. Brut. 85; rep. 1,13 und 1,17.

<sup>373</sup> HENDRICKSON 1933, S. 174.

<sup>374</sup> Sen. epist. 79,14: „*Rutili innocentia ac virtus lateret, nisi accepisset iniuriam; dum violatur, effulsit.*“ (übers. v. R. Nickel).

<sup>375</sup> Sen. epist. 24,4. Auch interessant der Verweis darauf, dass Rutilius „Nein“ zu einem Mann (Sulla) sagte, zu dem niemand Nein sagt.

<sup>376</sup> Val. Max. 2,10,5: „*Exsulare aliquis +loco hoc aut + triumphare iustius dixerit.*“

<sup>377</sup> Cic. Pis. 95; Font. 38; zur Bedeutung von *virtus* und *gravitas* siehe Kapitel 3.1 dieser Arbeit.

den Prozess, die ungerechte, parteiische Verurteilung durch Einwirken der Ritter um Marius und den tadellosen und völlig einwandfreien Charakter des Rutilius. Velleius Paternulus geht sogar so weit, Rutilius nicht nur als einen der besten Männer seiner Zeit, sondern als einen der besten Männer für alle Zeiten zu beschreiben (*virum non saeculi sui, sed omnis aevi optimum*).<sup>378</sup> Bei der Lektüre der entsprechenden Quellen stellt sich unweigerlich das Gefühl eines Mythos ein: Ein Mann, zu tugendhaft, um real zu sein, unschuldig verurteilt, fristete sein Leben zunächst im auferlegten, dann im selbstgewählten Exil. Wie sehr sein Mythos vielleicht durch seinen eigenen Eingriff geprägt sein könnte, sollen zwei Erzählungen Ciceros illustrieren. In seiner Verteidigung für Rabirius Postumus, einen Bankier, dem nach seiner Flucht aus Ägypten der Prozess in Rom auf Herausgabe der Gelder des verurteilten Gabinius gemacht wurde, bespricht Cicero an einer Stelle das schandvolle Ablegen der Toga und das Kleiden in nicht-römische Kleider. An dieser Stelle verteidigt er diese gegen Rabirius vorgebrachte Anschuldigung mit einem *exemplum* des Rutilius. Als sich nämlich der Zorn des für seine Abneigung gegen *Togati* bekannten König Mithrades in Mytilene auf Rutilius zu entladen drohte, hatte auch dieser seine Toga abgelegt und gegen Mantel und einfache Schuhe getauscht.<sup>379</sup> Cicero selbst verweist nochmal darauf, dass sich selbst ein Mann wie Rutilius in einer Situation zu solch drastischen Mitteln genötigt sah und rechtfertigt somit das Handeln eines im Vergleich geringeren Mannes. Allein dass Cicero Rutilius als ein Beispiel anführt und darin eine gute Verteidigungsstrategie sieht, zeigt die Haltung der Römer gegenüber dem Mythos Rutilius. Wenn selbst ein Mann wie Rutilius in einem solchen Moment von seiner Standhaftigkeit abwich, weil die Dringlichkeit und Not seiner Lage es nötig machten, wie sollte ein Mann von geringerem Format reagieren? Interessant ist diese Stelle, da Rutilius gerne mit Sokrates gleichgesetzt wird<sup>380</sup>, sein Verhalten im angeführten Beispiel beim Rabirius-Prozess aber dem sokratischen Maßstab von Selbsttreue entgegenwirkt. Dem gegenüber steht eine Stelle aus Ciceros *de oratore* über Rutilius eigenen Prozess, den auch Valerius Maximus

---

<sup>378</sup> Vell. 2,13,2.

<sup>379</sup> Cic. Rab. Post. 27; in den Fällen des Marcus Antonius und des C. Verres, in denen römische Kleidung abgelegt wurde, argumentiert Cicero ganz anders und das Ablegen der römischen Kleidung wird ihnen zum Verhängnis. Diese Stellen beweisen – wie auch A. DYCK, Dressing to Kill: Attire as a Proof and Means of Characterization in Cicero's Speeches, in: *Arethusa*, Vol. 34 No. 1, 2001, S. 119-130 festgehalten hat, dass die Regeln was Kleidung in Rom betraf durchaus flexibel waren. Siehe besonders DYCK 2001, S. 125.

<sup>380</sup> Sen. epist. 24,4. Und auch Cic. de. orat. 1,227 und auch die im folgenden besprochene Stelle 1,229; auch Sokrates ist in den externen Beispielen des Valerius Maximus in den *graviter Dicta aut facta* ein Beispiel für *gravitas* (Val. Max. 6,4,ext. 2).

behandelt: Cicero beschreibt Rutilius als jemanden, der die Richter nicht demütig anflehen wollte und sich nicht von einem weitaus besseren Redner verteidigen lassen wollte, sondern für sich selbst sprach und lediglich seinen Neffen Cotta und seinen Vorgesetzten Scaevola als seine Fürsprecher auftreten ließ. Im Mythos um Rutilius lässt sich ein Mann erkennen, der seine Verteidigung aufgrund seiner Unschuld einfach halten wollte und an die Vernunft und die Gerechtigkeit in Rom glaubte. Er konnte sich nicht vorstellen, entgegen allem Recht für ein nicht begangenes Verbrechen verurteilt zu werden. Weitergedacht vor dem Hintergrund der Beiträge HENDRICKS und KALLET-MARX, muss gefragt werden, warum Rutilius bei seiner Anklage in Rom im Gegensatz zum vorigen Beispiel mit Mithrades absolut sokratisch handelte. Hierfür gibt es drei Lösungsansätze. Entweder sprach Rutilius für sich selbst, da ihm nichts anderes übrig blieb, weil er von allen Männern verlassen wurde, die in Anbetracht der Verfolgungen durch die Ritter selbst nicht in die Schusslinie geraten wollten.<sup>381</sup> Oder aber er befand sich dieses Mal in Rom und sah im Gegensatz zu Mytilene, wo andere Sitten und Notwendigkeiten herrschten, keinen Anlass, sich anzubiedern und seinen Prinzipien zu widersprechen. Dies zeigt auch Valerius Maximus, wenn er Rutilius' *gravitas* in Bezug auf seinen Prozess anführt.<sup>382</sup> Die dritte – wenn auch sehr spekulative – Möglichkeit: Rutilius nutzte hier die Gelegenheit, seinen eigenen Mythos bereits zu kreieren und Sokrates ähnlich, den Römern ihre eigene Tugendlosigkeit vor Augen zu führen und ein Exempel zu statuieren.<sup>383</sup> Unmöglich kann er zu den Zeiten der Unruhen und der besseren gesellschaftlichen Position seiner Gegner ernsthaft daran geglaubt haben, ein gerechtes Urteil zu erhalten in einem Fall, der klar eine persönliche Agenda verfolgte. Für seine Überlieferung wurde aber durch diese Verurteilung ein römischer Gegenpart zu Sokrates geschaffen.<sup>384</sup> Eine mythische Vorstellung, die noch weiter aufgeladen wurde, als Rutilius auch aus seinem Exil nicht nach Rom zurückkehrte, nachdem es möglich wurde. Seneca postuliert: Wäre Rutilius aus seinem Exil zurückgekehrt, hätte die Überlieferung ihn vergessen.<sup>385</sup> Rutilius ging aufgrund seines Prozesses und des

---

<sup>381</sup> KALLET-MARX 1990, S. 135.

<sup>382</sup> Siehe das vorherige Kapitel 3.2 und Val. Max. 6,4,4.

<sup>383</sup> Zu einer sokratischen Verteidigung liefert KALLET-MARX 1990 Gegenargumente von GRUEN (S. 53) und BADIAN (S. 91), die fragen, weswegen Rutilius es dann überhaupt zugelassen habe, dass Scaevola für ihn eintrat und riskierte, seinen eigenen Ruf zu schädigen. Allerdings lässt sich dem entgegen halten, dass Scaevola nun einmal direkt in den Fall verwickelt war und es daher, selbst wenn man auf eine sokratische Verteidigung setzen wollte, dennoch Sinn macht diesen Gewährsmann aufzurufen, er ist in diesem Fall kein Zeuge für den Charakter des Angeklagten, sondern kann direkt bezeugen, was geschah.

<sup>384</sup> Sen. epist. 24,4.

<sup>385</sup> Sen. epist. 79,14.

ungerechten Urteils in die Annalen ein. Dank des Prozesses konnte er mittels seiner Konsequenz in der Selbstaufopferung, seiner Autobiographie und der Freundschaft zu Cicero direkten Einfluss auf die Überlieferung nehmen und den Mythos um seine Person beeinflussen: So wurde er zu einer fast schon zu ideal anmutenden Verkörperung von *gravitas* und *virtus*.

### 3.3.3 Die Einzelpersönlichkeiten in den *graviter dicta aut facta* – Ein zweiter Zugang zur *gravitas*?

Allen von Valerius Maximus ausgewählten Männern ist gemein, dass sie in ihren Handlungen durchweg konsequent sind, das heißt: Sie lebten selbst nach den Maßstäben, von denen sie sprachen und die sie von anderen erwarteten. Popillius fällt in der Überlieferung zwar durch sein Eintreten für seinen Bruder aus dem Rahmen, aber auch er bleibt durchweg konsequent in seinen Handlungen. Man könnte sich natürlich fragen, warum Valerius Maximus dann ausgerechnet den Popillius für eines seiner Beispiele ausgewählt hat. Da wäre zum einen natürlich die Handlung gegenüber König Antiochus, die klar unter *gravitas* fällt. Es geht in diesem Beispiel weniger um die *gravitas* des Popillius als Privatmann, sondern vielmehr um die Verkörperung der Gewalt des römischen Senats als Institution durch ihn.<sup>386</sup> Im Gegensatz zu den anderen drei exemplarischen Figuren wird bei niemandem als bei Popillius so deutlich, dass sein ganzes Auftreten die Ernsthaftigkeit Roms verkörperte, dass sogar die Völker, bei denen er für Rom sprach, vor Angst erzitterten, weil sie an seinem Körper die Stimmung Roms ablesen konnten. Popillius mag die innere, also die moralische und intellektuelle Form von *gravitas* im privaten Bereich gefehlt haben, aber sein ganzes Auftreten signalisierte zumindest äußerlich die Macht Roms. Während das Aussehen und das körperliche Auftreten der anderen behandelten Männer in den Quellen zwar weniger thematisiert wird, lässt sich aus ihrer inneren Haltung ablesen, dass sie einen ganz bestimmten Verhaltenskodex inkorporiert hatten und nach diesem in allen Bereichen handelten und Rom über ihre eigenen Belange stellten. Aus dieser von Valerius Maximus durchdachten Auswahl in allen hellegouarc'schen Formen der *gravitas* kann besonders über „implizite *gravitas*“ Erkenntnis gewonnen werden, da nun die Handlungsweisen klarer erscheinen, die mit dieser Tugend in Verbindung gebracht werden können, ohne dass der Begriff sprachlich erwähnt werden muss. Zudem

---

<sup>386</sup> S. Kapitel 3.3.2a.

entfallen auf alle bei Valerius Maximus genannten Persönlichkeiten, Brutus und Popillius ausgenommen, neben *auctoritas* am häufigsten die Iuxtaposita *innocentia* und *virtus*.<sup>387</sup> Da sich Valerius Maximus stark an Cicero orientiert hat, wundert es kaum, dass er drei bei Cicero ideale Bilder von traditionell strengen römischen Männern ausgewählt hat.

---

<sup>387</sup> Zu den Iuxtaposita insbesondere zu der Bedeutung von *virtus* siehe Kapitel 3.1.



## 4. Distinktion durch individuelle Merkmale: Der Körper als politisches Programm

---

### 4.1 Körperlichkeit und Seele – Äußere und innere Haltung

Marcel MAUSS bezeichnete den Körper als „erstes und natürlichstes Werkzeug des Menschen“.<sup>388</sup> Für den Körper ist besonders wichtig noch einmal festzuhalten, dass er immer auch ein kulturelles Konstrukt ist. So natürlich der Körper auch erscheinen mag, jegliche Aussagen, die darüber getroffen werden können, sind kulturell geprägt. Was für die eine Gesellschaft normal erscheint, kann in den Augen einer anderen Gesellschaft als ‚merkwürdig‘ wahrgenommen werden.<sup>389</sup> Die Art und Weise, wie wir uns halten oder bewegen ist nicht nur durch die Gesellschaft, in der wir leben, geprägt, sondern auch durch unsere Erziehung im familiären und institutionellen Umfeld.<sup>390</sup> Diese bereits im Theorieteil besprochenen Beobachtungen müssen für den folgenden Komplex zur Distinktion durch den Körper bewahrt werden. Philipp SARASIN fasst den Grundgedanken dessen folgendermaßen zusammen:

„Körper ist ein zentraler Ort gesellschaftlichen Handelns. Menschen reden beinahe ohne Unterlass über ihren Körper, vermessen ihn, bilden ihn ab, verändern, pflegen, ästhetisieren ihn – und gebrauchen ihn. Keine dieser Handlungen, die Marcel Mauss ‚Körpertechniken‘ nannte, sind natürlich, sondern sind Teil der Kultur.“<sup>391</sup>

Paul WATZLAWICK sagte einst: „Man kann nicht nicht kommunizieren.“ In diesen allseits bekannten Worten kommt der Gedanke deutlich zum Ausdruck, dass der menschliche Körper bewusst oder unbewusst ständig Signale an unsere Umwelt sendet, die von den anderen Mitgliedern der Gesellschaft gelesen und verstanden werden können. Auf der Annahme der besprochenen Körpertechniken und der Habitus/Hexis-Theorie BOURDIEUS möchte sich dieser Komplex mit den römischen Vorstellungen des Körpers in Bezug auf die Inszenierung der *gravitas* konzentrieren. Dabei wird zunächst ein Blick auf die natürlichen Körper und die Verbindung zwischen Seele und Körper in den antiken Quellen geworfen, bevor am Beispiel der römischen Oratoren die Körpersprache betrachtet wird, die mit der *gravitas* in Verbindung gebracht werden kann, auch unter Einbezug der Möglichkeiten der Täuschung durch den Körper. Zu

---

<sup>388</sup> MAUSS 2010 (1950), S. 206.

<sup>389</sup> Siehe dazu Kapitel 2.1.

<sup>390</sup> Siehe dazu Kapitel 2.3.1.

<sup>391</sup> P. SARASIN, Mapping the body. Körpergeschichten zwischen Konstruktivismus, Politik und Erfahrung, in: Hist. Anthropologie 7, 1999, S. 437-451 auf S. 446.

einer vollständigen Definition des Körpers in der Gesellschaft gehört auch die Wechselwirkung zwischen dem natürlichen Körper, der Kleidung und der Performanz, die alle zusammengenommen die Praxis und Wirkung eines Individuums abbilden. Um einen richtigen Eindruck des vorliegenden Kapitels zu gewinnen, ist es wichtig zu beachten, dass dieses tatsächlich allein den menschlichen Körper und dessen Bewegungsabläufe betrachtet, bevor in weiteren Teilen der Arbeit die übrigen ebenso wichtigen sozialen, semiotischen und distinktiven Aspekte wie Kleidung und Performanz im Sinne von praktischer Lebensführung hinzugenommen werden.

#### 4.1.1 Antike Physiognomie – Von äußeren Zeichen auf das Innere?

Dass sowohl die nicht-beeinflussbaren physischen Merkmale eines Menschen wie die Größe der Nase, die Stellung der Augen, deren Größe, die Ausprägung der Augenbrauen, die Beschaffenheit des Haars und so weiter, als auch die kontrollierbaren äußeren Zeichen wie Gestik und Mimik eine Aussage über den Charakter und/oder die wahren Beweggründe eines Menschen treffen können, war bereits in der Antike ein verbreiteter Gedanke. So haben sich beispielsweise bereits Pythagoras, Hippokrates und Aristoteles mit der Physiognomie beschäftigt. Aristoteles gibt in seiner methodischen Erklärung für die Beschäftigung mit der Physiognomie als einer Wissenschaft die folgenden Zeichen als Untersuchungsgegenstände an: Bewegung, Formen, Farben, Mimik, Haarwuchs, Beschaffenheit der Haut, Stimme und die Form des Körpers im Sinne des Fettanteils.<sup>392</sup> Auch im römischen Raum griff man auf diese ‚Wissenschaft‘ zurück, so lassen sich zumindest indirekt Beschäftigungen damit oder die Übernahme solcher Annahmen in den meisten gängigen Werken der römischen Welt finden. Elizabeth EVANS nennt in ihrem zugegebenermaßen älteren, aber prägnanten und kurzen Beitrag unter anderem Seneca, Plutarch, Sueton und besonders Polemon.<sup>393</sup> Aber auch Plinius der Ältere, der selbst weniger von dieser Form der Wissenschaft hielt, erwähnt in Anlehnung an Aristoteles die Physiognomie im elften Buch seiner *Naturalis Historia* und zitiert von Aristoteles angestrengte Überlegungen zur Berechnung der Lebensdauer eines Menschen anhand des Abstandes der Zähne, der Linien in der Handfläche und der

---

<sup>392</sup> Aristot. phgn. 806a.

<sup>393</sup> E. EVANS, Physiognomics in the Roman Empire, in: *The Classical Journal*, vol. 45-6, 1950, S. 277-282; wesentlich ausführlicher der noch ältere Beitrag: E. EVANS, Roman Descriptions of Personal Appearance in History and Biography, in: *Harvard Studies in Classical Philology*, vol. 46, 1935, S. 43-84.

Ohren.<sup>394</sup> Weiter hält er einige Beobachtungen von Trogus fest, die aufgrund körperlich nicht beeinflussbarer Merkmale einen Rückschluss auf den Charakter zulassen sollen und die im Folgenden für einen Eindruck über die Physiognomie zitiert werden sollen:

„Eine große Stirne ist ein Kennzeichen dafür, daß ein träger Geist dahinterliegt; eine kleine Stirne zeigt einen beweglichen, eine runde einen zornigen Geist, der sich wie durch dieses Merkmal des Aufbrausens zu erkennen gibt. Gerade stehende Augenbrauen deuten auf weichliche, neben der Nase gebogene auf finstere, neben den Schläfen herabgebogene auf spöttische, ganz herabhängende auf mißgünstige und neidische Menschen. Langgezogene Augen deuten bei allen auf den Charakter eines Übeltäters; fleischige Augenwinkel an der Nasenseite deuten auf Bosheit; ist der weiße Teil ausgedehnt, so ist er ein Zeichen der Schamlosigkeit; wer häufig zu blinzeln pflegt, verrät Unbeständigkeit. Große Ohren sind ein Zeichen von Schwatzhaftigkeit und Dummheit.“<sup>395</sup>

Plinius zählt ausschließlich physische Merkmale auf, die tatsächlich naturgegeben sind, also die vom Menschen nicht künstlich beeinflusst werden können – sofern die Kontrolle über das Blinzeln der Augen und die Möglichkeit zur Manipulation durch die Pflege der Gesichtsbehaarung ausgeklammert wird. Hält Plinius hier eine runde Stirn für ein Zeichen eines zornigen Geistes fest, so geht Seneca in Bezug auf den Zorn und körperliche Merkmale viel weiter:

„Um dir darüber klar zu werden, daß die verrückt sind, die der Zorn übermannte, brauchst du nur ihr Äußeres zu betrachten; wie bei Wahnsinnigen sichere Merkmale sind der entschlossene, drohende Gesichtsausdruck, der finstere Blick, die wutverzerrten Züge, der gehetzte Gang, die zitternden Hände, Wechsel der Gesichtsfarbe sowie häufiges und übermäßig heftiges Atemholen, so finden sich bei Zornigen dieselben Anzeichen: Flackern und Funkeln der Augen, tiefe Röte im ganzen Gesicht, weil aus innerstem Herzen das Blut aufbraust, die Lippen zittern, die Zähne sind zusammengebissen, hochauf sträuben sich die Haare, der Atem geht mühsam und keuchend, die Gelenke verdrehen sich von selbst und knacken, dazu Knurren und Brüllen, undeutliche Worte, die Sprache abgehackt; immer wieder schlagen sie die Hände zusammen und stampfen mit den Füßen den Boden, ihr ganzer Leib bebt, und „das gewaltige Dräuen des Zorns verrät“ der abstoßende, entsetzliche Anblick von Menschen, die nicht mehr sie selbst sind, wenn sie die Wut packt. Wahrscheinlich ist dieses Laster ebenso verabscheuenswert wie verunstaltend. Alle anderen kann man nämlich verbergen und ihnen heimlich frönen; der Zorn aber zeigt sich, drängt sich ins Mienenspiel, und je größer er ist, desto heller lodert er auf.“<sup>396</sup>

Bei Seneca wird deutlich, dass verschiedene körperliche Signale an die Umwelt gesendet werden, sobald der Zorn einen Menschen überkommt. Diese Signale lassen nicht nur den Zorn erkennen, sondern bedeuten auch eine völlige Aufgabe der Selbstkontrolle. Der Verlust dieser Kontrolle passt nicht zu einer Tugend wie der *gravitas*, deren Kernelement auf der Selbstbeherrschung und einem stets würdigen, ernsthaften Auftreten liegt. Cicero setzt daher dem Zorn auch die *gravitas* entgegen. Er erwähnt in einem Abschnitt über den Zorn und dessen Beherrschung die *gravitas* gleich dreimal, als weitere starke unbedingt zu beherrschende Empfindung schließt er die Begierde (*cupiditas*) ein und plädiert für die Beherrschung dieser Gefühlsregungen –

---

<sup>394</sup> Plin. nat. 11,273f.

<sup>395</sup> Plin. nat. 11,275f.

<sup>396</sup> Sen. de ira 1,1.

egal wie sehr ein Mensch provoziert werden möge, stets würdevolle Gefasstheit im Sinne der *gravitas* zu bewahren.<sup>397</sup> Aber wie sah in der römischen Lebenswelt würdevolle Gefasstheit und Beherrschung aus? Bei Seneca lässt sich sehen, dass der Menschen im Zorn jegliche Kontrolle über seinen Körper verliert und die ‚Natur‘ übernimmt. Die Bewegungen des Körpers, die sonst kontrolliert stattfinden, verselbstständigen sich. Geht man von der Beschreibung Senecas über die körperliche Entladung des Zorns aus und auch Ciceros Gegenüberstellung von *ira* und *gravitas*, so lässt sich aus Senecas Beitrag ableiten, welche Bewegungsabläufe nicht als würdevoll gelten: ein verzogenes wütendes Gesicht, heftiges Zittern, schnelles und gehetztes Gehen, andere Form der Energieentladung wie Aufstampfen, hörbarer Atem. Die zusammengebissenen Zähne implizieren weiter einen verkrampften und nicht natürlichen Gesichtsausdruck. Seneca nennt auch das Erröten als Indikator für Zorn, dieses kann allerdings auch als Indikator für Scham gedeutet werden.<sup>398</sup> Mit dem Erröten hat sich Mark BRADLEY in einem kurzen Beitrag befasst und hält für Seneca und Cicero fest, dass das unkontrollierbare Erröten verschiedenste Aussagen treffen konnte. So bedeutete für Seneca rote Gesichtsfarbe: unschuldige oder auch schuldige Scham, Zorn oder effeminiertes Verhalten. In jedem Fall traf auch die Gesichtsfarbe eine Aussage über den Charakter eines Römers und offenbarte seine – so BRADLEY – „true colours“.<sup>399</sup>

Wie wichtig die Physiognomie in der römischen Republik genommen wurde, lässt sich besonders in den zahlreichen Invektiven Ciceros gegen seine Kontrahenten erkennen, die sich nicht selten auf deren sichtbare körperlichen Mängel konzentrieren, die er dann

---

<sup>397</sup> Cic. off. 1, 136f. „*Sed quomodo in omni vita rectissime praecipitur, ut perturbationes fugiamus, id est motus animi nimios rationi non obtemperantes, sic eiusmodi motibus sermo debet vacare, ne aut ira existat aut cupiditas aliqua aut pigritia aut ignavia aut tale aliquid appareat, maximeque curandum est, ut eos, quibuscum sermonem conferemus, et vereri et diligere videamur. Obiurgationes etiam nonnumquam incidunt necessariae, in quibus utendum est fortasse et vocis contentione maiore et verborum **gravitate** acriore, id agendum etiam, ut ea facere videamur irati. Sed ut ad urendum et secandum, sic ad hoc genus castigandi raro invitiue veniemus, nec unquam nisi necessario, si nulla reperietur alia medicina, sed tamen ira procul absit, cum qua nihil recte fieri, nihil considerate potest. Magna(m) autem parte(m) clementi castigatione licet uti, **gravitate** tamen adiuncta, ut et severitas adhibeatur et contumelia repellatur, atque etiam illud ipsum, quod acerbitalis habet obiurgatio, significandum est ipsius id causa, qui obiurgetur, esse susceptum. Rectum est autem etiam in illis contentioneibus, quae cum inimicissimis fiunt, etiam si nobis indigna audiamus, tamen **gravitatem** retinere, iracundiam pellere; quae enim cum aliqua perturbatione fiunt, ea nec constanter fieri possunt neque is, qui adsunt, probari. Deforme etiam est de se ipsum praedicare, falsa praesertim, et cum inrisione audientium imitari militem gloriosum.*“

<sup>398</sup> Zum Erröten in der römischen Welt: M. BRADLEY, The Colour ‘Blush’ in Ancient Rome, in: L. CLELAND - K. STEARS - G. DAVIES (Hgg.), Colour in the Ancient Mediterranean World, Oxford 2004, S. 117-121.

<sup>399</sup> BRADLEY 2004, S. 118.

mit deren ebenfalls schändlichen Charakteren in Verbindung bringt. So geschehen zum Beispiel in seiner Befragung des Vatinius, auf dessen Geschwüre er immer wieder zurückkommt und in diesem Zuge seinen verdorbenen Charakter und seine Taten beschreibt.<sup>400</sup> Im Gegensatz zu Vatinius inszeniert sich Cicero als ein *vir gravis*, der streng und unnachgiebig sein mag, aber dem römischen Volk so viel wert gewesen sein soll, dass es ihn für das Gemeinwohl aus dem Exil zurückrief.<sup>401</sup> Anthony CORBEILL hat in seinem Beitrag zu Ciceros Invektiven herausgearbeitet, dass sich diese in drei Bereiche Körper (*corpus*), Geist (*animus*) und Herkunft (*externa*) einteilen lassen; innerhalb des körperlichen Bereichs geht es bei den häufigsten Diskreditierungen um ungewöhnliche Erscheinung, Kleidung oder die körperliche Performanz.<sup>402</sup> In diesem Kontext soll nun zuerst nur der Körper in den Blick genommen werden, die anderen Punkte werden in den folgenden Kapiteln gesondert zur Sprache kommen. Besonders interessant ist im Rahmen dieser Kategorisierung der möglichen Bereiche der akzeptierten Angriffsflächen allerdings, dass diese mit den von HELLEGOUARC'H geprägten Formen der *gravitas* übereinstimmen.<sup>403</sup> Dies bestätigt, dass man dem Konzept der *gravitas* nicht nur über die expliziten Quellenstellen, sondern besonders über die Berichte über eine deviante und transgressive Praxis der Akteure näherkommen kann. CORBEILL hat gezeigt, dass es bei allen Invektiven darum ging, den Opponenten als ‚unrömisch‘ erscheinen zu lassen und ihn von der Gesellschaft zu exkludieren.<sup>404</sup> Jan Bernhard MEISTER attestiert allerdings für die Republik innerhalb seiner Dissertation das Fehlen eines ‚normativen Körperideals.‘<sup>405</sup> Das mag stimmen, wenn man den Körper über den ästhetischen Standpunkt eines Schönheitsideals betrachtet, allerdings nutzte man in der Republik den Körper als eine Angriffsfläche, um die Kompetenz oder Eignung einer Person in Frage zu stellen, wodurch sehr wohl – zumindest im politischen Feld – für die Traditionalisten wie Cicero ein gewisses normatives Ideal

---

<sup>400</sup> Cic. Vatin. 4; 10; 39.

<sup>401</sup> Cic. Vatin. 8.

<sup>402</sup> CORBEILL 2002a, S. 197-217, vgl. S. 200f. mit Anm.16f., in denen CORBEILL darauf verweist, dass diese Kategorisierungen zuerst von W. SÜSS, Ethos. Studien zur älteren griechischen Rhetorik, Leipzig - Berlin 1920 (nachdruck Aalen 1965) gefolgt von H. CAPLAN, [Cicero] ad Herenium de Ratione Dicendi (Rhetorica ad Herenium), Cambridge, MA 1954; R. NISBET, M. Tulli Ciceronis in L. Calpurnium Pisonem Oratio, Oxford 1961 und I. OPELT, Die lateinischen Schimpfwörter und verwandte sprachliche Erscheinungen: Eine Typologie, Heidelberg 1965 verwendet wurden.

<sup>403</sup> Gemeint sind die physische (*corpus*), die intellektuelle und moralische Ebene (*animus*), ferner kann kulturspezifisch physisches Gehabe unter die *externa* fallen.

<sup>404</sup> CORBEILL 2002a, S. 204-11.

<sup>405</sup> J. B. MEISTER, Der Körper des Princeps. Zur Problematik eines monarchischen Körpers ohne Monarchie. Stuttgart 2012, S. 25.

entstand. MEISTER konkretisiert seine These, indem er sagt, dass es kein Körperideal im Sinne von Schönheit gab und der Körper eines Mannes so lange als ästhetisch galt, wie er dem Staat damit dienen konnte.<sup>406</sup> Das ist richtig, jedoch soll dieses Kapitel zeigen, dass es aufgrund der Thematisierung in den Quellen sehr wohl zumindest für Autoren wie Cicero und Quintilian, die viel Wert auf die *gravitas* legten, ein performatives Ideal gab und wie dieses aussah. Der Körper eines römischen Mannes wurde im politischen Feld von Akteuren wie Cicero als eine Abbildung seines Charakters verstanden. So wie der Körper von Cato maior zeigt, der in den Quellen als ein Sinnbild eines löblichen Lebens inszeniert wird – bis auf seine roten Haare ist er ideal: gesund, gebräunt und dank seiner Vorliebe für körperliche Arbeit gestählt.<sup>407</sup> Die Römer gingen offenbar stark davon aus, dass es praktisch unmöglich gewesen ist, den Körper zu manipulieren. Wie sehr sie darauf vertrauten, dass der Körper eines Mannes nicht über einen schlechten Charakter hinwegtäuschen konnte, wird in Ciceros schon besprochener Rede für Sestius deutlich.<sup>408</sup> Cicero ist selbst überrascht, dass es Piso gelungen ist, durch seine Herkunft, aber besonders durch sein ideales Erscheinungsbild alle über seine Taten gegen die Gemeinschaft und seinen schlechten Charakter hinwegzutäuschen. Cicero beschreibt Piso im Gegensatz zu dem effeminierten Gabinius als einen Mann, der sich angemessen bewegte und fast schon erschreckend aussah mit seinem finsternen, ernsten Blick, dem struppigen Haar und Bart und seiner faltigen Stirn, die Zeugnis seiner Erfahrung ablegte.<sup>409</sup> Daraus muss abgeleitet werden, dass es zu einem *vir gravis* gehörte, sich nicht übermäßig zu pflegen, den Blick ernst zu halten, und auch Falten waren kein Zeichen von Schwäche, sondern zeugten von der nötigen Erfahrung.<sup>410</sup> Jede Bewegung war würdevoll, nicht hektisch.

Spöttische *Cognomina*, bei denen es sich nicht um ehrenhafte Beinamen wie Magnus oder Africanus handelte, sondern die sich besonders auf körperliche oder charakterliche Makel konzentrieren wie zum Beispiel Verrucosus, Verres, Brutus, Pulcher oder auch Cicero, bilden ein weiteres interessantes Phänomen ab. Während CORBEILL davon ausgeht, dass die Spottnamen besonders der sozialen Kontrolle und Ausbremsung zu

---

<sup>406</sup> MEISTER 2012, S. 22f.

<sup>407</sup> Plut. Cato mai. 1,4. Zu Cato maior als einem Sinnbild für die *gravitas* siehe das Kapitel 6.1 dieser Arbeit.

<sup>408</sup> Cic. Sest. 19; siehe Kapitel 3.1 dieser Arbeit.

<sup>409</sup> Zur ausführlichen Diskussion über Ciceros Invektive gegen Piso und Gabinius siehe auch Kapitel 3.1 dieser Arbeit.

<sup>410</sup> Dazu Kapitel 7.1 dieser.

mächtig werdender *gentes* gedient haben könnten, argumentiert MEISTER, dass dieser Gedanke den *cognomina* und der Bedeutung der körperlichen Ästhetik zu viel beimisst.<sup>411</sup> Es stimmt, wenn CORBEILL argumentiert, Cicero stütze sich in seinen Invektiven auch auf die unehrenhaften Beinamen, um seine Opponenten als nicht-römisch zu diskreditieren. Auch wenn MEISTERS Argument für das Fehlen eines römischen Körperideals in dieser Arbeit nicht vertreten wird, muss ihm in Bezug auf die *cognomina* zugestimmt werden, da der reine Beiname zunächst nichts war, „was den einzelnen in seiner sozialen Stellung angriff.“<sup>412</sup> Fabius Maximus Verrucosus Cunctator war beispielsweise trotz gleich zwei wenig schmeichelhafter Beinamen ein höchst angesehener Mann, dessen Charakter und Leistung für das Gemeinwohl außer Frage standen. Cicero, von dessen Name nicht klar ist, ob er auf die Dicke seiner Nase anspielt oder aber auf seine ländliche Herkunft, trug seinen Beinamen ebenfalls trotz des angeblichen Anratens seiner Freunde, ihn zu ändern, weiter. Er demonstrierte die von MEISTER erwähnte Fähigkeit eines Aristokraten, über sich selbst zu lachen<sup>413</sup>, sogar in eindrucksvoller Weise: Nach Plutarch soll er bei einer Weihung an die Götter neben seinem Namen Marcus Tullius anstelle des ausgeschriebenen Cicero eine Zeichnung einer Kichererbse auf die Weihgabe gravieren lassen haben.<sup>414</sup> Cicero, dem durch seine Herkunft jegliches symbolische Kapital fehlte, gelang es, sich selbst trotz Beibehaltung seines Namens als ein Sinnbild moralischer Überlegenheit ähnlich einem Cato maior zu inszenieren. Auch wenn sich dahinter eine geschickte Inszenierung Ciceros verbarg, so ist unbestreitbar, dass er besonders den hier untersuchten *gravitas*-Begriff entscheidend prägte und für seine Zwecke nutzbar machte. Nichtsdestotrotz bieten Anthony CORBEILLS Studien zu den *cognomina* eine wertvolle und umfangreiche Diskussion der Thematik. So konnte ein wenig schmeichelhafter Beiname tatsächlich trotzdem zur Diskreditierung einer Person ausgenutzt werden, wenn er richtig gelesen wurde, wie die Invektiven Ciceros zeigen.<sup>415</sup>

Ein Blick auf die kaiserzeitlichen Quellen zeigt, dass auch in der Kaiserzeit Wertungen der Herrscher anhand körperlicher Merkmale vorgenommen wurden. So fehlt in keiner

---

<sup>411</sup> A. CORBEILL, *Controlling Laughter. Political Humor in the Late Roman Republic*, Princeton 1996, S. 57-97; dagegen MEISTER 2012, S. 25ff.

<sup>412</sup> MEISTER 2012, S. 26.

<sup>413</sup> MEISTER 2012, S. 26.

<sup>414</sup> Plut. Cic. 1,4.

<sup>415</sup> Dazu CORBEILL 1996, S. 74-8; 85-91; auch CORBEILL 2002a, insbesondere S. 207.

Kaiserbiographie eine Beschreibung des Körpers. Tiervergleiche, die Aristoteles als methodische Grundlage seiner *Physiognomie* verwendet hat, sind auch bei den Invektiven keine Seltenheit. EVANS hat die entsprechenden Quellenstellen aus Suetons Beschreibung von Augustus und Caligula mit den Beschreibungen eines Löwen und Panthers für die menschliche Physiognomie nach Aristoteles gegenübergestellt.<sup>416</sup> So sind beispielsweise die Haare eines starken, männlichen und mutigen Tieres wie des Löwen oder eines Ebers eher steif und borstig, während die Haare eines scheuen und zarten Tieres wie des Rehs oder des Schafs eher weich. Daraus glaubt Aristoteles, auch bei einem Mann aufgrund der Festigkeit der Haare Rückschlüsse auf dessen Tapferkeit ziehen zu können.<sup>417</sup> Seine Beschreibung von einem körperlich idealen tapferen Mann lässt in vielen Punkten an Ciceros Beschreibung von Piso denken.<sup>418</sup> Die Eigenschaften eines tapferen Mannes sind steifes Haar (struppig, s. Piso), aufrechte Haltung (Piso: Säule des Staates), starker Körperbau, flacher Bauch, breite Schultern, starker Nacken, offene Augen, weder aufgerissen noch halb-geschlossen (Pisos Augen und Augenbrauen als Symbol seiner vorgetäuschten *gravitas*). In Bezug auf die Altersfalten weicht das Ideal des Aristoteles von der römischen Einstellung zu diesen ab.<sup>419</sup> Die Beschreibung deckt sich mit Aristoteles' Beobachtungen zu dem Löwen als idealem Sinnbild für einen männlichen Körper, wohingegen der Panther als mutiges Tier eher einen verschlagenen und weiblichen Körperbau mitbringt<sup>420</sup>, weswegen der Vergleich eines Mannes wie Caligula mit dem Panther kein Kompliment darstellt, sondern auf dessen Verschlagenheit, charakterliche Defizite und effemierte Art anspielt.<sup>421</sup> Sueton schreibt über Caligula, er sei sehr groß gewesen, blass, dick, obwohl sein Nacken und seine Schenkel recht zart waren, seine Augen in Höhlen. Er hatte eine hohe Stirn und ihm fehlte Kopfhaar, dafür hatte er Haar am restlichen Körper. Entsprechend seines schlechten Charakters und seiner kranken Seele litt Caligula als Kind an Epilepsie und soll auch äußerlich abstoßend gewesen sein.<sup>422</sup> Untermalt wird dies durch die eingestreuten Berichte über weitere Verstöße Caligulas wie das Tragen nicht angemessener Kleidung wie bunten und mit Edelsteinen besetzten Mänteln<sup>423</sup> oder das

---

<sup>416</sup> EVANS 1935, S. 65ff.

<sup>417</sup> Aristot. phgn. 806a.

<sup>418</sup> S. Kapitel 3.1.

<sup>419</sup> Siehe zu den Zeichen des Alters und dem römischen Umgang damit das Kapitel 7.1 dieser Arbeit.

<sup>420</sup> Aristot. phgn. 809b.

<sup>421</sup> EVANS 1935, S. 68.

<sup>422</sup> Suet. Cal. 50,1.

<sup>423</sup> Suet. Cal. 52.



öffentliche Küssen des Schauspielers Mnester<sup>424</sup> sowie die Gerüchte über sein inzestuöses Verhältnis zu seinen Schwestern.<sup>425</sup> Natürlich darf bei dieser Charakterisierung Caligulas nicht vergessen werden, dass sie nach seiner wenig glorreichen Herrschaft aufgezeichnet wurde und auch diese Überlieferung das klare Ziel verfolgte, Caligula als einen grausamen und ungeeigneten Herrscher erscheinen zu lassen.<sup>426</sup> Seine körperliche Beschreibung war allerdings überprüfbar, so darf dieser durchaus Glauben geschenkt werden. Die Rückschlüsse auf seinen Charakter sind natürlich auch das Ergebnis der Art und Weise seiner Amtsführung, die nachträglich passend mit seinem Körper in Verbindung gebracht wurden. War das aufrechte Stehen enorm wichtig für die Inszenierung von Würde, so war Caligula seelisch so verdorben – wenn wir ein physiognomischen Interpretationsmuster anwenden – dass er sich als junger Mann nach geringfügigen Strapazen nicht einmal mehr aufrecht halten konnte.<sup>427</sup> Bei diesem Zusammenspiel von einem wenig ansprechenden Äußeren und einem fehlgeleiteten moralischen Kompass wie bei Caligula wundert es nicht, dass die fünf Verwendungen des Adjektivs *gravis* oder des Adverbs *graviter* in Suetons Biographie Caligulas niemals im Sinne der Tugend angewendet werden. Sie bezeichnen lediglich den Schweregrad der Verfehlungen Caligulas oder beschreiben die Art der Vorhaltungen gegen ihn.<sup>428</sup>

Mehr wundert nach den Beschreibungen von Augustus' Leben und der Beschreibung seines Äußeren, dass die *gravitas* für das Auftreten des Augustus nie erwähnt wird. So hat Augustus auf übermäßige Pflege seines Haares verzichtet. Kam es dennoch vor, dass er sein Haar pflegen ließ, war er nicht untätig, sondern soll sich währenddessen mit einer angemessenen Tätigkeit wie dem Lesen oder Schreiben beschäftigt haben.<sup>429</sup> Sein Gesichtsausdruck wird als ruhig und gelassen, die Augen hell, sein Blick durchdringend, seine Augenbrauen idealerweise zusammengewachsen beschrieben; seine Haut soll gebräunt gewesen sein. Allerdings soll er eher klein gewesen sein, aber wegen der Symmetrie seiner Gliedmaßen soll dies vertretbar gewesen sein.<sup>430</sup> Zwar

---

<sup>424</sup> Suet. Cal. 55,1.

<sup>425</sup> Suet. Cal. 24.

<sup>426</sup> Zu der Darstellung des Caligula in den antiken Quellen sei besonders verwiesen auf: A. WINTERLING, Caligula. Eine Biographie, München 2003.

<sup>427</sup> Suet. Cal. 50, 2.

<sup>428</sup> Suet. Cal. 2,1; 16,4; 27,3; 45,3; 58,2.

<sup>429</sup> Suet. Aug. 79,1.

<sup>430</sup> Vgl. Suet. Aug. 79f.

folgen dann Beschreibungen von körperlichen Mängeln wie der Kraftlosigkeit bestimmter Gliedmaßen und Flecken im Alter, jedoch wird dies nie auf seinen Charakter oder Makel seiner inneren Einstellung zurückgeführt. Trotz seiner körperlichen Merkmale und seiner inneren Einstellung, die Traditionen und *mores* zu wahren, wird Augustus in den Quellen nicht mit der *gravitas* in Verbindung gebracht. Diese Arbeit möchte zu einem späteren Zeitpunkt zeigen, dass die Gründe hierfür in Octavians/ Augustus Alter bei seiner Erhebung zum *princeps* zu sehen sein könnten.<sup>431</sup> Des Weiteren spielt die gehobene und nach Augustus vererbte Position vermutlich eine große Rolle. Ein Kaiser konnte zwar theoretisch *gravitas* haben, wenn er alle Komponenten in seinem Auftreten und seiner Lebensführung berücksichtige. Aber wie wir an den späteren Kaisern der iulisch-claudischen Familie sehen, war ihre gehobene Position nicht daran gebunden, nach welchen Maßstäben sie lebten – natürlich gab es auch, wie Caligulas und Neros Schicksal zeigen, eine Toleranzgrenze, wie viel die Gesellschaft bereit war, von einem Princeps zu erdulden.

Die in diesem Abschnitt exemplarisch behandelten Auszüge aus den Quellen haben tatsächlich gezeigt, dass es in der römischen Lebenswelt eine akzeptierte Form war, vom Äußeren Rückschlüsse auf die innere Einstellung zu ziehen, heißt seine Moral, Sittsamkeit und seinen Nutzen als römischer Bürger für die Gemeinschaft an körperlichen Merkmalen abzulesen. Auch wenn das Aussehen eines *vir gravis* wie im Falle Pisos durchaus täuschen konnte.<sup>432</sup> Zudem hat sich etwas deutlicher herauskristallisiert, wie ein ‚idealer Römer‘ im Sinne der ciceronischen *gravitas* ausgesehen haben sollte.

#### 4.2.1 Redner – Bewegung – Gesten – Haltung

Aber nicht nur aus der nicht beeinflussbaren Physis wurden Rückschlüsse auf den Charakter und/oder die Absichten eines römischen Mannes in der Politik gezogen, sondern auch aufgrund seiner Hexis – mit anderen Worten seiner körperlichen Praxis in Bezug auf Bewegung, Mimik/Gestik und Haltung.<sup>433</sup> Im Gegensatz zu dem natürlichen Körper ist die Hexis eine erworbene Fähigkeit, das heißt es handelt sich um einen

---

<sup>431</sup> Siehe das Kapitel 7.1 dieser Arbeit.

<sup>432</sup> Siehe dazu ausführlicher Kapitel 3.1 dieser Arbeit; des Weiteren MEISTER 2009.

<sup>433</sup> Siehe dazu Hexis in Kapitel 2.3.1 dieser Arbeit.

Prozess aus Beobachten und Nachahmen.<sup>434</sup> Auch der beste Orator musste sein Handwerk gründlich gelernt haben, das belegen die Schriften wie Ciceros *de oratore*, *orator*, *Brutus* und Quintilians *institutio oratoria*, um nur einige Beispiele zu nennen. Beide Verfasser waren sich sehr wohl bewusst über das Zusammenspiel verschiedener Komponenten, die beim Halten einer Rede zusammenwirkten und zu denen auch in der Antike schon die Körpersprache gezählt wurde.<sup>435</sup> In diesen Schriften konzentrieren sich Cicero und Quintilian nicht nur auf Redestile und den inhaltlichen Aufbau einer guten Rede, sondern widmen einen beachtlichen Teil der Körpersprache. Orientiert an Quintilians elftem Buch der *institutio oratoria* hat E. GUNDERSON die Inszenierung der Männlichkeit in der römischen Rhetorik untersucht und hat auf dieser Basis herausgearbeitet, dass die Grundlage der *auctoritas* in dem öffentlichen Zusammenspiel von Stimme, Körper und innerer Haltung des Individuums liegt. Dazu geht er wie BOURDIEU davon aus, dass die entsprechenden Bewegungsabläufe erlernt und eingeübt werden, obwohl er ansonsten Judith BUTLERS Theorien denen BOURDIEUS vorzieht.<sup>436</sup> Der öffentliche Auftritt eines politischen Mannes in Rom war ein sozialer Akt an sich, der soziales Wissen sichtbar machte und reproduzierte. Sein Aussehen und seine Bewegungen waren dabei genauso wichtig, wie die Inhalte, für die er einstehen wollte. Sie transportierten seine innere Einstellung zu den gegebenen Normen und Sitten.<sup>437</sup> Äußerliche Devianz kommunizierte daher auch immer eine ganz bestimmte Botschaft, dies wird noch besonders an den Transgressionen der Kleiderordnung durch Catilina oder Caesar deutlich gemacht. Zum jetzigen Zeitpunkt ist es zunächst einmal wichtig festzuhalten, dass der Körper eines Aristokraten vielleicht am besten ähnlich einem politischen Programm verstanden werden konnte. Er bildete über das, was der Bewerber oder Amtsträger sprachlich kommunizierte, das politische Programm sichtbar ab. Indem der Körper ständig Signale an seine Umwelt sendet, die eine Aussage über seine Einstellungen zu den Kodizes der Gesellschaft liefern, können dann Rückschlüsse über seinen Charakter und seine Intentionen für das Gemeinwohl gezogen werden. Damit

---

<sup>434</sup> BOURDIEU 1987, S. 108, 113f.; BOURDIEU 1999 (1992), S. 286. BOURDIEU 2009, S. 94-99 besonders S. 98.

<sup>435</sup> Cic. de orat. 1,18.

<sup>436</sup> Er stützt sich dabei auf Werke Judith BUTLERS von 1989-1997. Besonders interessant auch wenn vor dem Hintergrund dieser Arbeit, der Körper als weiteres Symbol in einer zeichenhaften Welt: J. BUTLER, *Bodies that matter. On the Discursive Limits of ‚Sex‘*, New York 1993, S. 32-5. Allerdings lehnt sie es ab, dass der Mensch diese Zeichen meistern kann.

<sup>437</sup> Vgl. E. GUNDERSON, *Staging Masculinity: The Rhetoric Performance in the Roman World*, Ann Arbor 2000, S. 66ff.

diese Zeichen richtig eingesetzt, gedeutet und das Fehlen dieser Zeichen auch richtig gegen einen Opponenten instrumentalisiert werden können, muss es in Gesellschaften zumindest für einzelne Gruppen ein bestimmtes äußerliches Idealbild geben, welches für den Fall Rom im vorigen Abschnitt skizziert wurde. Ebenso gibt es in allen Gesellschaften einen Pool an angemessenen Gesten inklusive der Mimik und Bewegungen. Wie diese Zeichen in Rom ausgesehen haben, soll an dieser Stelle exemplarisch aus den oben genannten Werken Ciceros und Quintilians herausgearbeitet werden. Dabei ist ausdrücklich darauf zu verweisen, dass es sich in den ausgewählten Werken um Ideale handelt, die die beiden auf der Grundlage ihrer eigenen Einstellung und den Beobachtungen ihrer Zeit festgehalten haben. Quintilian orientierte sich dabei stark an Ciceros Auffassungen<sup>438</sup>, und Cicero wiederum hatte Schwierigkeiten, beispielsweise neuere populäre Kommunikationsformen zu akzeptieren, die in der Gestik und auch dem Ort des Vortrags von seinen Vorstellungen von Tradition abwichen.<sup>439</sup> Die Beschränkung auf die beiden Autoren innerhalb dieses Abschnitts resultiert daraus, dass es in erster Linie Cicero war, der den *gravitas*-Begriff maßgeblich geprägt hat und dessen Urteil deshalb an dieser Stelle besonders gut betrachtet werden muss. Zunächst sollen die entsprechenden Werke ausschließlich in Bezug auf ihre Aussagen zu einer angemessenen Körpersprache, -bewegung und Haltung unkommentiert zusammengefasst werden, sodass im Anschluss ein Eindruck über die Vorstellungen Ciceros und Quintilians über die körperliche Performance im Sinne der *gravitas* gezogen werden kann. Dabei ist erneut darauf zu verweisen, dass die Vorstellungen der beiden hier keinesfalls unkritisch übernommen werden sollen.

#### a) Ciceros *de oratore*

Zu der Kunst, Reden halten zu können, gehörte die entsprechende Schule. Diese Aussage wird während der Diskussionen in *de oratore* immer wieder deutlich. Einige waren von Natur aus mit den nötigen körperlichen auch stimmlichen Eigenschaften gesegnet und wären kognitiv durchaus in der Lage gewesen, zu lernen, diese Gaben zu nutzen, schafften es aber nicht. Wohingegen andere durch gute Beobachtung, Übung und eine Anpassungsfähigkeit trotz eventueller Mängel, wie einer nicht idealen Stimme

---

<sup>438</sup> Zur Orientierung Quintilians an Cicero, D. RUSSELS General Introduction, S. 6 in der Loeb-Ausgabe der *institutio oratoria*.

<sup>439</sup> Dazu expliziter CORBEILL 2004, S. 126-33.

dennoch eindrucksvolle Redner werden konnten.<sup>440</sup> Als junges und von Natur aus begabtes Talent beschreibt Cicero Sulpicius, dem er auch im Laufe seiner Abhandlungen die *gravitas* – in Bezug auf die Art und Weise wie er sprach – zuschreibt.<sup>441</sup> Er habe sich bereits als junger Mann vielversprechend bei seiner ersten Rede auf dem Forum gezeigt. Seine Botschaft ist, dass gerade diese jungen Talente gefördert werden müssten, denn es sei einfacher auf schon Vorhandenem aufzubauen, als komplett neu anzufangen.<sup>442</sup> Ciceros Crassus, der als von Cicero verehrtes Bild eines guten Redners gilt und ein Teilnehmer des fiktiven Dialogs in *de oratore* ist, vergleicht den Körper mit einem Musikinstrument. Zwar geht es im Folgenden eher um die Tonlagen, die die Stimme treffen soll, aber der Vergleich mit einem Musikinstrument passt wunderbar. Egal wie ein Instrument gespielt wird, es sendet einen Ton an die Umwelt. Beherrscht man das Instrument, ist der Ton entsprechend angenehm und wird als solcher wahrgenommen. Wie das Instrument will auch der Körper beherrscht werden, an dessen Mimik und Gestik man die Gefühlsregungen, Motivation und Intention des Sprechers ablesen kann. Deshalb war und ist es so wichtig, dass Redner ihren Körper entsprechend beherrschen und ihre Mimik, Gestik und Bewegung dem Inhalt ihrer Rede anpassen. Dies soll zudem möglichst natürlich wirken, denn „der Vortrag ist nämlich gleichsam die Sprache unseres Körpers, und umso mehr muss er mit unserem Geist im Einklang stehen.“<sup>443</sup> Die Bewegungen sollten im alten Rom keinesfalls die von Schauspielern sein, die in eine Rolle schlüpfen und sehr ausladend in ihren Gesten waren. Das Ziel der Oratoren und Schauspieler war allerdings gleich: Die Zuhörerschaft bewegen, sie überzeugen und Emotionen spüren zu lassen. Des Weiteren war das soziale Ansehen von Schauspielern in Rom nicht sehr hoch, sodass man sich davor hüten musste, als unmännliche geltende aufgesetzte Bewegungen von Schauspielern zu übernehmen.<sup>444</sup> Cicero rät dennoch dazu, dass angehende Redner Schauspieler genau beobachten sollten, damit sie wissen, welche Gesten nicht wirken.<sup>445</sup> Hier rät er ähnlich dem Vorgehen dieser Arbeit dazu, aus Devianzen Regeln abzuleiten, was als nicht schicklich gilt. Im dritten Buch beschreiben besonders die Passagen 220-3, wie die nach Cicero perfekte körperliche Praxis ausgesehen haben soll.

---

<sup>440</sup> Cic. de orat. 1,115; zur Natur der Stimme Cic. de orat. 1,132, in dem Cicero verdeutlicht, dass auch ein guter Körper, Haltung und Gestalt eine Stimme nicht angenehmer machen können.

<sup>441</sup> Cic. de orat. 3,31.

<sup>442</sup> Cic. de orat. 2,88.

<sup>443</sup> Cic. de orat. 3,222.

<sup>444</sup> Zu der negativen Rolle des Schauspielers in den antiken Quellen im Vergleich zum Orator, der Wahrheit abbildet, wo der Schauspieler eher der Unterhaltung dient ebenfalls: GUNDERSON 2011, S. 111-48.

<sup>445</sup> Cic. de orat. 1,156; 1,251; 3,220.

Cicero bezeichnet dort den performativen Akt des Vortrags als „Sprache des Körpers.“<sup>446</sup> Idealerweise unterstreichen die dezente Gestik der Hände, der Blick und die nicht übertriebene Mimik den Inhalt des Gesprochenen. Werden Bewegungen ausgeführt, sollten diese kräftig sein. So war ein Aufstampfen mit dem Fuß zu Beginn und Ende einer Rede durchaus akzeptabel. Besondere Bedeutung misst Cicero aber den Augen zu, die Auskunft über die tatsächliche Einstellung des Redners geben konnten. Er bezeichnet das Gesicht als den Teil des menschlichen Körpers, „der so viele Andeutungen und Veränderungen zustande bringen kann, wie es Seelenregungen gibt.“<sup>447</sup> Diese Regungen des Gesichts dürften aber nicht aufgesetzt und übertrieben wirken, sondern sollten am besten die natürlichen Regungen des Orators zeigen. Diese Ausführungen decken sich mit der Idealvorstellung von *gravitas*, die ebenfalls auf dem Einklang zwischen Körper und des inneren Zustandes beziehungsweise der Einstellung eines Mannes (moralisch und intellektuell) beruht.

#### b) Ciceros Brutus

In Brutus behandelt Cicero verschiedene *exempla* guter und schlechter Redner und schreibt nieder, was diese zu solchen machte. In insgesamt neun der *exempla* geht er auch auf den körperlichen Teil ihres Vortrags ein – auch wenn er Cn. Pompeius und Caesar eine gute Gestik zugesteht, gehen seine Bemerkungen nicht darüber hinaus, sodass sich daraus ohne Zunahme weiterer Berichte über diese nicht viel gewinnen lassen würde.<sup>448</sup> Relativ ausführlich behandelt werden und nah an ein ciceronisches Ideal von einem Redner kommen Marcus Antonius (der Orator) und Crassus. Über deren Bewegungen schreibt Cicero, dass sie stets mit dem Gehalt ihrer Wörter übereinstimmten. Das heißt: Antonius verwendete seine Hände, Schultern, die Haltung seiner Brust, das zu speziellen Stellen durchaus erlaubte Aufstampfen mit dem Fuß und das Gehen auf der Bühne in Übereinstimmung mit seinen Gedankengängen.<sup>449</sup> In Crassus Beispiel erwähnt Cicero auch die *gravitas*<sup>450</sup> im Sinne von Würde, die sich stets in seinen Reden wiedergefunden haben soll – gepaart mit Witz,<sup>451</sup> wodurch sich

---

<sup>446</sup> Cic. de orat. 3,222.

<sup>447</sup> Cic. de orat. 3,221.

<sup>448</sup> Cic. Brut. 239; 261.

<sup>449</sup> Cic. Brut. 141; 158.

<sup>450</sup> Cic. Brut. 158: „*Paratus igitur veniebat Crassus, exspectabatur, audiebatur; a principio statim, quod erat apud eum semper accuratum, exspectatione dignus videbatur. non multa iactatio corporis, non inclinatio vocis, nulla inambulatio, non crebra suppositio pedis; vehemens et interdum irata et piena iusti doloris oratio, multae et cum gravitate facetiae; quodque difficile est, idem et perornatus et perbrevis; iam in altercando invenit parem neminem.*“

<sup>451</sup> Zum richtigen Maß an Scherzen siehe Kapitel 6.2 dieser Arbeit.

wiederholt bestätigt, dass die bis zu diesem Punkt bereits genannten Merkmale für eine gelungene körperliche Inszenierung der *gravitas* berücksichtigt werden sollten. Erworben wurden diese Fähigkeiten ganz klar durch die Beobachtung während des Aufwachsens und die richtige Schule im Sinne des inkorporierten kulturellen Kapitals nach BOURDIEU. Diese Männer wussten, welche Bewegungen nötig waren, um die gewünschte Wirkung zu erzielen. Die Bewegungsabläufe waren so tief in ihrem Habitus verinnerlicht, dass sie selbstbewusst ausgeführt auch entsprechend natürlich wirkten. Anhand der schlechten Beispiele wird sehr deutlich, dass die falschen oder gar fehlende Bewegungen die Wirkung eines ganzen Auftritts zunichte machen konnten. So ist der Auftritt von Marcus Calidius für Cicero nicht weiter erwähnenswert und aufgrund des Fehlens jeglicher Bewegung langweilig.<sup>452</sup> Auf der anderen Seite konnten würdevolle Bewegungen über eine schlechte Rede hinwegtäuschen wie im Fall von P. Lentulus. Cicero sagt über ihn, dass er langsam im Denken und Sprechen gewesen sei, aber allein durch seine körperliche Erscheinung und seine abgestimmten Bewegungen die Zuhörer an sich binden konnte.<sup>453</sup> An dieser Stelle gesteht Cicero eigentlich ein, dass ein Körper also sehr wohl täuschen kann, wohingegen er sehr überrascht gewesen ist, in welchem Ausmaß Pisos Körper alle getäuscht hat. Wenn man aufgrund fehlender Bewegung als langweilig empfunden wurde und die eigene Rede keinen Nachdruck hatte, so waren die Konsequenzen von physischen Auffälligkeiten, die aus dem akzeptierten Rahmen fielen, weitaus gravierender und zogen Spott auf sich. Curio soll während seiner Reden so nervös hin- und hergeschaukelt sein, dass er ebenso wie Sex. Titius das Opfer von bösem Spott wurde. Cicero behauptet, nach Titius femininen Bewegungen sei dann sogar ein Tanz benannt worden.<sup>454</sup> Wenn sich eines für einen ernsthaften römischen Mann nicht gehörte, war das Tanzen.<sup>455</sup> So muss die Erwähnung des Tänzels von Titius auf der Rednerbühne als eindeutiger Hinweis auf dessen Schwäche und auch moralische Verdorbenheit in der Weltanschauung Ciceros, die er für Rom als allgemeingültig angenommen haben wollte, verstanden werden.

---

<sup>452</sup> Cic. Brut. 278.

<sup>453</sup> Cic. Brut. 235.

<sup>454</sup> Cic. Brut 216; 225.

<sup>455</sup> Cic. Deiot. 27; hier in der Verbindung mit *gravitas* und *digntias* des Deiotarus, der es ablehnt, zu tanzen.

### c) Ciceros Orator

Cicero stellt in seinem *Orator* die These auf, dass ein für ihn idealer Redner noch nicht gelebt hat – auch wenn Marcus Antonius oder Crassus beachtlich nahe an Ciceros Ideal kommen.<sup>456</sup> Neben der Art zu sprechen und der Gliederung der Inhalte weist Cicero wiederholt auf die körperliche Performanz hin, die uns klar bestätigt, dass es ein starkes Bewusstsein für das Zusammenspiel der drei Faktoren für einen gelungen Auftritt gegeben haben muss.<sup>457</sup> Ein solch gelungener Auftritt war für Cicero, wenn ein Redner es schaffte, Wichtiges durch alle erwähnten Aspekte zu vermitteln, dafür verwendete Cicero in Bezug auf die Art und Weise des Vortrags für die wichtigen Dinge das lateinische *graviter*.<sup>458</sup> Dies deutet einmal mehr darauf hin, dass die *gravitas* weit mehr als nur einen physischen Aspekt und den Grad der Ernsthaftigkeit ihres Trägers aufgriff. Es geht in Ciceros *Orator* hauptsächlich um den Sprechrhythmus, Stil und die Ausgestaltung einer Rede in Bezug auf ihren Inhalt und die inhaltliche Gliederung, dennoch bindet er immer wieder Aspekte der körperlichen Performanz mit ein. Auch die Körperbewegungen unterstrichen das Gesagte und trugen dazu bei, dass ein Redner beeinflussen, aber auch unterhalten konnte.<sup>459</sup> Bei allem kam es maßgeblich darauf an, dass alle Bewegungen sich ziemten – auch entscheidend war dabei der richtige Zeitpunkt. Jede Form von Bewegung und Regung musste zum Inhalt der Rede und der Emotion passen, die sowohl beim Redner als auch beim Publikum ausgelöst werden sollte.<sup>460</sup> Unter diesen angemessenen Bewegungen versteht Cicero neben einer kräftigen, tiefen Stimme (hier *gravis* für die Tontiefe)<sup>461</sup>, die allerdings entweder naturgegeben oder nicht ist, vor allem eine aufrechte Haltung sowie seltenes Umhergehen. Jedes Zuschreiten auf das Publikum sollte kontrolliert und vorsichtig eingesetzt werden. Des Weiteren mussten jegliche Gesten sparsam eingesetzt werden und sollten nicht übertrieben ausladend sein.<sup>462</sup> Da nach Ciceros Ansicht die Mimik eng mit der Gestik verbunden war und die Augen in der Physiognomie ein Fenster zur Seele

---

<sup>456</sup> Dies war durfte bereits in der Zusammenstellung der auf den Körper bezogenen *exempla* des vorigen Abschnitts deutlich geworden sein; Cic. orat. 18ff.

<sup>457</sup> Vgl. Cic. orat. 18ff.; 43; 55.

<sup>458</sup> Cic. orat. 100.

<sup>459</sup> So Ciceros Formulierung in orat. 69.

<sup>460</sup> Cic. orat. 74.

<sup>461</sup> Cic. orat. 56.

<sup>462</sup> Vgl. Cic. orat. 59.



bilden, sollte der Gesichtsausdruck und Blick je nach Inhalt die richtige Emotion (z. B. Trauer, Freude) widerspiegeln.<sup>463</sup>

d) *Quintilians institutio oratoria* (Buch 11,3)

Die Beschreibungen der Mimik und besonders der Gestik im elften Buch von Quintilians Erziehung des Redners gelten als die ausführlichsten.<sup>464</sup> Ab 11,3,66 beschreibt der unter Galba nach Rom gekommene Rhetoriklehrer bis 11,3,131 die Gesten, die zum Halten einer eindrucksvollen Rede verwendet werden sollten. Da sich Quintilian stark an Cicero orientierte, kann man davon ausgehen, dass auch Cicero die von Quintilian beschriebenen Gesten als würdig angesehen hätte.<sup>465</sup> Im ersten Teil des elften Buches unterteilt Quintilian den Vortrag (*actio*) in Stimme (*vox*) und Bewegung (*motus corporis*).<sup>466</sup> Wie aus den ersten Zusammenfassungen der rhetorischen Werken Ciceros entnommen werden konnte, macht auch Quintilian deutlich, dass ein guter Redner das Gesagte auch sichtbar unterstreichen kann. Das veranschaulicht er durch den Vergleich mit Schauspielern, die Emotionen bei ihrem Publikum hervorrufen können durch ihre körperliche und stimmliche Vermittlung des Inhaltes. Dazu stellt er fest, welche Emotionen dann erst ein Redner, der wirklich hinter dem steht, was er sagt, hervorrufen könnte.<sup>467</sup> Hier kommt wie auch schon bei Cicero der Gedanke zum Ausdruck, dass die äußerlichen Zeichen die tatsächliche innere Einstellung des Sprechers transportieren oder offenlegen. Quintilian beschreibt, dass man aus dem Gang und der Mimik auch Rückschlüsse auf den mentalen Zustand des Sprechers ziehen kann.<sup>468</sup> Erinnert sei an Senecas Beschreibung des zornigen Mannes, der die Energie über das stürmische und nervöse Hin- und Herlaufen freisetzen muss.<sup>469</sup> Die Ausführungen über die Gesten sind sehr gut strukturiert. So beginnt Quintilian bei der Haltung des Kopfes und arbeitet sich über das Gesicht, den Nacken, die Schultern, die Gesten der Arme, Hände und Finger bis zu den Füßen hinab. Besonders viel Aufmerksamkeit widmet er der gründlichen Beschreibung und Erklärung der Bedeutung der Handgesten. Viele Erwähnungen sind nicht neu: Der Kopf soll gerade, aber locker

---

<sup>463</sup> Cic. orat. 60.

<sup>464</sup> GUNDERSON 2000, S. 59.

<sup>465</sup> Zur Orientierung Quintilians an Cicero, D. RUSSELS General Introduction, S. 6 in der Loeb-Ausgabe der *institutio oratoria*.

<sup>466</sup> Die Unterteilung findet sich auch auch in der *rhetorica ad herennium*, Rhet. Her. 3,19-26.

<sup>467</sup> Quint. inst. 11,3,5.

<sup>468</sup> Quint. inst. 11,3,66.

<sup>469</sup> Sen. de ira 1,1.

beziehungsweise natürlich, also nicht angespannt, gehalten werden. Im Gesicht sind das wichtigste die Augen und Augenbrauen, die als Fenster zur Seele den Geisteszustand und die Aufmerksamkeit eines jeden offenbaren, deshalb sollten die Augen auch nicht krampfhaft auf einen Punkt fixiert, weit aufgerissen, schläfrig oder matt sein oder lüsterne oder misstrauische Blicke aussenden.<sup>470</sup> Dem hinzu setzt Quintilian, dass es ebenfalls nicht für einen intelligenten Menschen spräche, seine Augen halb geschlossen zu halten.<sup>471</sup> Daraus lässt sich ableiten, dass – in Quintilians Bild eines Redners – die Augen eines *vir gravis* wachsam und aufmerksam sein und die angemessenen Emotionen zum Inhalt seiner Rede widerspiegeln sollten. Möchte man zum Beispiel Trauer ausdrücken, ist es mit den Augen durchaus möglich, maßvoll Trauer zu zeigen. Für den Nacken und die Schultern hält Quintilian fest, dass diese auf keinen Fall gekrümmt sein dürfen, da dies Bescheidenheit oder Unterwürfigkeit signalisieren würde – im schlimmsten Fall kann man sogar in Verdacht geraten, diese demütigen Gesten der Wirkung wegen nur vorzutäuschen.<sup>472</sup> Für die Arme ist es am besten, den durch die Toga frei verfügbaren Arm mit entspannten Schultern und den Fingern locker gespreizt etwas gestreckt zu halten, sodass er sich passend zum Inhalt bewegen kann.<sup>473</sup> Natürlich maßvoll, es ist nicht nötig, alles mit Gesten zu untermalen. Das Merkmal guter Gesten ist, dass sie maßvoll und kaum merklich angewendet werden.<sup>474</sup> Sie sind zudem an Sinn und Aussage gebunden. Weiter sollen sie würdevoll, langsam beziehungsweise ruhig ausgeführt werden, dies benennt Quintilian – allerdings mit dem Bezug auf Schauspieler – mit *gravior*.<sup>475</sup> Dann beschreibt er 23 Gesten der Hände en détail, vom klassischen Zeigefinger, der zum Boden deutet, um einen Standpunkt nachdrücklich zu verdeutlichen, über den Daumen und Mittelfinger aneinandergedrückt und die Hand leicht zu bewegen, um eine Einleitung zu untermalen bis zu einer zitterigen Hand, die zwar zu seiner Zeit akzeptiert gewesen sein soll, die Quintilian aber eher im Theater sieht.<sup>476</sup> Seine Ausführungen über die Beherrschung des Körpers schließt er mit der Betrachtung der Füße, die fest auf dem Boden stehen sollen. Unschicklich für eine gute Haltung ist allerdings, den rechten Fuß weiter vorne zu platzieren, da man auch den

---

<sup>470</sup> Quint. inst. 11,3,75f.

<sup>471</sup> Quint. inst. 11,3,78.

<sup>472</sup> Quint. inst. 11,3,91.

<sup>473</sup> Vgl. Quint. inst. 11,3,83f.

<sup>474</sup> Quint. inst. 11,3,89.

<sup>475</sup> Quint. inst. 11,3,89; 112.

<sup>476</sup> Quint. inst. 11,3, 92-105.

rechten Arm für seine Gesten verwendet. Durch die Platzierung des rechten Fußes weiter vorne und die Verwendung des rechten Armes entsteht keine gerade Haltung mehr, sondern eine nicht schickliche auf die Zuhörerschaft zugeneigte Haltung.<sup>477</sup>

#### 4.1.3 Zwischenfazit – Aussehen eines *vir gravis*

Die hier kurz exzerpierten Werke decken sich in ihren Ausführungen über die Performanz eines möglichst idealen Orators. Natürlich ist es bei all diesen Werken, die im Falle Quintilians schon fast an einen praktischen Ratgeber über die Vortragskunst aus unserer Zeit erinnern, wichtig, sich bewusst zu machen, dass Cicero und Quintilian ihren persönlichen idealen Vorstellungen folgten – besonders Cicero, der in den Zeiten des Umbruchs lebte, selbst den Diskurs des Sittenverfalls entscheidend prägte und sich nach einem Rom sehnte, welches in dieser idealen Form, so wie er beispielsweise die Zeit Catos beschreibt, nicht existierte.<sup>478</sup> Dennoch stimmen die rhetorischen ‚Ratgeber‘ der beiden in den körperlichen Aspekten mit vielen Dingen überein, die wir heute noch in ähnlicher Form umsetzen. Auch wenn der Glaube beider eher dahingehend war, dass der Körper nicht lügen kann, so muss doch festgestellt werden, dass durch das Wissen, welche Gesten nötig waren und wie sie funktionierten, Manipulationen durchaus im Rahmen des Möglichen gewesen sein müssen. Bei Cicero kommt dies auch zum Ausdruck, wenn er sagt, dass es Menschen gebe, die sich gut halten und bewegen, aber dennoch keine Reden halten könnten. Aufgrund der Umstände unter denen Cicero seine Werke schrieb, an denen sich Quintilian dann orientierte und die große Rolle Ciceros für den *gravitas*-Begriff, kann aus den wiedergegebenen Quellen unter Hinzunahme des ersten Abschnitts über die Physiognomie nun ein recht genaues Bild von einem Orator, dem man *gravitas* zuschreiben kann, ausgemacht werden. Es ist nur aufgrund dieser Prägung des Begriffs durch Cicero möglich die Quellen an dieser Stelle als Fakt zu ‚akzeptieren‘ und das daraus abgeleitete Idealbild folglich stehen zu lassen.

Um der Vorstellung des Körpers als einer Art politisches Programm weiter auf die Spur zu kommen, werden im folgenden Abschnitt die Narben als individuelles Körpermerkmal und ihre politische Bedeutung thematisiert.

---

<sup>477</sup> Quint. inst. 11,3,125.

<sup>478</sup> Zu der Bedeutung Ciceros für den Begriff Kapitel 3.1 – insbesondere 3.1.1 – dieser Arbeit und allgemein zu Person Cicero: K. BRINGMANN, Cicero, 2. Auflage, Darmstadt 2014.

## 4.2 Narben

„Der Soldat zählt seine Narben, der Schäfer seine Schäfchen.“<sup>479</sup>

Der in der Überlieferung zum „römischen Achill“ der frühen Republik stilisierte L. Siccus Dentatus soll 45 Narben aus Kriegen auf seiner Brust getragen haben und nicht eine einzige auf dem Rücken.<sup>480</sup> Manlius Capitolinus soll 23 dieser Narben auf der Vorderseite seines Körpers gehabt haben, auf die er dann in seiner bei Livius überlieferten Verteidigungsrede verwiesen haben soll.<sup>481</sup> Vermutlich wurde Capitolinus hingerichtet, weil er versucht haben soll, die Alleinherrschaft an sich zu reißen. Livius verweist sogar darauf, dass er trotz des Mangels an konkreten Anschuldigungen in den Quellen keinen Zweifel an deren Schwere hatte, wenn selbst die heldenhaften Taten für Rom Capitolinus nicht vor einer Verurteilung bewahren konnten.

In diesem Abschnitt soll besonders auf der Basis der guten Beiträge von Egon FLAIG und Jan Bernhard MEISTER, die sich bereits mit der Semantik der Narben und den Narben in Form von symbolischem Kapital beschäftigt haben, herausgearbeitet werden, ob die Narben ihrem Träger *gravitas* verleihen konnten und auf welche Weise dies geschah.<sup>482</sup> Dieses Kapitel basiert auf der Annahme der im Definitionskapitel getroffenen Einschätzungen zur *gravitas*, genauer: der dort als implizierter *gravitas* bezeichneten Möglichkeit. Damit sind Beispiele gemeint, die das Verständnis von *gravitas* widerspiegeln, die Tugend in ihrem Quellenkontext aber nicht direkt erwähnen. Weiter muss insbesondere ein kritischer Blick auf Matthew LEIGHS Aufsatz zu Narben und Rhetorik geworfen werden, der versucht, das Zeigen von Narben mit volksnaher Rhetorik in Verbindung zu bringen, die nach ihm nur dann von Aristokraten verwendet wurde, wenn diese die Rhetorik „of the people“ umdrehen wollten.<sup>483</sup> Es ist allerdings richtig, dass sich in den Quellenberichten des Livius über die frühe Republik tatsächlich in erste Linie Beispiele finden lassen, die das Zeigen von Narben vor dem Hintergrund des sozialen Konfliktes zwischen Patriziern und Plebejern behandeln. So berichtet

---

<sup>479</sup> Prop. 2,1,44: „enumerat miles vulnera, pastor oves.“ (übers. d. Verf.).

<sup>480</sup> Gell. 2,11; Plin. nat. 7,101f.; Val. Max. 3,2,24.

<sup>481</sup> Liv. 6,20,8f.; Plin. nat. 7,103.

<sup>482</sup> Die gemeinten Beiträge sind: FLAIG 2003, Kapitel 6: Auf Narben verweisen; zur Kritik kultureller Semantik, S. 123-136 und MEISTER 2012, Unterpunkt 1.5.1 in seinen Überlegungen zur Bedeutung des Körpers in der späten Republik, S. 95-104; des Weiteren zu Narben R. EVANS, Displaying Honourable Scars: A Roman Gimmick, in: Acta Classica 42, 1999, S. 77-94.

<sup>483</sup> M. LEIGH, Wounding and Popular Rhetoric at Rome, in: BICS 40, 1995, S. 195-215.

Livius davon, dass die Soldaten, gegen die streng Recht gesprochen wurde, den zweiten Konsul, P. Servilius Priscus Structus, anriefen und auf ihre Narben verwiesen – sie entblößten sie also nicht.<sup>484</sup> Die Narben boten, so lassen es die Erzählungen des Livius über die frühe Republik besonders im innerrömischen Ständekonflikt glauben, entsprechendes Potenzial, den Forderungen der Plebs mehr Nachdruck zu verleihen. Ging man von den im Krieg erhaltenen Narben als Kapital aus, welches die erbrachten Opfer der Träger für die *res publica* sichtbar werden ließen, so besaßen auch Plebejer dieses Kapital und brachten dieselben körperlichen Opfer für die Gemeinschaft mit. Für das Jahr 406 v. Chr. schreibt Livius, dass die Volkstribune ihre Veteranen vor das Volk brachten und deren Narben zählen ließen, damit das Volk gegen einen erneuten Krieg gegen ein etruskisches Volk abstimmte.<sup>485</sup> Der eigentliche Krieg würde gegen die Plebejer ausgefochten, und in diesem Kontext verwies man auf die dann sichtbare Tapferkeit der Plebejer, die kein institutionelles Kulturkapital in Form politischer Titel ähnlich der Patrizier erreichen konnten, aber dieselben Opfer brachten. Für 385 v. Chr. berichtet Livius von der chronologisch ersten Episode, in der Capitolinus tatsächlich Narben zeigt, um als „Vater der Plebs“ das Volk weiter aufzuwiegeln.<sup>486</sup> Das Verweisen auf und das Zeigen von Narben aber nur in diesem Kontext beheimatet zu sehen, ist aus mehreren Gründen problematisch. Plutarch schreibt, in der frühen Republik hätten besonders Bewerber um ein politisches Amt auf das Tragen der Tunika unter der Toga verzichtet. Dafür führt er drei mögliche Ursachen an. Eine dieser Ursachen ist, dass Narben auf der Brust ohne die Tunika sichtbar wurden.<sup>487</sup> MEISTER kommentiert dies zwar zurecht damit, dass es eine „nachträglich konstruierte Erklärung für eine antiquierte und unverständlich Praxis“ sei und begründet dies damit, dass die Bewerber in einem Lendenschurz aufs Forum gehen hätten müssen, wäre es um das Sichtbarwerden der Narben gegangen.<sup>488</sup> Doch an dieser Stelle irrt er, denn die Toga bedeckte zwar einen guten Teil der Brust, aber sie ließ immer noch genug davon frei, sodass Narben auf einer Seite oberhalb des Bauches sichtbar wurden. Weiter war Nacktheit in Rom nicht üblich und die Kleiderordnung, die einen Indikator für den sozialen Rang abbildete, so strikt normiert, dass ein Betreten des Forums durch einen

---

<sup>484</sup> Liv. 2,27,5f.

<sup>485</sup> Liv. 4,58,3.

<sup>486</sup> Liv. 6,14,6.

<sup>487</sup> Plut. mor. 276 c-d.

<sup>488</sup> MEISTER 2012, S. 101f. Zitat auf S. 102.

Amtsbewerber, -träger und/oder einfachen Römer in einem Lendenschurz als klarer Regelverstoß gewertet worden wäre.<sup>489</sup> Dieser jemand hätte sich auf diese Art und Weise für alle Zeiten als unwürdig erwiesen, ein Amt zu bekleiden. Gerade dem höchsten Amt, dem Konsulat, haftet die *gravitas* im Sinne der Ernsthaftigkeit an. Wie kann jemand ernst genommen werden, der nur in einem Lendenschurz über das Forum spaziert, wenn schon das Fehlen der Tunika eines Cato minor einer Rechtfertigung bedarf?<sup>490</sup> Natürlich ist Plutarchs Erklärung konstruiert und muss nicht historisch zutreffend sein. Aber sollte es tatsächlich darum gegangen sein, auf Narben aufmerksam zu machen, so war das Tragen der *toga candida* ohne Tunika tatsächlich der Weg innerhalb des Rahmens, der die Grenzen der normierten Kleiderordnung berührte, sie aber nicht empfindlich verletzte – das heißt der in der späten Republik akzeptierte Rahmen an Veränderung, in dem das Tragen der Tunika unter der Toga Sitte war.<sup>491</sup> Cato minors Auftritt ohne Tunika wird in der späten Republik zwar als antiquarisch wahrgenommen (selbst wenn sich dieser Brauch nicht als tatsächlich antiquarisch herausstellen sollte) und sein Spiel durchschaut, sich als sittenstrenger Römer der Frühzeit zu inszenieren, dennoch ist sein Verhalten nicht als folgenschwerer Regelbruch gedeutet worden.<sup>492</sup>

Quintilian schreibt, dass Kriegsnarben zu einer guten Verteidigung eines Angeklagten beigetragen hätten. FLAIG hat herausgearbeitet, dass diese das Verhältnis „symbolisierter und erfüllter Norm“ sichtbar werden lassen.<sup>493</sup> Durch die Zahl der Kriegsnarben war der Dienst des Einzelnen beziehungsweise das persönliche Opfer für die *res publica* nicht nur quantifizierbar, sondern auch sichtbar. Florence DUPONT verweist darauf, dass das Empfangen von Wunden im Krieg die höchste Form der körperlichen Beherrschung in Rom war. Es war die Stärke der Römer, jeden Kampf mutig mit zugewandtem Körper – daher die Narben auf der Vorderseite des Körpers – zu kämpfen, ungeachtet der Verwundungen. Aufgrund dieser inneren Einstellung, des Widerstands gegen das Zulassen des physischen Schmerzes und durch die Unterdrückung der natürlichen

---

<sup>489</sup> Siehe Kapitel 5.1 – insbesondere 5.1.4 – dieser Arbeit.

<sup>490</sup> Dazu mehr in Kapitel 5.1.4b dieser Arbeit.

<sup>491</sup> Zur Bedeutung der *toga candida* sei verwiesen auf: E. DENIAUX, *La Toga Candida et les Élections à Rome sous la République*, in: F. Chausson - H. Inglebert (Hgg.), *Costume et Société dans l'Antiquité et le Haut Moyen Age*, Paris 2003, S. 49-55.

<sup>492</sup> Val. Max. 3,6,7; Plut. Cato min. 44,1; E. STEIN-HÖLKESKAMP, *Die feinen Unterschiede. Kultur, Kunst und Konsum im antiken Rom*, Berlin 2019, S. 87f.

<sup>493</sup> FLAIG 2003, S. 131f.

Reflexe, die den Körper übernehmen und die Willenskraft aussetzen würden, waren die Römer so erfolgreich.<sup>494</sup> Die Bezugnahme auf Narben bei einer guten Verteidigung heißt bei Quintilian nicht, dass man diese Narben auch zeigen musste. Die Entblößung selbst galt – nach FLAIG – im entsprechenden Kontext als eigenes kulturspezifisches Phänomen der Römer und wurde in diesem speziellen Kontext zu einem eigenen Zeichen.<sup>495</sup> Gängiger dürfte es allerdings gewesen sein, lediglich auf Narben zu verweisen. Einen Beweis dafür sehen sowohl FLAIG als auch MEISTER darin, dass sich die Beispiele einer tatsächlichen Zurschaustellung von Narben in Grenzen halten.<sup>496</sup> Wie FLAIG zeigt und auch wie die Überlegungen im vorigen Absatz zu der Semantik der Narben es bereits angedeutet haben, musste man die Folgen einer Entblößung gut abwägen. Es bestand aber nicht nur das Risiko, eine Situation falsch eingeschätzt zu haben, in der die situative zulässige Entblößung der Brust nicht akzeptiert werden würde, sondern es bestand auch die Möglichkeit, dass der Effekt verloren ging. So musste das Risiko berechnet werden, wenn jemand seine Narben nutzen wollte, um der eigenen Sache mehr Gewicht zu verleihen. Dass ein in etwa gleichaltriger und ähnlich verdienter Mann eine ähnliche oder höhere Zahl an Narben vorweisen konnte, lag im Bereich des Möglichen. Damit hätte die Geste ihre Wirkung verfehlt.<sup>497</sup> Als M. Servilius Pulex Geminus 167 v. Chr. die von Ser. Sulpicius Galba aufgewiegelten Soldaten dazu bewegen wollte, doch für den verdienten Triumph des bei ihnen unbeliebten Feldherren Aemilius Paullus zu stimmen, entblößte er vor aller Augen seine Narben und forderte den jüngeren Galba auf, dies auch zu tun.<sup>498</sup> Natürlich war dieses Risiko der Herausforderung für Pulex aufgrund des großen Alters- und Rangunterschieds der beiden Kontrahenten relativ gering. Zudem stritten sie um eine Sache, die eigentlich außer Frage stand: Aemilius hatte den Triumph aufgrund von Leistung tatsächlich verdient. Aus diesen Gründen stellt FLAIG heraus, dass vor der Entblößung der Narben nicht nur die Möglichkeit bedacht werden musste, sich zu blamieren, weil der Gegner mehr Narben aufweisen konnte, sondern auch die Qualität des inhaltlichen Streitpunkts. Dies illustriert er mit dem Gedankenspiel, dass Pulex' Entblößung seiner Narben als

---

<sup>494</sup> Vgl. DUPONT 1992, S. 242-7.

<sup>495</sup> FLAIG 2003, 125ff., 134.

<sup>496</sup> FLAIG 2003, S. 124, konkreter 129; MEISTER 2012, S. 97; er ordnet als „tatsächlich historisch fassbare Fälle“ nur Servilius Pulex, Manius Aquillius und Licinius Regulus ein.

<sup>497</sup> Vgl. FLAIG 2003, S. 132, 135, der den Aspekt der genauen Kalkulation der Entblößung ebenfalls thematisiert.

<sup>498</sup> Liv. 45,39,15-20, auch FLAIG 2003 und MEISTER 2011 behandeln dieses Beispiel, da es sich dabei um eines der wenigen existierenden handelt.

Zeichen seiner Autorität einige Jahrzehnte später gegen die Ackergesetze von Ti. Gracchus nicht funktioniert hätte, da der Streitpunkt in diesem Falle es nicht zuließ. Den Abstimmenden 167 v. Chr. entstand durch die Zustimmung eines Triumphes für Aemilius kein Nachteil, wohingegen sie in der Ablehnung des Ackergesetzes erhebliche Nachteile erlitten hätten und die Geste plus einer Drohung durch Pulex ihre Wirkung verfehlt hätte.<sup>499</sup> In der Streitsituation 167 v. Chr. zeigte Pulex' Entblößung Wirkung. Im Kontext seiner Zeit verliehen seine Narben dem Anliegen Nachdruck und seiner Person mehr Gewicht im Sinne der *gravitas*. Der Einfluss im Sinne der *auctoritas* wurde dadurch tatsächlich physisch sichtbar, dass sein Körper praktisch erzählen konnte<sup>500</sup>, welchen Dienst er an der *res publica* vollbracht hatte und die übrigen deshalb seiner Einschätzung besser Folge zu leisten hatten. Das heißt natürlich nicht, dass die Römer jedes Mal blind Folge leisteten, wenn eine glänzende Gestalt versuchte, eine Abstimmung zu entscheiden. Wie bereits erwähnt war ein Triumph für Aemilius gerechtfertigt, Pulex war somit im Recht. Durch das Zeigen von Narben, die Galba noch gar nicht aufweisen konnte, stellte Pulex Galbas Autorität und Kompetenz bewerten zu können, wem Ehre für seine Leistung gebührte, vor aller Augen in Frage. Dass dies Wirkung zeigte, lässt sich daran erkennen, dass Galbas politische Karriere extrem beschädigt wurde und er für das Durchlaufen des *cursus honorum* länger brauchte als gewöhnlich, wenn man von einer idealen politischen Karriere ausgeht.<sup>501</sup>

Daraus ergibt sich für diese Arbeit, dass es zum Habitus eines erfolgreichen Römers gehörte, genau zu wissen, was in welcher Situation erwartet wurde und sowohl den Unterschied zwischen einer angemessenen Handlung beziehungsweise Reaktion als auch zwischen wohl kalkulierten Transgressionen oder klaren Regelverstößen zu kennen. Das Schöne an BOURDIEUS Habitus-Konzept ist, dass ein Akteur sich mit seinen Dispositionen in seinem sozialen Feld bewegen kann und Grenzen bis zu einem gewissen Punkt dehnbar oder besser verhandelbar sind.<sup>502</sup> Wird in den Quellen von der wirklichen Entblößung der Narben gesprochen, so lässt sich eindeutig feststellen, dass es Situationen und Räume gab, in denen dies zulässig war, wohingegen fehlende

---

<sup>499</sup> Vgl. FLAIG 2003, S. 135f.

<sup>500</sup> Dieser Aspekt FLAIG 2003, S. 130.

<sup>501</sup> T. SCHMITT, DNP, Bd. 11, Stuttgart 2001, s. v. Sulpicius [I,10], Sp. 1098; er wurde erst 144 v. Chr. Konsul, damit mehr als 20 Jahre nach der Entblößung der Narben von Pulex; vgl. siehe auch FLAIG 2003, S. 132.

<sup>502</sup> Siehe dazu Kapitel 2.4 dieser Arbeit.



Erwähnungen deutlich machen, dass dieser Akt nicht in jedem Raum angemessen war. Eine Situation, die sich aus den Quellen als zulässig ableiten lässt, sofern wir Plutarchs Erklärungsansatz für das Fehlen der Tunika bei Amtsbewerbern akzeptieren, wäre dann innerhalb des Wettbewerbs um ein politisches Amt auf dem Forum zu verorten. Des Weiteren finden Entblößungen wie in Pulex' oder Capitolinus' Falle auf öffentlichen Plätzen vor dem Volk statt. In der Volksversammlung war es also offenbar durchaus akzeptiert, seine Narben zu zeigen. Wohingegen das fast ausnahmslose Fehlen von Entblößungen im Senat darauf verweist, dass dies eine Handlung war, die dem Gremium des Senats nicht angemessen war, dem als Ganzes auch *gravitas* zugeschrieben wird.<sup>503</sup> Es muss daher gefragt werden, ob die Entblößung von Narben dann überhaupt mit der *gravitas* in Zusammenhang gebracht werden kann. Es lässt sich zwar ein Fall ausmachen, in dem Regulus, ein von Augustus aus dem Senat gestoßener Römer, seine Narben im Senat entblößte, um sich als Gegensatz zu einigen seiner Ansicht nach weniger würdigen, aber im Senat verbliebenen Männern zu inszenieren, doch zeigte die Geste offenbar keinerlei Wirkung.<sup>504</sup> Sie blieb zwar wohlkalkuliert, aber ihre Erfolglosigkeit beweist, dass die Geste nicht in jedem Raum und Kontext funktionierte.<sup>505</sup>

Das *exemplum* schlechthin für eine Entblößung von Narben findet sich vor Gericht. Der berühmte Orator Marcus Antonius zog in seiner Verteidigungsrede für Aquillius diesem die Toga von der Brust, damit dessen Opferbereitschaft für die Gemeinschaft sichtbar wurde und schaffte damit eine Art Präzedenzfall des Zeigens von Narben als einer guten Verteidigungsstrategie. Dabei ist besonders darauf zu verweisen, dass Aquillius wohl schuldig gewesen ist und mittels der Entblößung den Freispruch erwirkte. Auch Cicero imitierte diese Strategie in seiner Verteidigung für Rabirius.<sup>506</sup> Die Seltenheit einer Entblößung vor Gericht zeigt aber auch, dass dies kein übliches Vorgehen war. Im üblichen juristischen Kanon wird ein Verweis auf die Narben gereicht haben.<sup>507</sup> Die Entblößung der Narben als eine Strategie in besonders schweren oder ansonsten vielleicht aussichtslosen Fällen offenbart sich in Ciceros Klagerede gegen Verres.

---

<sup>503</sup> Cic. Phil. 5,2; 7,27; 11,39; 13,15; Cic. Sest. 129; Cic. de orat. 1,31; Cic. rep. 2,59; zu den Räumen auch FLAIG 2003, S. 128f.

<sup>504</sup> Cass. Dio 54,14,3.

<sup>505</sup> Mit diesem Beispiel ebenfalls FLAIG 2003, S. 128f.

<sup>506</sup> Cic. Rab. perd. 36.

<sup>507</sup> Quint. inst. 6,1,21; Seltenheit der Entblößung auch FLAIG 2003, S. 129.

Cicero nahm in seiner Rede Verres' Verteidiger, Hortensius, die Möglichkeit, dem Antonius-Aquilius-Beispiel zu folgen und Verres' Narben zu entblößen, indem er ihre Herkunft diskreditierte. Im Verlaufe des Textes war bisher immer von Kriegsnarben auf der Brust die Rede. Das liegt daran, dass ebenso genau darauf geachtet werden musste, woher die Narben stammten, die man vorführen wollte. Cicero stellt ganz direkt die Aussage in den Raum, dass Verres' Narben keine Kriegsnarben sind, sondern das Ergebnis von dessen perversen sexuellen Vorlieben.<sup>508</sup> Natürlich wird an dieser Invektive Ciceros etwas Wahres gewesen sein müssen, damit diese Aussage vor Gericht nicht als Verleumdung angesehen wurde. Es war also ebenso wichtig, welches Bild man den Mitbürgern durch seine eigene Praxis vermittelte. Wäre Verres als würdevoller Mann bekannt gewesen, wäre Ciceros Strategie nicht akzeptiert worden. Er hätte sie dann gar nicht erst verwendet, da er sich selbst jegliche Ernsthaftigkeit genommen hätte – und Cicero hätte sich in diesem Falle selbst in eine unangenehme Lage manövriert, da ihm selbst vermutlich jegliche Distinktion durch Kriegsnarben mangels seiner kaum vorhandenen militärischen Erfahrung fehlte.<sup>509</sup> Doch aufgrund des bekannten fragwürdigen Charakters des Verres hatte diese Invektive Bestand. Verres' Narben hatten damit vor Gericht jedes Gewicht verloren.

Ebenso wichtig war auch, wo die Narben waren. MEISTER plädiert im ersten Teil seiner Dissertation zwar dafür, dass es dem republikanischen Rom an einem normativen Körperideal beziehungsweise einer Ästhetik fehlte, doch spricht er in dem Abschnitt über die Narben auch die Platzierung der Narben an und erkennt dabei, dass es dieser Punkt ist, der ein Körperideal zwar nicht bestätigt, aber zumindest ein römisches Bewusstsein für Ästhetik nahelegt. Diese Ästhetik ist natürlich – wie er ganz richtig beobachtet – mehr in der Funktionalität des römischen Körpers für den Staatsdienst zu sehen als in einem echten Ideal von Schönheit, dennoch ist sie vorhanden und auch in der urbanen Körperpflege der späten Republik erkennbar.<sup>510</sup> Idealerweise waren die Narben auf der vorderen Brust, so waren sie unter der Kleidung verborgen.<sup>511</sup> Gegen die Entblößung des Oberkörpers sprach – wie behandelt – nichts. Mehr sollte jedoch nicht entblößt werden. Pulex' Toga rutschte bei seiner Entblößung ein Stück nach unten und

---

<sup>508</sup> Cic. Verr. 2,5,3; 2,5,32.

<sup>509</sup> BRINGMANN 2014, S. 28f. zu Cicero als ungeeignet für den Militärdienst an der Front.

<sup>510</sup> Zum Fehlen eines römischen Körperideals: MEISTER 2012, S. 23; zur *Urbanitas*: S. 69-83 sowie siehe auch Kapitel 3.1 dieser Arbeit.

<sup>511</sup> Liv. 45,29,17.

gab einen Blick auf eine Wölbung frei, die vermutlich ein Leistenbruch war. Über diesen war das Gelächter zunächst groß – Pulex konnte die Situation noch zu seinen Gunsten entscheiden, als er darauf verwies, dass er sich auch diesen Bruch im Dienst für den Staat zugezogen habe.<sup>512</sup> Narben im Gesicht waren hingegen immer präsent, Sertorius soll stolz auf sein verlorenes Auge gewesen sein.<sup>513</sup> Bei Pomponius war sie Ziel von Spott durch C. Iulius Caesar Strabo Vopiscus, der ihm den Rat gab, sich nicht umzudrehen, wenn er vor dem Feind weglaufe, nachdem Pomponius sich laut damit gebrüstet hatte, die Gesichtsnarbe erhalten zu haben, als er für Vopiscus gekämpft hatte.<sup>514</sup> Verletzungen, die sich verbergen ließen und dadurch ein Ideal von körperlicher Stärke aufrechterhielten, waren demnach deutlich vorzuziehen. So scheute sich Spurius Carvilius nach einer Verwundung, die ihn hinken ließ, in die Öffentlichkeit zu gehen, auch wenn seine Mutter seine Opferbereitschaft für die Gemeinschaft hervorhob: „Sooft du einen Schritt tust, sollen deine Heldentaten dir in den Sinn kommen!“<sup>515</sup> Pulex’ Leistenbruch und Spurius’ Scheu weisen auf einen wichtigen Faktor hin: Verletzungen und Narben bedürfen eines Kommentars, nicht nur um deutlich zu machen, dass es sich um ehrenvolle Verletzungen handelt, sondern auch um die Memorialkultur der eigenen Leistung in Kriegen zu pflegen.<sup>516</sup>

In Bezug auf die *gravitas* muss also nach diesen zusammengefassten Beobachtungen festgehalten werden, dass Narben selbst keine *gravitas* evozierten – sie werden auch in den untersuchten Quellen nie direkt mit der Tugend in Verbindung gebracht. Es ist der von FLAIG herausgearbeitete richtig gewählte Verweis oder die gute Kommentierung der Narben, die die Ernsthaftigkeit und damit auch das Gewicht ihres Trägers unterstreichen kann. So beschrieb Cicero Marcus Antonius’ Kommentar zu der Entblößung der Narben von Aquillius als *gravis*, nicht aber dessen Narben.<sup>517</sup>

---

<sup>512</sup> Liv. 45,29,17.

<sup>513</sup> Plut. Sert. 4,2; MEISTER 2011, S. 100 führt dazu auch Gell. 2,72,2 worin sich ein Hinweis erkennen lässt, dass zu gravierende Verletzungen unehrenhaft waren; das macht besonders dann Sinn, wenn man an das Beispiel von Manlius Torquatus zurückdenkt, der aufgrund seiner verminderten Sehfähigkeit kein hohes Amt mehr übernehmen wollte, weil es ihn bei der gewissenhaften Ausführung des Amtes behindern würde; siehe Kapitel 3.2 und 3.3.1a dieser Arbeit.

<sup>514</sup> Quint. inst. 6,3,75.

<sup>515</sup> Cic. de orat. 2,249.

<sup>516</sup> Dazu auch FLAIG 2003, S. 130-3.

<sup>517</sup> Cic. de orat. 2,124.

### 4.3 Claudius – Was macht man mit ‚körperlich ungeeigneten‘ Herrschern?

Doch ich, zu Possenspielen nicht gemacht,  
Noch um zu buhlen mit verliebten Spiegeln;  
Ich, roh geprägt, entblößt von Liebesmajestät  
Vor leicht sich dreh'nden Nymphen mich zu brüsten;  
Ich, um dies schöne Ebenmaß verkürzt,  
Von der Natur um Bildung falsch betrogen,  
Entstellt, verwahrlost, vor der Zeit gesandt  
In diese Welt des Atmens, halb kaum fertig  
Gemacht, und zwar so lahm und ungeziemend,  
Daß Hunde bellen, hink ich wo vorbei;  
Ich nun, in dieser schlaffen Friedenszeit,  
Weiß keine Lust, die Zeit mir zu vertreiben,  
Als meinen Schatten in der Sonne spähn  
Und meine eigne Mißgestalt erörtern;  
Und darum, weil ich nicht als ein Verliebter  
Kann kürzen diese fein beredten Tage,  
Bin ich gewillt, ein Bösewicht zu werden  
Und feind den eitlen Freuden dieser Tage.

Richard III, William SHAKESPEARE, 1. Akt, 1. Szene, 14-31

Selbstverständlich lässt sich Claudius nur schwer mit dem skrupel- und absolut gewissenlosen Bild König Richards III. vergleichen, welches William SHAKESPEARE in seinem gegen Ende des 16. Jahrhunderts veröffentlichten letzten Werk der York-Tetralogie zeichnet. Blickt man allerdings auf die physischen Merkmale des historischen Claudius und des fiktional-überzeichneten Richard III. bei SHAKESPEARE kann festgestellt werden, dass beide niemals als potenzielle Herrscher angesehen wurden. Es stellt sich also die Frage, ob ihre auffälligen körperlichen Defizite einer mächtigen Position im Wege standen. SHAKESPEARES Satz, Richard III. sei von der Natur unvollendet auf die Erde gesandt, erinnert sehr stark an Senecas und Suetons Bemerkung desselben Wortlauts über Claudius.<sup>518</sup> Während Claudius in der Geschichtsschreibung oft als von Frauen und Freigelassenen dominierter Schwächling dargestellt wird, beschließt SHAKESPEARES Richard gleich zu Beginn des Dramas, dass er seine Schwächen zu Stärken machen und es ausnutzen wird, dass zunächst niemand eine Bedrohung in ihm sieht, um seine Ambitionen zu verwirklichen. Nun tritt Claudius in den Quellen eher als eine passive Gestalt in Erscheinung, die sich lieber zurückzieht und die nur durch das Schicksal zum Nachfolger eines grausamen Herrschers bestimmt wird. Nach Sueton bat Claudius Tiberius zwar um Ämter, allerdings hielt auch Tiberius an Augustus' Linie fest, Claudius keine Ämter zu verleihen.<sup>519</sup> MEISTER erkennt in dem

---

<sup>518</sup> Sen. apocol. 3,2; Suet. Claud. 3,2.

<sup>519</sup> Suet. Claud. 5.

Kurs des Augustus gegenüber Claudius einen wichtigen Beweis für die Bedeutung des Körpers zumindest in den aristokratischen Kreisen in der frühen Kaiserzeit.<sup>520</sup> Dabei hält er fest, dass es besonders die Aristokratie war, die ein bestimmtes Bild ihres Herrschers vor Augen hatte beziehungsweise tatsächlich einen so nahen Kontakt zum *princeps* hatte, dass ihr körperliche Mängel tatsächlich auffallen konnten. Die breite Masse des römischen Volkes kannte den *princeps* nur von Münzen oder Statuen.<sup>521</sup> Ein entscheidender Punkt dabei ist natürlich auch, dass die Aristokratie durch die kaiserliche Familie tatsächlich an Macht eingebüßt hatte und dementsprechend Augustus sehr darauf bedacht gewesen sein muss, Ämter so zu vergeben, dass der Verdienst eines solchen nach republikanischen Maßstäben tatsächlich gerechtfertigt war. Betrachten wir die Nacht, in der Claudius zum *princeps* erhoben wurde und aufgrund der er nur als passiv beschrieben werden kann: In dem Moment, als es darauf angekommen wäre, dem rohen Treiben nach Caligulas Ermordung als letzter lebender Claudier Einhalt zu gebieten, versteckte sich Claudius – gemäß Suetons Quellenbericht über den Umsturz – zitternd hinter einem Vorhang.<sup>522</sup> Es waren die Soldaten der Prätorianergarde, die die Initiative ergreifen und den verängstigten Claudius zum Kaiser ausrufen. Laut Suetons Bericht war sein Gesichtsausdruck dabei traurig und verängstigt.<sup>523</sup> Dies dürfte allerdings der Tatsache geschuldet sein, dass Claudius eher damit rechnete, umgebracht als zum Kaiser erhoben zu werden. Dieser Grund bietet dennoch keine akzeptable Entschuldigung, da ein sich guter Römer seiner Stellung entschlossen gezeigt hätte, anstatt sich feige zu verstecken. Allerdings vermitteln nahezu alle Quellen das gleiche Bild von Claudius, sodass die Frage bleibt, wie viel davon real ist und wie viel zum Bild des Claudius passte, welches die Chronisten von ihm vermitteln wollten. Hervorzuheben ist nochmals: Claudius handelt nicht aktiv, er macht sich nicht zum Herrscher, sondern bleibt selbst völlig passiv.

Die einleitende Frage, was sich mit körperlich ungeeigneten Herrschern machen lässt, ist schnell beantwortet. Nichts. Eines der Probleme einer Erbmonarchie ist, dass man zwar einzelne Familienmitglieder auf ihre Aufgaben und Pflichten vorbereiten kann und die übrigen Familienmitglieder einem gewissen der Familie und ihrer Stellung würdigen

---

<sup>520</sup> MEISTER 2012, S. 151.

<sup>521</sup> MEISTER 2012, S. 153.

<sup>522</sup> Suet. Claud. 10,1f.

<sup>523</sup> Suet. Claud. 11,2.

Kodex folgen müssen, aber wie die Nachfolge der iulisch-claudischen Dynastie zeigte, war keiner der Nachfolger der tatsächliche Favorit eines Kaisers.<sup>524</sup> Die ‚Dynastie‘, die mit Augustus würdevoll begonnen hatte, endete wenig ruhmvoll mit Nero. Die Vermutung liegt nahe, dass Augustus als der erste *princeps* Roms, der sich seine Stellung tatsächlich erarbeitet hatte, aufgrund seiner Kenntnisse der Ablehnung einer Alleinherrschaft durch die Römer sehr genau darauf achtete, einen republikanischen Habitus beizubehalten. Er entfernte sich äußerlich und innerlich nicht von den Idealen der Republik und rechtfertigte seine Stellung auch mit einem entsprechend würdevollen und ernsthaften Verhalten eines Staatsmannes.<sup>525</sup> Was Claudius besonders interessant für diesen Exkurs zur körperlichen Eignung von Herrschern macht, ist das in den Quellen besonders auf seine körperlichen Defizite ausgerichtete Narrativ. Und das obwohl Claudius äußerlich im Gegensatz zu Caligula nicht das Sinnbild eines abstoßenden Charakters war: Er soll groß, aber nicht schmal gebaut gewesen sein, zudem hatte er wohl ein ansprechendes Gesicht und Haar, sein Nacken als wird als kräftig beschrieben. Aufgrund dieser Merkmale schreibt Sueton, dass es Claudius’ Körper nicht an *auctoritas* und *dignitas* gefehlt habe, solange er sich nicht bewegte.<sup>526</sup> MEISTER merkt dazu an, dass Claudius’ Körper demnach zumindest bei der breiten Masse des Volkes, die ihn häufig nur aus der Ferne sah, kein Problem dargestellt haben dürfte. Allerdings kommt er aufgrund des Umgangs von Augustus mit Claudius zu dem Schluss, dass die körperliche Erscheinung eines Mannes des Kaiserhauses vor der Aristokratie als machtpolitisch durchaus wichtig erachtet worden sein muss.<sup>527</sup>

Auch wenn die Quellen nach den überwiegenden Erkenntnissen der modernen Forschung zu hart gegenüber Claudius sind und durch diese Forschung sein Bild zumindest in Ansätzen in ein etwas besseres Licht gerückt wurde, so hat Claudius die ihm anvertraute Aufgabe in puncto Regierungsgeschäften tatsächlich pflichtbewusst ausgeführt. Er versuchte, das durch Caligula erschütterte Verhältnis zum Senat wieder

---

<sup>524</sup> Augustus Enkel starben vor ihm; Germanicus starb früh und Claudius’ Gattin Agrippina setzte alles daran, ihren Sohn Nero über Claudius’ leiblichen Sohn, Britannicus, als *princeps* einzusetzen.

<sup>525</sup> R. Gest. div. Aug.; sowie die einschlägige Literatur zu Augustus vermitteln dieses Bild von ihm, J. BLEICKEN, Augustus. Eine Biographie, Berlin 1998; W. ECK, Augustus und seine Zeit, 6. überarbeitete Auflage, München 2014; DAHLHEIM 2010; KIENAST 2014.

<sup>526</sup> Vgl. Suet. Claud. 30f.

<sup>527</sup> MEISTER 2012, S. 152f.

zu verbessern, er initiierte nützliche Bauvorhaben und mit der Eroberung Britanniens konnte er zumindest eine erfolgreiche militärische Aktion für sich verbuchen.<sup>528</sup>

In diesem Abschnitt soll sich aber auf die körperliche Performanz von Claudius konzentriert werden, die besonders bei Sueton und Seneca zum Ausdruck kommt. Auch wenn Sueton Claudius einige positive Eigenschaften zuschreibt, erscheint er als körperlich wie charakterlich unwürdig. Er gesteht ihm zwar zu, dass er mit dem Inhalt einer Rede tatsächlich sogar Augustus beeindrucken konnte, wenn er sich Mühe gab, aber seine körperliche Performanz diesen Eindruck nicht weiter unterstützen konnte.<sup>529</sup> So soll Claudius, lange bevor er Kaiser wurde, bei einer ersten öffentlichen Lesung eines seiner literarischen Werke in unkontrolliertes Lachen ausgebrochen sein, als ein übergewichtiger Mann eine Sitzbank zum Einsturz brachte. Ein erstes Lachen mag vielleicht noch akzeptiert gewesen sein, wenn man an Ciceros Invektiven und den Spott über körperliche Defizite denkt, doch Claudius soll sich nicht mehr beherrscht haben können und selbst lange nach dem Ereignis immer wieder in Gelächter ausgebrochen sein.<sup>530</sup> Als würden die Geschichten über Claudius' Furcht und die Beeinflussung durch Frauen und Freigelassene nicht ausreichen, spart Sueton nicht an Seitenhieben über die Beherrschung seines Körpers und berichtet, selbst Blähungen habe der Kaiser aus Furcht vor gesundheitlichen Konsequenzen in Gesellschaft nicht zurückgehalten.<sup>531</sup> Natürlich muss einbezogen werden, dass Sueton Senecas *Apokolokyntosis* und das darin vermittelte Bild von Claudius' Körper gekannt haben wird. Seneca geht in seiner Satire *Apokolokyntosis* (Verkürbissung des Kaisers Claudius; als Wortspiel mit der Apotheose) unnachgiebig mit seinem Zeitgenossen ins Gericht und macht ihn zu einer vollkommenen Witzfigur, deren Seele seinen Körper auf eine äußerst peinliche und unwürdige Weise verlässt, dann humpelnd zum Himmel fährt und dort durch den Olymp hinkt.<sup>532</sup> Im Olymp angekommen, machen die Götter Claudius aufgrund seiner undeutlichen Sprache zu einem ‚lügenden Gallier‘ und Claudius verliert, seiner

---

<sup>528</sup> B. LEVICK, *Claudius*, London 1990; Kurz zum Bild des Claudius: W. KIERDORF, *Claudius*, in: M. CLAUSS (Hg.), *Die römischen Kaiser. 55 historische Portraits von Caesar bis Justinian*, 4. aktualisierte Auflage, München 2010, S. 67-76. Zu Claudius Ämtern und Auszeichnungen: D. KIENAST - W. ECK - M. HEIL, *Römische Kaisertabelle. Grundzüge einer römischen Kaiserchronologie*, 6. Auflage, Darmstadt 2017.

<sup>529</sup> Suet. Claud. 4,2-6.

<sup>530</sup> Suet. Claud. 41.

<sup>531</sup> Suet. Claud. 32.

<sup>532</sup> In der Satire scheidet Claudius seine Seele mit seinem Stuhl aus. Sen. apocol. 4,3.

gesellschaftlichen Position unwürdig, zornig die Beherrschung.<sup>533</sup> In der Forschung wurde sich bereits mehrfach damit befasst, welche gesundheitlichen Probleme Claudius genau gehabt haben soll, ebenso auch ob und wie diese seine intellektuellen Fähigkeiten beeinflusst haben könnten.<sup>534</sup>

Der Grund für den Claudius-Exkurs an dieser Stelle ist, dass man aufgrund der Darstellung von Claudius in den Quellen, besonders in der *Apokolokyntosis*, über einen möglicherweise entscheidenden Faktor für das Fehlen der *gravitas* in der Kaiserzeit spekulieren könnte. Die Kaiser hatten – Augustus ausgenommen – ihre herausgehobene Stellung nicht aufgrund ihrer Leistung inne. Deswegen setzt Seneca Claudius auch in Kontrast zu Augustus, der über Claudius’ Aufnahme in den Olymp mitentscheiden soll und sich dagegen ausspricht.<sup>535</sup> Claudius war für Seneca und seinen Augustus ein grausamer Herrscher, der sich hinter seiner *gens* und Augustus’ gutem Namen verbarg. Sobald Claudius sich bewegte, hatte er körperlich nichts, was einen Herrscher ausmachte. Er war unsicher in seinen Bewegungen, dies zieht sich durch den Diskurs seiner Herrschaft in den Quellen. Es darf aber nicht vergessen werden, dass Senecas Urteil verzerrt ist, da er als Zeitgenosse von Claudius unter diesem in der Verbannung gelitten hat und erst nach Einmischung der Agrippina minor nach Rom zurückkehren konnte, der er sich daher besonders verbunden fühlte, weshalb er später auch erfolglos versuchte, Neros Herrschaft in bessere Bahnen zu lenken.<sup>536</sup> Senecas Claudius muss zu dem Schluss kommen, dass ihm in Rom trotz seiner Mängel zwar niemand in seiner Stellung gleich war und er so herrschen konnte, unter den Göttern die Lage allerdings anders aussah.<sup>537</sup> Das republikanische Ideal, sich seiner Stellung als würdig zu erweisen und sie zu verdienen, schwand nach Augustus immer weiter, weswegen die *gravitas*, deren Kernelement die Beherrschung eines zu diesem Zwecke allumfassenden würdevollen Auftretens war, ebenfalls zumindest im untersuchten Zeitraum bis Claudius zwangsläufig schwinden musste. Es muss mit Nachdruck darauf verwiesen werden,

---

<sup>533</sup> Sen. apocol. 6.

<sup>534</sup> LEVICK 1990, S. 14 mit einer Zusammenfassung. Kinderlähmung bei SCULLARD 1982; Zerebralparaese bei LEON 1948; GRIFFIN 1984; MOTTERSHEAD 1986. MEISTER 2012 ergänzt noch ESSER 1958, S. 144-175, ohne eindeutige Diagnose, der aber multiple Sklerose für möglich hält. Zuletzt hat sich C. HUSQUIN, *L’intégrité du corps en question. Perceptions et représentations de l’atteinte physique dans la Rome antique*, Rennes 2020, S. 290-302 damit befasst und bringt auch die Little’s Disease (Infantile Zerebralparaese) in die Diskussion ein.

<sup>535</sup> Sen. apocol. 10.

<sup>536</sup> W. SCHÖNE, Seneca und seine Satire, in: Lucius Annaeus Seneca, *Apokolokyntosis. Die Verkürbissung des Kaisers Claudius*, hg. und übers. v. W. Schöne, München 1957, S. 40f.

<sup>537</sup> Sen. apocol. 7,4.



dass die hier angeführte These nur als eine erste Möglichkeit für das Schwinden der *gravitas* in der Kaiserzeit verstanden werden kann, die einzig und allein aufgrund der bisherigen Analysen zur physischen Manifestation getroffen wurde.<sup>538</sup>

#### **4.4 Zusammenfassung: Körperlichkeit und Seele – Der Körper als politisches Programm?**

Zum Ende dieses ersten Komplexes an Distinktionsmerkmalen kann festgestellt werden, dass der reine Körper allein keine *gravitas* hatte. Einzelne körperliche Facetten wie Bewegungen, Gestik, Mimik und Körperteile wie Augenbrauen oder auch körperliche Merkmale wie Falten und auch Narben konnten jedoch als sichtbare Zeichen für *gravitas* gelesen und verstanden werden. Dass ein Körper aber *gravitas* evozieren konnte, ist aus dem Zusammenspiel verschiedener nach dem geltenden und akzeptierten Zeichen umgesetzten kulturellen Praktiken, die über den Körper hinausgehen, abzuleiten. Zu diesen Zeichen gehören die im Folgenden thematisierten weiteren Möglichkeiten der Distinktion wie Kleidung, Symbole, Einstellung (im Sinne von innerer Haltung) und Lebensführung. Anzumerken ist aber darüber hinaus an dieser Stelle noch, dass der Gedanke, die innere Haltung eines römischen Politikers anhand von dessen physischer Erscheinung abzulesen, tatsächlich tief im Bewusstsein der Römer verankert war. Wenn der Gegner vor Gericht Cicero hieß, konnte ein falscher Schritt im wahrsten Sinne des Wortes eine politische Karriere beenden oder zumindest empfindlich stören, wenn dieser Schritt als Zeichen richtig gelesen und für die Zuhörerschaft ausgelegt werden konnte.

---

<sup>538</sup> In Kapitel 9 dieser Arbeit werden alle Thesen noch einmal kompakt zusammengefasst. Die Arbeit wird im Weiteren zeigen, dass es für das Fehlen der *gravitas* in der Kaiserzeit weitaus komplexere politische Gründe gegeben haben dürfte als die problematische Physis der Herrscher.

## 5. Distinktion durch Kleidung und ‚Accessoires‘

---

### 5.1 Kleidung – Zwischen Uniformiertheit und Individualität

Zum komplexen Habitus eines römischen *vir gravis* gehörte auch das Wissen um die Art, sich würdig und vor allem angemessen einzukleiden.<sup>539</sup> Kleidung ist eine weitere Komponente der physischen, also der direkt sichtbaren Ebene der *gravitas*. MEISTER misst der Kleidung beziehungsweise dem eingekleideten Körper der römischen Gesellschaft sogar eine größere Bedeutung als dem natürlichen Körper zu, womit er trotz seiner Auffassung eines fehlenden normativen Körperideals Recht hat.<sup>540</sup> Im vorigen Kapitel wurde herausgearbeitet, wie der Körper auch die innere Einstellung eines römischen Mannes gegenüber der Gesellschaft abbildete. Allerdings verbarg sich der individuelle Körper tatsächlich unter einem Berg an Stoff, der gesellschaftlich und auch für die Inszenierung der *gravitas* weitaus mehr symbolische Wirkkraft besaß als der Körper darunter. Das Tragen von Kleidung, im Speziellen der Toga, war für die Bedeutung der *gravitas* weitaus komplexer und die Toga als das ‚Symbol des Römertums‘ kann unmöglich ausgereicht haben, um ihrem Träger *gravitas* zu verleihen. Vorwegzuschicken ist, dass, auch wenn bereits zahlreiche Arbeiten zu römischer Kleidung und ihrer primären Funktion der sozialen Kontrolle existieren, die nächsten beiden Abschnitte trotzdem in aller Kürze deskriptiv das Spektrum der römischen Kleidung in Bezug auf die Garderobe der politisch aktiven Männer zusammenfassen werden.

#### 5.1.1 Allgemeine Bemerkungen

Kleidung diente in Rom vornehmlich zwei Zwecken: Zum einen als zivilisierter Mensch gewisse Teile des Körpers zu bedecken, um Anstand zu wahren, da Nacktheit in der römischen Welt anders als in Griechenland nicht akzeptiert war. Zum anderen und weitaus wichtiger für die soziale Distinktion, dass man durch das Tragen der Toga als Römer wahrgenommen wurde. Weiter konnten die anderen Mitglieder innerhalb der römischen Gesellschaft die soziale Stellung eines Bürgers oder auch einer Bürgerin an deren Kleidung ablesen.<sup>541</sup> Schutz vor der Witterung war kein akzeptabler Grund, sich

---

<sup>539</sup> Angemessen meint, dass man ein gewisses Maß an Luxus nicht überschritt.

<sup>540</sup> MEISTER 2012, S. 41-51.

<sup>541</sup> DUPONT 1992, S. 258; ebenso MEISTER 2012, S. 41f.

entsprechend zu kleiden. Das lässt sich in aller Deutlichkeit daran erkennen, dass Männer, die eine lange über die Knie reichende Toga trugen, als verweicht angesehen wurden<sup>542</sup> und das Tragen eines kurzen Mantels im Senat nur im Falle einer Erkrankung im Alter akzeptiert war.<sup>543</sup> Des Weiteren muss die römische Kleidung der männlichen Bürger noch einmal in Kriegs- und Friedenstracht unterschieden werden.<sup>544</sup> Das offizielle Gewand freier römischer Bürger war die Toga. Eine vielzitierte Stelle zur Toga ist ein Vers aus dem ersten Buch Vergils Aeneis: „Die Herren der Welt, das Volk im Gewande der Toga.“<sup>545</sup> Diese Stelle hebt die enorme Wirkung der Toga hervor, indem sie das Kleidungsstück mit dem Römertum gleichsetzt. Laut Elke HARTMANN fungierte die Toga praktisch als eine Art Ausweis eines Römers<sup>546</sup> – in anderen Worten das Tragen der Toga zeigte sowohl innerhalb als auch außerhalb Roms den Status eines römischen Vollbürgers an. Caroline VOUT und Shelley STONE konnten widerlegen, dass das Bild der in weißen Togen gekleideten Massen in den Straßen des alten Roms der Wahrheit entspräche. Da die Toga<sup>547</sup> als langes Gewand aus schwerem Stoff stets sauber gehalten werden musste und ihren Trägern bestimmte Bewegungsabläufe auferlegte, taugte sie nicht als Alltagsgewand.<sup>548</sup> Es ist nahezu unmöglich, dass die Toga als ein Arbeitsgewand getragen wurde, bevorzugte doch selbst Cato maior kaum Kleidung bei

---

<sup>542</sup> Quint. inst. 11,3,139.

<sup>543</sup> Quint. inst. 11,3,144 neben dem *pallium* zählt Quintilian an selber Stelle eine Reihe weiterer schützender Accessoires wie das eigentlich im militärischen Kontext getragene *focale* (Halstuch) auf. Natürlich unterliegt auch dieser Umstand Position und Wandel, so ist Augustus' Tragen von mehreren Tuniken und einer dicken Toga offenbar akzeptiert, da er anfällig für Lungenkrankheiten war (Suet. Aug., 82,1). E. HARTMANN, Ordnung in Unordnung. Kommunikation, Konsum und Konkurrenz in der stadtrömischen Gesellschaft der frühen Kaiserzeit, Stuttgart 2016, S. 48ff. führt das Theater zur Kaiserzeit als wenig beachteten Forschungsraum an, in welchem die Träger der Toga allen Witterungsbedingungen gnadenlos ausgesetzt waren und es so selbst zum Test der Selbstdisziplin und Widerstandsfähigkeit wird. Auch J. EDMONDSON, Public Dress and Social Control in Late Republican and Early Imperial Rome, in: J. EDMONDSON - A. KEITH (Hgg.), Roman Dress and the Fabrics of Roman Culture, Toronto 2009, S. 21-46 auf S. 23 erwähnt das Theater der Kaiserzeit und beschreibt, dass die Bürger in dunkleren *togae* hinten stehen mussten.

<sup>544</sup> MOMMSEN, StR, S. 408.

<sup>545</sup> Ver. Aen. 1,282: „*Romanos, rerum dominos gentemque togatam.*“ (übers. v. G. Fink) Auch Mart. 11,124 greift diese Formulierung in Anlehnung an Vergil auf.

<sup>546</sup> HARTMANN 2016, S. 49.

<sup>547</sup> Verschiedene Werke widmen sich der Rekonstruktion des Tragens der Toga mit anschaulichem Bildmaterial. Siehe dazu besonders: L. HEUZEY, Histoire du costume antique d'après des études sur le modèle vivant, Paris 1922; L. WILSON, The Roman Toga, Baltimore 1924 und The Clothing of the Ancient Romans, Baltimore 1938; J. SEBESTA - L. BONFANTE (Hgg.), The World of Roman Costume, Madison 2001; weitere einschlägige Arbeiten zur römischen Toga: Kapitel 5 in E. STEIN-HÖLKEKAMP 2019; F. DOLANSKY, *Togam virilem sumere*: Coming of Age in the Roman World, in: J. EDMONDSON - A. KEITH (Hgg.), Roman Dress and the Fabrics of Roman Culture, Toronto 2009, S. 47-70; EDMONDSON 2009, S. 21-46.

<sup>548</sup> C. VOUT, The Myth of the Toga: Understanding the History of the Roman Dress, in: Greece & Rome 43-2, 1996, S. 204-220; S. STONE, The Toga: From National to Ceremonial Costume, in: J. SEBESTA - L. BONFANTE (Hgg.), The World of Roman Costume, Madison 2001, S. 13-45.

der Landarbeit.<sup>549</sup> Dennoch vermitteln uns die antiken Quellen ein Bild von den einheitlich in weißen Togen gekleideten römischen Bürgern, denn genauso wollten sie gesehen werden, nämlich als die *gens togata*. Michael KOORTBOJIAN argumentiert zu diesem Zweck, dass alle *togati*-Darstellungen ähnlich aussehen und auch MEISTER belegt anhand der Statuen, dass der „physische Körper des Einzelnen hinter seiner symbolisch aufgeladenen Kleidung“ zurücktrat, so blieb der Kopf das einzig individuelle der Statuen.<sup>550</sup> Diese Stereotypisierung spricht deutlich für eine vorliegende symbolisch aufgeladene zivile Ideologie, was für den Fall Rom bedeutet, dass der individuelle physische Körper hinter der Kleidung zurücktrat.<sup>551</sup> Daraus lässt sich der Rückschluss ziehen, dass es innerhalb der römischen Gesellschaft die Kleidung war, die einen Mann ausmachte. Auch wenn sich MEISTER und KOORTBOJIAN berechtigt fragen, ob der individuelle Körper hinter den Stoffmassen der Toga überhaupt erkennbar war, bleibt das Argument des Vorhandenseins eines Körperideals der römischen Gesellschaft aufgrund der im vorigen Kapitel thematisierten physiognomischen Betrachtungsweisen in den antiken Quellen und der Konzentration auf Bewegungsabläufe des Körpers in den rhetorischen Lehrschriften bestehen. Auch wenn die Toga ihren Trägern gezwungenermaßen eine bestimmte Haltung und Bewegung abverlangte, bestand immer die Möglichkeit, einen Verstoß zu begehen. Die Zeichen sind dann in Bezug auf den Körper und die Sorgfalt in Bezug auf das Tragen der Toga zu lesen. Daher soll der Aspekt der Alltagstauglichkeit an dieser Stelle einmal ausgeklammert werden und die Toga nach VOUTS Vorschlag nicht als Kleidungsstück, sondern als kulturelles Symbol betrachtet werden.<sup>552</sup> Die Toga evozierte im Idealfall nicht nur aufgrund der körperlichen Haltung, die ihre Träger einnehmen mussten, zwangsläufig *gravitas*, sondern auch das Wissen um das richtige Tragen der Toga machte sichtbar, dass ihr Träger die komplexen Strukturen und Verhaltenskodizes der römischen Lebenswelt in seinem ganzen Auftreten vertrat. Es bestand demnach ein enges Zusammenspiel des

---

<sup>549</sup> Plut. Cato mai. 3.

<sup>550</sup> M. KOORTBOJIAN, The Double Identity of Roman Portrait Statues: Costumes and their Symbolism at Rome, in: J. EDMONDSON - A. KEITH (Hgg.), Roman Dress and the Fabrics of Roman Culture, Toronto 2009, S. 71-93, S. 72; MEISTER 2012, S. 49f. dort auch die Erkenntnis MEISTERS, dass die ab dem ersten Jahrhundert vorkommenden Statuen, die römische Senatoren nackt und athletisch abbildeten, als ein Kostüm zu verstehen sind und den Abgebildeten nur an seinem Kopf zu erkennen als eine mythische Inszenierung eines Heroen gelten muss. Aus diesem Grund erregte die Nacktheit auch keinen Anstoß.

<sup>551</sup> KOORTBOJIAN 2009, S. 72. zur Illustration dieses Phänomens verweist er u. a. auf W. ECK, Senatorial Self-Representation: Developments in the Augustan Period, in: F. MILLAR - E. SEGAL (Hgg.), Caesar Augustus: Seven Aspects, Oxford 1984, S. 129-67 auf S. 145.

<sup>552</sup> VOUT 1996, S. 213.

physischen und des bekleideten Körpers. Eine falsche Haltung oder Bewegung in der richtigen Kleidung sorgte ebenso für einen Imageverlust, wie das Tragen falscher Kleidung. Wobei das Tragen falscher oder in anderen Worten nicht angemessener Kleidung aufgrund ihrer institutionellen Bedeutung eine weitaus auffälligere Transgression dargestellt haben dürfte.

Die Toga war eng mit dem Römertum verwoben und ihre Bedeutung symbolisch so sehr aufgeladen, dass Claudius bei einem Prozess über die Anmaßung des römischen Bürgerrechtes verfügte, dass der Angeklagte sich während der Verhandlungen mehrmals umziehen müsse – je nachdem, ob er gerade als Angeklagter auftrat oder die Verteidigung sprach.<sup>553</sup>

Auch die Toga war gewissen ‚modischen‘ Richtungen und dem Wandel der Zeit unterworfen – so trug man die Toga in der mittleren Republik noch kürzer und enger (*exigua*), wohingegen der Stoff beziehungsweise Schnitt in späteren Zeiten immer weiter wurde. So fiel der jüngere Cato in der späten Republik beispielsweise auf, da er seine Toga wie in den alten Zeiten seines Urgroßvaters *exigua* trug.<sup>554</sup> Eine Transgression, deren Bedeutung sich jedoch an dieser Stelle noch nicht vollständig erschließen kann, ebenso wie der Begriff ‚modisch‘ bewusst in Anführungszeichen gesetzt ist, da er sich in diesem Sinne nicht ganz unproblematisch verwenden lässt, wie sich in den folgenden Abschnitten zeigen wird.

### 5.1.2 Die Symbolik der Toga – Uniformierung der Massen

In dem einleitenden Abschnitt ist deutlich geworden, wie wichtig die Toga als Symbol für das Römertum und das römische Gemeinwesen war – sie vermittelte Zugehörigkeit und diente der sozialen Distinktion. Im Folgenden soll die Kleidung derer, die den *cursus honorum* durchliefen, genauer beschrieben werden, da sich die meisten Zuschreibungen der *gravitas* in dieser Bevölkerungsgruppe finden lassen.<sup>555</sup>

Jeder römische Mann ohne eine Magistratur trug eine einfache Toga, die *toga virilis*. Unter der Toga trug man in der Regel eine weiße Tunika. Die Tunika unter der Toga wegzulassen, wurde zumindest ab dem frühen zweiten Jahrhundert kritisch gesehen, wie

---

<sup>553</sup> Suet. Claud. 15,2f.

<sup>554</sup> Hor. epist. 1,19,12-15. Zur Motivation Cato minors siehe das Kapitel 6.1 dieser Arbeit; zu den Devianzen in Catos minors absichtlichen Verzichts auf die zu seinen Lebzeiten durchaus akzeptierte städtische Körperpflege, siehe STEIN-HÖLKESKAMP 2019, S. 87ff.

<sup>555</sup> Siehe Kapitel 3.1 dieser Arbeit.

schon im Abschnitt über Narben thematisiert. Zumal es zu bedenken gilt, dass auch die Tunika den Status einer Person sichtbar machte: Senatoren und Ritter hatten auf der Tunika zwei senkrecht verlaufende Purpurstreifen, die sogenannten *clavi*, die ihre Zugehörigkeit zum *ordo senatorius* oder zum Ritterstand kennzeichneten. Die Senatoren konnte man anhand der Breite des Streifens von den Rittern mit den dünneren Streifen unterscheiden. Zudem trugen Senatoren rote Schuhe. Wenn sie aus einer patrizischen *gens* stammten, stand ihnen weiter eine halbmondförmige Spange am Knöchel des Schuhs zu. Bewarb man sich um ein politisches Amt, legte man die *toga candida* an, die zu einem späteren Zeitpunkt noch einmal betrachtet werden soll. Sobald ein römischer Mann in ein kurulisches Amt gewählt wurde, durfte er mit Beginn seiner Amtszeit eine Toga mit einem Purpursaum, die *toga praetexta*, anlegen, sodass für alle sichtbar wurde, dass es sich um einen Magistraten handelte. Auch römische Jungen und Mädchen trugen während ihrer Kindheit die *toga praetexta*. Die Jungen trugen zusätzlich eine *bullae* an einem Kettchen als Zeichen ihrer Zugehörigkeit zum römischen Volk und ihrer schützenswerten Unschuld.<sup>556</sup> Auch wenn die *toga praetexta* sowohl Kindern und Magistraten zustand, ist ihre Bedeutung aufgrund des klar erkennbaren Alters ihrer Träger deutlich. Welche kurulische Magistratur ein römischer Mann in der *praetexta* genau bekleidete, wurde erst durch die erweiterte Symbolik in Form der Zahl der ihn begleitenden Lictoren sichtbar.<sup>557</sup> Polybios und Diodor schrieben über die Kleiderordnung im Kontext der feierlichen Leichenzüge:

„Diese tragen dann, wenn der Betreffende Konsul oder Praetor gewesen ist, Kleider mit einem Purpursaum, wenn Censor, ganz aus Purpur, wenn er aber einen Triumph gefeiert und entsprechende Taten getan hat, goldgestickte.“<sup>558</sup>

„Die Römer aus vornehmerem Geschlechte und durch das Ansehen ihrer Vorfahren ausgezeichnet, lassen nach dem Tode Bilder anfertigen, die deren Aussehen ähneln und im großen Ganzen auch die körperliche Erscheinung wiedergeben. Sie haben bei sich Schauspieler, die das ganze Leben hindurch mit Sorgfalt den Gang und die anderen Einzelheiten der Erscheinung beobachten. In der Gestalt dem entsprechend, wird denn auch jeder der Vorfahren im Trauerzuge mitgetragen in seiner Kleidung und mit den Abzeichen, so daß ein Zuschauer aus dem Anblick von all dem entnehmen kann, wie jeder einzelne von ihnen in der Ämterlaufbahn emporgestiegen war und an den Würden teilhatte, die der Staat vergab.“<sup>559</sup>

---

<sup>556</sup> EDMONDSON 2009, S. 25.

<sup>557</sup> Siehe dazu Kapitel 5.2.2 dieser Arbeit.

<sup>558</sup> Pol. 6,53. (übers. v. H. Drexler).

<sup>559</sup> Diod. 31,25,2. (übers. v. G. Wirth).

Den Quästoren war eine *toga praetexta* noch nicht gestattet<sup>560</sup>, sie qualifizierten sich ab Sulla jedoch mit der Ausführung dieses Amtes für eine Aufnahme in den Senat und somit für eine mit den *clavi* versehene Tunika. Zuvor wurden vermutlich die kurulischen Ädile, die, wie die Quellen nahelegen, ebenfalls das Recht hatten, die *toga praetexta* zu tragen, bei der Aufnahme in den Senat bevorzugt.<sup>561</sup> Den plebejischen Ädilen stand die *praetexta* im Alltag ebenfalls nicht zu. Wobei Wolfgang KUNKEL mit Verweisen auf MOMMSEN und eine Stelle bei Dionysos von Halikarnassos erwähnt, dass sowohl die plebejischen als auch die kurulischen Ädile als Spielgeber bei den *ludi Romani* zu diesem besonderen Anlass eine goldbestickte *toga purpurea* tragen durften.<sup>562</sup> Für die *toga praetexta* galt, dass die entsprechenden Amtsträger sie auch nur während der Zeit ihrer Amtsausübung tragen durften, also maximal ein Jahr und im Falle eines Censors eineinhalb Jahre. Die Censoren werden während ihrer regulären Amtstätigkeiten im Alltag ebenfalls nur die *toga praetexta* getragen haben. Die von Polybios im Kontext der *pompa funebris* erwähnte komplett purpurfarbene Toga, die *toga purpurea*, legten sie vermutlich nur zu besonderen Anlässen an, wenn sie als Spielgeber auftraten und sakrale Aufgaben wie das *lustrum* ausführten.<sup>563</sup> Auch wenn das Amt des Censors als Sittenwächter symbolisch besonders aufgeladen war und man annehmen könnte, dass die Censoren sich äußerlich von den kurulischen Magistraten abheben dürfen, so galt die Farbe Purpur als Farbe der Könige, weswegen eine volle Ausstattung in Purpur aufgrund ihrer symbolischen Besetzung zu Zeiten der Republik außer in den genannten Ausnahmefällen undenkbar gewesen wäre. Die Ahnenprozession war ebenfalls ein besonderer Anlass und die *toga purpurea* zu Distinktionszwecken nötig, um einen Ahnen, der das Amt der Censur erreicht hatte, deutlich hervorzuheben.

Gewährte der Senat einem erfolgreichen Feldherren einen Triumph, durfte der Triumphator am Tage seines Triumphes das Triumphalgewand tragen, ein Ensemble aus der mit goldenen Palmblättern bestickten purpurnen *tunica palmata* und der ebenfalls

---

<sup>560</sup> MOMMSEN, STR I, S. 418f.

<sup>561</sup> Belege, dass die kurulischen Ädile die *toga praetexta* trugen: Cic. Verr. 2,5,36; Liv. 7,1,5; das frühere Anrecht der kurulischen Ädile auf einen Senatssitz: W. KUNKEL, Staatsordnung und Staatspraxis der römischen Republik, München 1995, S. 473.

<sup>562</sup> Dion. Hal. ant. 6,95,4; MOMMSEN, STR I, S. 413; KUNKEL 1995, S. 506 mit Anm. 138.

<sup>563</sup> Dazu MOMMSEN, STR I, S. 411 insbesondere Anm. 3; für weitere Verweise zur Zensur und dem Lustrum s. KUNKEL 1995, S. 466-71; KUNKEL verweist auch darauf, dass die *toga purpurea* als altrömisches Königsgewand, also einem Zeichen für die Königswürde, daher auch den republikanischen Magistraten nur zu besonderen Anlässen gestattet war (S. 509); so dürften die Ädile sie bei der *pompa circensis* getragen haben.

komplett purpurnen und mit goldenen Sternen bestickten *toga picta*.<sup>564</sup> Auch bei der *pompa funebris* trug der Schauspieler, der einen Triumphator einer *gens* verkörpern durfte, dann das Triumphalgewand als Zeichen der höchsten Auszeichnung und Erinnerung der Verdienste der *gens* für das Gemeinwohl.

Legitimation durch den Senat hieß allerdings nicht, dass die Geehrten die Ehre auch annahmen. Viele übten sich so in Bescheidenheit und signalisierten den Gleichheitsgedanken aller Bürger der Republik oder maßen wie im Falle von M. Aemilius Lepidus, der 152 v. Chr. starb, der Darstellung der Schauspieler und der Erinnerung an die Leistungen der eigenen Person im Rahmen der *pompa funebris* mehr Bedeutung zu. Lepidus soll seine Söhne vor seinem Tod instruiert haben, ihn nicht in den ihm zugestandenen purpurnen Gewänder zu bestatten und maximal eine Millionen Asse zu investieren, da die Beerdigung eines verdienten Mannes nicht an den Kosten gemessen werden würde, sondern an seiner Einreihung in eine glorreiche Ahnenreihe.<sup>565</sup> Verheiratete Frauen trugen in Rom die *stola* und ein Haarband, *vitta*. Frauenkleidung war zudem, wie das Beispiel der *lex Oppia* zeigen wird, weniger strengen Reglementierungen unterworfen, da sie lediglich dazu diente, den Familienstand einer Frau anzuzeigen. Kelly OLSON kommt in ihrem Beitrag zu der Erscheinung junger Römerinnen zu dem Schluss, dass die Kleidung der Mädchen der höheren sozialen Schichten vermutlich weniger distinktiv von den römischen Matronen war als die Quellen implizieren.<sup>566</sup> Sie stellt auch fest, dass das Fehlen der Thematisierung des Kleidungswechsels bei Mädchen zu Frauen in den Quellen entweder nahelegt, dass es kein wichtiges Ereignis in einem römischen Frauenleben war oder wahrscheinlicher den männlichen Autoren unwichtig erschien.<sup>567</sup>

Interessant für die Bedeutung der Toga als ehrenhaftes Symbol des Römertums und Zeichen der Zugehörigkeit zum römischen Volk ist allerdings, dass Männer, die durch *infamia* gekennzeichnet waren, die Toga nicht mehr tragen durften. Dies betraf Männer im Exil oder in unehrenhaften Berufen wie Gladiatoren, Schauspieler, Zuhälter und/oder

---

<sup>564</sup> Dieses Gewand durfte von einem Triumphator auch zu den *ludi Romani* getragen werden; MOMMSEN, STR I, S. 412.

<sup>565</sup> Liv. per. 48. Zur Bedeutung des Purpurs als teurer Farbe, anhand derer man auch den Reichtum und die sehr hohe soziale Stellung ablesen konnte und den daraus resultierenden sozialen Restriktionen: HARTMANN 2016, S. 51f.

<sup>566</sup> K. OLSON, The Appearance of the Young Roman Girl, in: EDMONDSON - KEITH 2009, S. 139-157, S. 150.

<sup>567</sup> OLSON 2009, S. 142.



männliche Prostituierte.<sup>568</sup> Wohingegen Frauen, die aufgrund von Ehebruch oder Prostitution durch *infamia* gekennzeichnet waren, öffentlich die *toga virilis* als Symbol der Aufgabe ihrer traditionellen römischen Weiblichkeit tragen mussten. Da Frauen äußerst selten mit *gravitas* in Verbindung gebracht werden, soll die weibliche Kleidung an dieser Stelle nicht weiter thematisiert werden und auf die einschlägige Literatur zu dem Thema verwiesen werden.<sup>569</sup>

Diese verkürzte Übersicht über die allgemeine Symbolik der römischen Kleidung vermittelt das Bild, dass es zunächst innerhalb der römischen Bevölkerung wenig Spielraum gab, über Kleidung aufzufallen und/oder auf ökonomisches Kapital hinzuweisen. Dies war reichen Bürgern vor der *lex Oppia* nur über die Kleidung und Ausstattung ihrer Gattinnen möglich. Anhand der Qualität der Purpurfärbung des Saumes oder des Gewandes, sofern man denn überhaupt einen gesellschaftlichen Rang erreichte, der ein derartig verziertes Kleidungsstück gestattete, konnte ebenfalls auf das ökonomische Kapital seines Trägers geschlossen werden – ein Umstand, der in einer Gesellschaft, die ihre Mitglieder dazu aufrief, nach strengen Verhaltenskodizes und einer strengen Kleiderordnung zu leben, nicht unbedingt wünschenswert gewesen sein dürfte.<sup>570</sup> So ist für die frühe Kaiserzeit festzuhalten, dass Augustus es im Gegensatz zu Caesar vermied, seiner Vormachtstellung durch besondere Kleidung oder Insignien Ausdruck zu verleihen.<sup>571</sup>

### 5.1.3 Anpassung und Individualität – Psychologie der Mode

Georg SIMMEL beschreibt den Menschen in seinen Essays zur Mode als dualistisches Wesen, welches stets mittels Nachahmung nach sozialer Anlehnung strebt, zugleich aber auch den Drang des Sich-Abhebens verspürt.<sup>572</sup> Diese Dualität konnte allerdings in

---

<sup>568</sup> Vgl. und ausführlich dazu: EDMONDSON 2009, S. 25.

<sup>569</sup> EDMONDSON 2009, S. 25 mit dem Verweis auf die ausführliche Thematisierung dieses Themas bei J. F. GARDENER, *Women in Roman Law and Society*, London - New York 1986, S. 127-30, 250-3; T. A. MCGINN, *Prostitution, Sexuality, and the Law in Ancient Rome*, New York - Oxford 1998, S. 156-93; K. OLSON, 'Matrona and Whore: The Clothing of Women in Roman Antiquity,' in: *Fashion Theory* 6.4, 2002, S. 387-420 auf S. 393-401.

<sup>570</sup> Zu den preislichen und qualitativen Unterschieden von Purpur: Plin. nat. 9,135ff.

<sup>571</sup> Dieser Aspekt alleine ist eine ausführliche Diskussion wert, die im Rahmen dieser Arbeit nicht gewährleistet werden kann, daher siehe MEISTER 2012 besonders S. 118-22 mit den Verweisen zur Etablierung einer de facto Monarchie, die äußerlich aber noch wie eine Republik wirkte, auf A. v. MÜLLER - J. v. UNGERN STERNBERG, *Das Alte als Maske des Neuen: Augustus und Cosimo de' Medici*, in: dies. (Hgg.), *Die Wahrnehmung des Neuen in Antike und Renaissance*, München - Leipzig 2004, S. 67-89 auf S. 67-77 und A. SCHMID, *Augustus und die Macht der Sterne. Antike Astrologie und die Etablierung der Monarchie in Rom*, Köln 2005.

<sup>572</sup> G. SIMMEL, *Philosophie der Mode*, Berlin (1905), 5. Auflage, 2016; G. SIMMEL, *Zur Psychologie der Mode*, Berlin (1905), 5. Auflage, 2016.

Rom nicht ausgelebt werden, da eine Abhebung durch das Tragen auffälliger Kleidung sozial nicht wünschenswert war. Aus diesem Grund wird im folgenden Abschnitt ein besonderer Blick auf die ‚Grenzen des Möglichen‘ gelegt, da davon ausgegangen werden muss, dass man der *gravitas* in Bezug auf das angemessene Auftreten besonders über Transgressionen näherkommen kann. Soziale Abgrenzung sollte im Idealfall in Rom nicht durch Konsumgüter, sondern durch Handeln und Praxis für die *res publica* geschehen. Dieser Umstand erklärt auch einen Aspekt für das Zustandekommen des komplexen modischen Zeichensystems der römischen Lebenswelt: KOORTBOJIAN hält fest, dass eine Gesellschaft, die Ehren als angemessene Belohnung für Erreichtes ansehe, auch ein angemessenes sichtbares Zeichensystem für diese benötige.<sup>573</sup> Auf einer weiteren Ebene war die römische Kleiderordnung ein sich in das alltägliche Leben einfügendes „Disziplinierungsinstrument“ und ein perfekter sozialer Kontrollmechanismus, der die Grenze zwischen Beherrschten und Herrschenden zwar deutlich sichtbar machte, die Herrschenden jedoch nur auf Zeit, und nicht mit großem Prunk, erkennbar waren.<sup>574</sup> Aus diesem Grund bezeichnet FLAIG die Uniformierung als ein semiotisches Angebot an die beherrschte Gruppe, die Herrschenden stets im Dienste der *res publica* zu sehen.<sup>575</sup> In diesem Sinn ist auch zu verstehen, warum Luxus<sup>576</sup> bei Traditionalisten wie Cato maior verpönt war – sie hatten verstanden, dass demonstrativer Konsum<sup>577</sup> soziale Ungleichheit fördern würde und damit die Stabilität der Republik gefährden konnte. So argumentierte Cato maior auch in seiner Fürsprache zu der Luxus bei Frauen beschränkenden *lex Oppia*.<sup>578</sup> Die Gegner der *lex Oppia* führten in SIMMELS Sinne des Sich-Abhebens an, dass es innerhalb der römischen Gesellschaft für Männer wie Frauen nicht zufriedenstellend gewesen sein dürfte, wenn römische Frauen weniger prächtig gekleidet gewesen wären als die Frauen der

---

<sup>573</sup> KOORTBOJIAN 2009, S. 87.

<sup>574</sup> Dazu siehe D. BARGHOP, Forum der Angst. Eine historisch-anthropologische Studie zu Verhaltensmustern von Senatoren im Römischen Kaiserreich, Frankfurt a. M. - New York 1994, S. 80-7.

<sup>575</sup> FLAIG 1993, S. 202.

<sup>576</sup> Luxus ist natürlich immer unnötig, da es darum geht, Dinge anzuschaffen, die keinen lebensnotwendigen Sinn haben und über die Zurschaustellung dieser Dinge den eigenen sozio-ökonomischen Status sichtbar zu machen.

<sup>577</sup> Zum demonstrativen Konsum lohnt sich ein kritischer Blick auf T. VEBLEN, Theorie der feinen Leute. Eine ökonomische Untersuchung der Institutionen, (1899), 5. Auflage, Frankfurt a. M. 1986. Außerdem: H. P. HAHN, Materielle Kultur. Eine Einführung, 2. überarbeitete Auflage, Berlin 2014.

<sup>578</sup> Liv. 34,4,12ff. Zur *lex Oppia* siehe auch Kapitel 6.1 in dieser Arbeit; zum Wettbewerb um Status: L. WEBB, Mihi es aemula: Elite Female Status Competition in Mid-Republican Rome and the Example of Tertia Aemilia, in: C. DAMON - C. PIEPER (Hgg.), Eris vs. Aemulatio. Valuing Competition in Classical Antiquity, Leiden 2018, S. 251-80.

Bundesgenossen.<sup>579</sup> Ein ähnliches Argument überträgt VOUT in ihrem Beitrag auf die männliche Bevölkerung und unterstellt, dass die Römer nicht zufrieden gewesen sein können, wenn sie selbst schlichter gekleidet waren als die Bürger der von ihnen eroberten Gebiete.<sup>580</sup> Angelehnt an das menschliche Bedürfnis nach Abhebung mag dieses Argument von VOUT nicht falsch sein, aber bezogen auf die römische Gesellschaft lässt sie mehrere elementare Komponenten der besonderen römischen Mentalität außer Acht: (1) Die Toga galt als das Zeichen der römischen Identität, es galt als Privileg, sie zu tragen; sie vermochte es gerade durch ihre körperdisziplinierende Eigenschaft jederzeit eine bestimmte körperliche Haltung hervorzurufen und ein würdiges Bild zu vermitteln; (2) Feldherren und Soldaten trugen auf ihren Feldzügen Kriegsgewänder; Gesandte und Vertreter des römischen Volkes traten zwar in der Toga in Erscheinung, doch dürfte dies aufgrund des exklusiven Bürgerrechts und der römischen Macht umso eindrucksvoller gewesen sein, wenn die Vertreter einer Macht wie Rom schlicht auftraten. Innerhalb Roms garantierte diese Schlichtheit Einheit, die durch die Uniformierung sogar tatsächlich sichtbar wurde. Dadurch, dass fest vorgeschrieben war, was an Kleidung als angemessen galt und was nicht, bot Luxus keine akzeptable Komponente, um aufzufallen und mit den Mitteln des ökonomischen Kapitals soziale Überlegenheit zu demonstrieren. Finanziell schwächere Mitbürger hatten mit einem Gesetz, das den Luxus beschränkte, ebenfalls kein Problem: Ihnen wurde durch das Gesetz im schlimmsten Fall aufgezeigt, was ohnehin niemand besitzen durfte – so Cato in seiner Verteidigung der *lex Oppia*.<sup>581</sup> Da die *lex Oppia* ausschließlich den Luxus der Frauen beschränkte, stellt sich die Frage der Übertragbarkeit für den Kontext dieser Arbeit. Forderten die Frauen die Aufhebung der Beschränkung ihres modischen Luxus vielleicht gerade deshalb, weil ihnen im Gegensatz zu den Männern die Komponente des Sich-Abhebens an anderer Stelle abgesprochen wurde? Für Frauen gab es in der römischen Lebenswelt kein solch ausgefeiltes Zeichenkonzept, welches ihren sozialen Status über den einer verheirateten Frau hinaus kenntlich gemacht hätte. Dies war auch nicht nötig, da Frauen sich politisch nicht hervortun konnten und ihre charakterlichen Vorzüge der guten Führung durch ihre Ehemänner zugeschrieben

---

<sup>579</sup> Liv. 34,7,5f.

<sup>580</sup> VOUT 1996, S. 212.

<sup>581</sup> Liv. 34,4,12f.

wurde.<sup>582</sup> So stellte SIMMEL fest, dass Mode nicht nur ein Phänomen klassenmäßiger Scheidung ist, sondern auch, dass Frauen der Mode besonders dann zugetan waren, wenn ihnen Anerkennung auf anderen Feldern versagt blieb.<sup>583</sup> Die Tatsache, dass die Frauen an dieser Stelle offen auftraten und sich für die Aufhebung der *lex Oppia* einsetzten, beweist nicht nur das von Livius' Cato als dreist bewertete Verhalten der Frauen, sich in die Politik einzumischen, wenn diese sie direkt betraf, sondern auch das Interesse reicher Männer daran, über ihre Frauen ihr ökonomisches Kapital zur Schau zu stellen.<sup>584</sup>

Nach BOURDIEU vermag es die Mode, der Beziehung zwischen Akteuren und der Gesellschaft Ausdruck zu verleihen. Er beschreibt modische Phänomene im Rahmen der feinen Unterschiede als den Unterschied zwischen der Zweckmäßigkeit (für die unteren Klassen) und dem Wunsch aufzufallen (für die Mittel- bis Oberschicht).<sup>585</sup> Auf Rom übertragen fallen beide Aspekte weg: Wollte man sich im politischen Feld beteiligen und erfolgreich sein, hatte man sich an die ungeschriebene, von allen akzeptierte und verstandene komplexe Kleiderordnung und das ihr zugehörige Zeichensystem zu halten. FLAIG argumentiert, dass die Symbolik der Mode im Weg stand. Im Fall Roms unterlag die Kleidung einer so „hochdifferenzierten politisch angereicherten Semiotik“<sup>586</sup>, dass diese die Möglichkeit der Rivalität, innerhalb der herrschenden Klasse durch ostentativen Konsum von Kleidung aufzufallen, kontrollierte. Zudem wurde dadurch die Durchdringung der sozialen Bereiche durch ebensolche ästhetischen Prinzipien blockiert. So hätte sich im Idealfall kein reicherer Bürger ästhetisch über einen Konsul stellen können.<sup>587</sup> Dass diese Vorstellung natürlich in der Praxis nicht so reibungslos funktioniert haben kann, beweist der Diskurs über den Sittenverfall und Luxuskonsum der späten Republik. Natürlich ist hier Vorsicht geboten, da es sich um eine von der Zeit selbst geprägte Darstellung handelt, dennoch wurden bereits in der Republik die Grenzen der Kleiderordnung getestet.<sup>588</sup> Solche Versuche sind aufgrund des

---

<sup>582</sup> Liv. 34,7,7-10; für die Kaiserzeit besonders deutlich bei Tac. ann. 3,33,4; 3,34; zu dem Frauenbild bei Tacitus: T. SPÄTH, Männlichkeit und Weiblichkeit bei Tacitus. Zur Konstruktion der Geschlechter in der römischen Kaiserzeit, Frankfurt a. M. - New York 2006, S. 313f.

<sup>583</sup> Dieses Phänomen beschreibt er an den unterschiedlichen gesellschaftlichen Gegebenheiten für Frauen in Deutschland und Italien im 15. und 16. Jh. in SIMMEL, Philosophie, S. 16.

<sup>584</sup> Zu Stellvertretendem Konsum: VEBLEN 1986 (1899), S. 86-93.

<sup>585</sup> P. BOURDIEU, Die feinen Unterschiede. Kritik an der gesellschaftlichen Urteilskraft, Frankfurt a. M. 1982, (Original: *La distinction. Critique sociale du jugement*, Paris 1979), S. 322ff.

<sup>586</sup> FLAIG 1993, S. 201.

<sup>587</sup> Vgl. FLAIG 1993, S. 201.

<sup>588</sup> Dazu in einem späteren Abschnitt dieses Kapitels mehr.

menschlichen Bedürfnisses nach Anlehnung und Abhebung zugleich nur natürlich. Ein weiterer Beweis für das Austreten der Grenzen in der späten Republik könnte die schon angesprochene augusteische Vorschrift gewesen sein, die Toga ohne Mantel auf dem Forum wieder zur Pflicht zu machen – hätte dieses Symbol des Römertums zu Zeiten der späten Republik noch einwandfrei funktioniert, wäre eine Verordnung dieser Art nicht von Nöten gewesen.<sup>589</sup> Und auch in der Erzählung über die Einführung der Kleiderordnung auf dem Forum bei Sueton entsteht der Eindruck, dass die Toga als Symbol des Römertums in den Jahren der späten Republik empfindlich gelitten hatte.<sup>590</sup> Auf der anderen Seite war besonders die Kaiserzeit ein entscheidender Einschnitt in der Kleiderordnung, da die Erhebung eines Mannes über die restlichen Römer die soziale Struktur der Gesellschaft grundlegend veränderte – zwar bemühte sich Augustus, die Republik wie sie war, zu rekonstruieren, faktisch richtete er aber vorsichtiger und geduldiger als Caesar dies getan hatte, unter Berücksichtigung des immer noch maßgeblichen Senats den Principat als eine Alleinherrschaft ein.<sup>591</sup> Die Verordnung, auf dem Forum die Toga zu tragen, ist zugleich auch ein Beweis dafür, dass die Uniformierung zu den Glanzzeiten der Republik funktioniert haben muss, denn sonst wäre Augustus' Vorgehen ohne jegliche symbolische Bedeutung gewesen. Senecas Empörung über farbige Mäntel belegt, wie ungewöhnlich das Auffallen durch Ausscheren aus dem republikanischen Kleiderkodex gewesen sein muss.<sup>592</sup> Aber bereits Seneca erkannte darin die Psychologie des Auffallen-Wollens um jeden Preis, welche SIMMEL beschreibt. Für die Kaiserzeit darf die Zunahme des Phänomens, sich durch seine Kleidung abzuheben, nicht überraschen, da die alten durch Leistung erworbenen Amtszeichen natürlich an Bedeutung verloren, wenn nicht mehr alle Männer die gleichen Möglichkeiten zum Erwerb einer sozialen Vormachtstellung hatten. Des

---

<sup>589</sup> Ausführlich dazu HARTMANN 2016, S. 48-53.

<sup>590</sup> Suet. Aug. 40,5.

<sup>591</sup> Eine Ausführung zu diesem Kapitel der römischen Geschichte würde an dieser Stelle zu weit führen, daher verweise ich nachdrücklich auf die entsprechenden Kapitel in den einschlägigen Augustus Biographien und einer exemplarischen Auswahl an Arbeiten zu dem Umbruch zwischen Republik und Kaiserzeit: BLEICKEN 1998; K. BRINGMANN - T. SCHÄFER, Augustus und die Begründung des römischen Kaisertums, Berlin 2002; K. BRINGMANN, Augustus, Darmstadt 2007; K. CHRIST, Krise und Untergang der römischen Republik, 2. überarb. Aufl., Darmstadt 1984; DAHLHEIM 2010; ECK 2014; KIENAST 2014; C. MEIER, Augustus. Die Begründung der Monarchie als Wiederherstellung der Republik, in: ders. (Hg.): Die Ohnmacht des allmächtigen Dictators Caesar, Frankfurt 1980, S. 223-287; K. RAAFLAUB - M. TOHER(Hgg.), Between Republic and Empire: Interpretations of Augustus and his Principate, Berkeley - Los Angeles - Oxford 1990; K.-W. WELWEL, Caesars Diktatur, der Prinzipat des Augustus und die Fiktion der historischen Notwendigkeit, Gymnasium 103, 1996, S. 477-97.

<sup>592</sup> Sen. epist. 114,21.

Weiteren kam hinzu, dass der Kaiser die Möglichkeit hatte, die soziale Hierarchie zu beeinflussen, indem er beispielsweise einen goldenen Ring an einen Freigelassenen verlieh oder einzelne Personen aus seinem engeren Umfeld hervorhob. Die Verleihung der Ehren auf scheinbar willkürlicher Basis durch einzelne Machthaber stellte dann natürlich ein Defizit für eine Gesellschaft dar, da die Ehrungen zuvor ausschließlich auf der Grundlage allgemein anerkannter Leistungen für das Gemeinwohl gemeinsam vergeben wurden.<sup>593</sup>

#### 5.1.4 Kleider machen Leute: Die Grenzen des Möglichen

##### a) *Die mutatio vestis – Seine Uniform ablegen?*

Besonders bei einer so streng reglementierten und symbolisch aufgeladenen Kleiderordnung kommt dem Wechseln der üblichen Kleidung zwangsläufig eine enorme Bedeutung zu. Der Wechsel der Kleidung transportierte weitere semiotische Botschaften, die von den Mitgliedern der Gesellschaft gelesen werden konnten. Dabei ist zunächst zwischen einem ritualisierten Wechsel, wie dem Anlegen der Männertoga oder Kriegstracht und deviantem Verhalten zu unterscheiden.

Die erste ritualisierte *mutatio vestis* durchlief ein Junge in Rom meistens in seiner Pubertät, mit dem Anlegen der Männertoga. Fanny DOLANSKY beschreibt in ihrem Beitrag das Ritual des Wechsel ausführlich entlang der Quellen und kommt zu dem Schluss, dass der feierliche erste öffentliche Auftritt eines jungen Mannes in seiner *toga virilis* nicht nur den Beginn seines Erwachsenenlebens symbolisierte, sondern auch seiner Familie eine Möglichkeit zur Präsentation der Kontinuität der eigenen *gens* und ihrer Bedeutung für das Gemeinwesen bot.<sup>594</sup> Kandidierte ein römischer Mann für ein politisches Amt, musste er ebenfalls eine spezielle Toga anlegen, die *toga candida*. Diese ‚schneeweiße‘ Toga ließ ihn in der Masse auffallen und kennzeichnete ihn als Bewerber. Die spezielle Weißfärbung der *toga candida* unterlag genauen Vorgaben, wie Plinius berichtet. Zudem war sie aufwändig und kostspieliger als die Herstellung einer gewöhnlich weißen Toga.<sup>595</sup> Führte eine Kandidatur zur Wahl in ein politisches Amt, so markierte der erste Auftritt in der neuen Amtstracht mit den entsprechenden Insignien – sofern diese dem Amt zustanden – ebenfalls einen wichtigen Moment im Leben eines

---

<sup>593</sup> Dazu vgl. HARTMANN 2016, S. 53f.

<sup>594</sup> DOLANSKY 2009, S. 58f.

<sup>595</sup> Plin. nat. 35,197.

Römers. Wie Karl-Joachim HÖLKEKAMP am Beispiel des Amtsantritts der Konsuln illustriert, handelte es sich bei diesen Ritualen um „civic rituals“ mit einer eigenen Syntax bzw. Taxonomie“.<sup>596</sup> Zu Beginn dieses Kapitels wurde bereits darauf hingewiesen, dass man die römische Kleidung in Kriegs- und Friedenstracht unterschied. Das bedeutet, dass auch dem Anlegen der Kriegstracht eine besondere Bedeutung zukam. In diesem ritualisierten Fall tauschten auch die Lictoren<sup>597</sup>, die als freie römische Bürger ebenfalls die Toga trugen, die Friedenstracht gegen die rote Kriegstracht, das *paludamentum*, ein. Dieser ritualisierte Kleiderwechsel des Magistraten (oder Promagistraten) in das *paludamentum*, der das Verlassen der friedlichen Stadt und die Übernahme eines militärischen Kommandos einläutete, wird von Anthony J. MARSHALL als „highly visual drama“ beschrieben.<sup>598</sup> Auch der Wechsel bei der Rückkehr in die Toga fand ähnlich ritualisiert und öffentlich statt.<sup>599</sup> Aus diesen kurz beschriebenen ritualisierten Formen des Kleiderwechsels lässt sich der hohe symbolische Charakter einer solchen Handlung bereits ablesen. Deutlicher wird dies noch, wenn man über den Rahmen des Zeremoniellen hinausblickt: Ein Wechsel der Kleidung in dunkle Trauergewänder (zum Beispiel *togae pullae*) im Falle des Todes eines Angehörigen, ein kollektiver Wechsel zu Trauerkleidung im Todesfall eines prominenten Mitglieds der Gesellschaft, einer nationalen Katastrophe wie beispielsweise einer schmachvollen Niederlage oder eines anderen für die römische Gemeinschaft traurigen Ereignisses war völlig akzeptiert – sogar wünschenswert.<sup>600</sup> So wechselten die Senatoren aus Respekt gegenüber Augustus und der caesarischen Familie ihre Kleidung nach dem Tod der Octavia, der Schwester des Augustus.<sup>601</sup> Nach dem Tod des Augustus kleideten sich alle römischen Männer in der Kleidung eines

---

<sup>596</sup> K.-J. HÖLKEKAMP, Rituali e cerimonie «alla romana». Nuove prospettive sulla cultura politica dell'età repubblicana, in: StudStor 47,2, 2006, S. 319-363. (=LRPb=Hierarchie und Konsens. Pompae in der politischen Kultur der Republik, in: HÖLKEKAMP, LRP, S. 189-236) auf S. 203 mit Anm. 51.

<sup>597</sup> Zu den Lictoren und den *fascies* als Symbol der magistratischen Amtsgewalt mehr im folgenden Kapitel.

<sup>598</sup> A. MARSHALL, Symbols and Showmanship in Roman Public Life: The Fasces, in: Phoenix 38-2, 1984, S. 121f.

<sup>599</sup> Vgl. zu dieser ritualisierten Form der *mutatio vestis*, s. MARSHALL 1984, S. 121f.; ebenfalls HÖLKEKAMP, LRPb, S. 203 inklusive Anm. 52 mit Verweisen auf : Liv. 42,49,2; vgl. Cic. Verr. 2,5,34; Liv. 31,14,1; 41,10,5; 45,39,11 und RÜPKE, *Domi militiae*. Die religiöse Konstruktion des Krieges in Rom, Stuttgart 1990, S. 124ff., 135f.

<sup>600</sup> Zum performativen Akt der Trauerkleidung und auch den verschiedenen Möglichkeiten an Trauergewänder sowohl in der Elite als auch der Plebs sei auf die, die bisherige Forschung zu dem Thema ergänzende Arbeit von C. DEGELMANN, Squalor. Symbolisches Trauern in der Politischen Kommunikation der Römischen Republik und Frühen Kaiserzeit, Stuttgart 2018 insbesondere die S. 120-30 verwiesen.

<sup>601</sup> Cass. Dio. 54,35,5.

niedrigeren Ranges als den, den sie innehatten.<sup>602</sup> Auch Trauerkleidung als Angeklagter vor Gericht zu tragen, war nicht ungewöhnlich.<sup>603</sup> Das Anlegen oder der Verzicht auf Trauerkleidung war aufgrund der aufgeladenen Symbolik je nach Situation eine höchst starke soziale Botschaft. Das Beispiel von P. Rutilius, der im Zuge der Anklage gegen ihn seine Gewänder nicht ablegte oder wehklagte, wurde bereits zu einem frühen Zeitpunkt dieser Arbeit besprochen, ist in diesem Kontext aber noch einmal von Bedeutung. Durch seinen Verzicht auf Trauerkleidung und das Ablegen seiner Insignien konnte Rutilius ein entsprechendes Zeichen setzen, er wollte signalisieren, dass er keine falsche Reue vorspielen würde, da er zu Unrecht angeklagt worden war und – wenn auch erfolglos – offen für alle demonstrieren, dass er seiner Insignien immer noch würdig war.<sup>604</sup> Trauerkleidung konnte ebenfalls dazu verwendet werden, um kollektiven Protest zu verstärken.<sup>605</sup> Elke STEIN-HÖLKESKAMP hält fest, dass auch das Verzichten auf die Toga durchaus akzeptiert gewesen sei, solange es sich um ein Gastmahl oder das *otium* im Privatteil der eigenen vier Wänden handelte. Zudem galt dies auch außerhalb der Stadtmauer, sofern man sich als Privatmann bewegte.<sup>606</sup>

Deviantes Verhalten muss also in zwei Kategorien eingeteilt werden: (1) das noch-akzeptierte und (2) das klar transgressive. Besonders aus dem norm-abweichenden Verhalten der gesellschaftlichen Mitglieder lässt sich kultur- und sozialgeschichtlich viel über eine Gesellschaft ablesen, und diese Fälle illustrieren, wie auch die Römer in einer im Idealfall äußerlich ‚entindividualisierten‘ Gesellschaft ihr individuelles Bedürfnis nach Abhebung befriedigen konnten:

„Deviantes Verhalten, so zeigen diese Texte, bot ein erhebliches Distinktionspotential und ermöglichte dem Einzelnen eine differenzierte individuelle Selbstdarstellung auf der Basis seines Erscheinungsbildes.“<sup>607</sup>

### b) Ciceros Invektiven – Verres und Catilina

Das Kapitel zum Körper hat sich schon mit den Kategorien und Themen der Invektiven in Ciceros Reden beschäftigt. Als ein weiteres Thema in der Kategorie ‚body‘ (*corpus*)

---

<sup>602</sup> Cass. Dio. 56,31,2. Siehe dazu EDMONDSON 2009, S. 31.

<sup>603</sup> Dazu EDMONDSON 2009, S. 30 unter anderem mit den Beispielen: App. civ. 2,24; Cass. Dio. 38,16 und Val. Max. 6,5,2. Im Falle des Beispiels von Valerius Maximus handelt es sich allerdings um die Sympathiebekundung vierer Volkstribunen für den Angeklagten L. Atratinus, unter dessen Kommando sie gedient hatten. Selbst Cicero bediente sich des Anlegens der Trauerkleidung als Angeklagter vor Gericht: Plut. Cic. 30.

<sup>604</sup> Val. Max. 6,4,4. Dazu ausführlich in Kapitel 3.3.2b dieser Arbeit.

<sup>605</sup> So zum Beispiel gegen die Ackergesetze des Tiberius Gracchus: Plut. T. Gracchus 10.

<sup>606</sup> Vgl. STEIN-HÖLKESKAMP 2019, S. 82ff.

<sup>607</sup> STEIN-HÖLKESKAMP 2019, S. 81.



hat Anthony CORBEILL ‚ungewöhnliche Kleidung‘ festgehalten.<sup>608</sup> Ähnlich wie bei den Invektiven gegen den physischen Körper geht es auch bei Angriffen auf die Kleidung darum, die Zugehörigkeit des Angegriffenen zum Gemeinwesen in Frage zu stellen. Ebenso konnten aus der Kleidung eines römischen Mannes Rückschlüsse auf seinen Charakter und seine Einstellung zur römischen Ordnung abgelesen werden. Besonders dem Umstand geschuldet, dass Ciceros Invektiven nach CORBEILL als eine ‚Reihe dessen, was ein Römer nicht ist‘ zu bezeichnen sind<sup>609</sup>, bieten sie eine Möglichkeit festzustellen, welches Auftreten nicht mit der durch ihn geprägten *gravitas* zusammenpasste. MEISTER widerspricht CORBEILLS Theorie von einer ‚als natürlich empfundenen Hexis‘ römischer Senatoren, da – zwar ‚durch die Vorgaben der Togatracht beschränkt‘ – die Senatoren der späten Republik aber doch eine bewusste Wahl treffen mussten, ob sie sich in alter Tradition eher rustikal (struppig) oder urban (gepflegt) inszenierten.<sup>610</sup> MEISTERS Argument kann allgemein zwar akzeptiert werden, jedoch muss, zumindest was die Inszenierung der *gravitas* als einer altrömischen Tugend betrifft, die ein nach der bisherigen Erkenntnis umfangreiches und inkooperiertes Wissen des Trägers nach einem speziellen Muster voraussetzte, tatsächlich von einem speziellen als natürlich empfundenen (Gruppen-)Habitus ausgegangen werden. Natürlich sind Ciceros Invektiven einseitig, und sie vertreten eine durch seine eigenen Idealvorstellungen geprägte Idee davon, wie ein Römer sich bewegen, halten, kleiden und verhalten sollte. Wie schon mehrfach festgestellt, hat Cicero den hier untersuchten *gravitas*-Begriff so maßgeblich geprägt, dass es unmöglich ist, bei der Untersuchung der Spielräume für die Inszenierung der *gravitas* nicht mit Ciceros Maßstäben zu arbeiten.

An dieser Stelle muss der Blick zunächst aber endlich zu Cato minors bei Horaz erwähneter ‚knapper‘ Toga zurückgeworfen werden.<sup>611</sup> Der Urenkel Catos soll nicht nur seine knappe Toga getragen haben, sondern er ging – so Plutarch – sogar ohne Tunika und Schuhe in die Öffentlichkeit und soll auch so vor Gericht gesprochen haben.<sup>612</sup> Elke

---

<sup>608</sup> CORBEILL 2002a, S. 201, 209; auch DYCK 2001, S. 119-230 widmet sich der Kleidung als Teil von ‚Cicero’s rhetorical toolkit‘.

<sup>609</sup> CORBEILL 2002a, S. 199 (frei übersetzt, d. Verf.).

<sup>610</sup> MEISTER 2012, S. 77-85; die zitierten Stellen auf S. 85. Siehe zu der Inszenierung von *Urbanitas* und einem eher rustikalen Auftreten auch das Beispiel von Piso und Gabinius in dem Kapitel 3.1 dieser Arbeit.

<sup>611</sup> Hor. epod. 1,19,12-15.

<sup>612</sup> Plut. Cato min. 6,3f.; 44,1; 50,2.

STEIN-HÖLKESKAMP sieht den jungen Cato zurecht als ein Gegenbild zu dem von ihr festgestellten modischen Trend zu griechischen Untergewändern, farblicher Vielfältigkeit (Mäntel) und den Purpurvariationen seiner Zeit, der „neben das traditionelle System der symbolischen Repräsentation von Rang und Hierarchie durch eine normierte Kleiderordnung trat“.<sup>613</sup> Wie das Kapitel zur Distinktion durch Lebensführung am Beispiel Cato maiors zeigen wird, war die Inszenierung von extremer Sittenstrenge und Charakterfestigkeit, besonders wenn, wie in den Fällen Cato maiors und Ciceros, das entsprechende symbolische Kapital fehlte, eine gängige Methode, sich von der ‚uniformierten Masse‘ ohne die Zurschaustellung eines ostentativen Luxus abzuheben. Das gilt auch für den jungen Cato, der außer seinem sittenstrengen Urgroßvater wenig familiäres symbolisches Kapital vorweisen konnte. So bot es sich an, sich entgegen den Strömungen seiner Zeit auch äußerlich sichtbar die alte Tradition verfechtend von Männern wie Catilina und dessen Anhängern abzugrenzen. Dass *gravitas* und die Mode der römischen „jeunesse dorée“<sup>614</sup> nicht zusammenpassen, dürfte selbsterklärend sein, da es für die *gravitas* bezeichnend ist, den eigenen Einfluss über Leistung und angemessenes Auftreten verdient zu haben. Zumal erneut Ciceros Prägung des Begriffs als Abgrenzung zu Männern, die ihr eigenen Interessen über Rom stellten, erwähnt werden muss. In seinen Reden gegen Verres nutzt Cicero die Auftritte von Verres in einem Purpurnumhang mit einer bis zu den Knöcheln reichenden Tunika<sup>615</sup> und einer dunklen Tunika mit einem griechischen Umhang<sup>616</sup>, um den Charakter des Verres zu illustrieren. Der Purpurnumhang war zudem innerhalb Roms ein klares Zeichen der Königswürde, weswegen dies auf die Zuhörerschaft den Eindruck gemacht haben muss, Verres habe nicht nur seine Pflichten vernachlässigt, sondern sich auch ihm nicht zustehende Ehren angemaßt – wenn auch im privaten Bereich einer Feier. So zeigt er mit der Erwähnung dessen, was Verres trug, welche Aufgaben für das römische Volk und seine Provinz in dieser Zeit liegen blieben, lässt aber nicht unerwähnt, dass niemand in seiner Provinz über die Pflichtvernachlässigung erbost war, da Verres seine Aufgabe – so Cicero – ohnehin so grausam ausführte, dass der Stillstand der Rechtsprechung durch Verres willkommen war.<sup>617</sup> So zeichnet Cicero das Bild eines

---

<sup>613</sup> STEIN-HÖLKESKAMP 2019, S. 88f. (Zitat auf S. 89).

<sup>614</sup> Begriff von STEIN-HÖLKESKAMP 2019, S. 86.

<sup>615</sup> Cic. Verr. 2,5,31; 2,5,86; 2,5,137.

<sup>616</sup> Cic. Verr. 2,5,40.

<sup>617</sup> Cic. Verr. 2,5,31.

Mannes, der charakterlich absolut ungeeignet war, ein ehrenvolles Amt im Namen Roms auszuführen. Dass Verres in Ciceros Augen keine *gravitas* hatte, wird an zwei Stellen, an denen Cicero die *gravitas* in Bezug auf Verres ironisch verwendet, ganz deutlich. So bittet Cicero Verres einmal, einen seiner Rechtsbeschlüsse vorzulesen und erwähnt deutlich belustigt, dass ihn die *gravitas*, *auctoritas* und Rechtskenntnis des Verres erheitere.<sup>618</sup> Später bittet Cicero Verres um das Vorlesen eines seiner eigenen Protokolle und fordert das Publikum auf, darauf zu achten, welche *gravitas* in Verres' sprachlichem Ausdruck (*scribendo*) liege.<sup>619</sup> Auch hier verwendet Cicero die Begriffe *gravitas* und *auctoritas* ironisch, da Verres durch seine Taten bewiesen habe, dass er seines Amtes nicht würdig sei. Die Verweise auf Verres' Kleidungsstil unterstreichen in diesem Sinne Ciceros Strategie, Verres als unrömischen, unwürdigen und korrupten Mann erscheinen zu lassen, der keinesfalls das würdige Bild eines Staatsmannes vermittelte. Zudem galt das Tragen einer knöchellangen Tunika als effeminiert. Auch in einer späteren Rede Ciceros konzentriert er sich auf die Erscheinungen von Männern in Tuniken. Andrew DYCK hat festgestellt, dass Vorwurf der Effemination noch deutlicher unter der Beschreibung von Catilinas Gefolge durch Cicero wird.<sup>620</sup>

„Die letzte Gruppe aber ist Catilinas eigenes Gewächs, der Zahl und besonders der Art und Lebensführung nach, seine Auserwählten, ja seine Herzens- und Busenfreunde. Ihr seht sie mit gestriegeltem Haar, schmucke Burschen, teils bartlos, teils mit stattlichem Barte; ihre Tunica hat Ärmel und reicht bis an die Knöchel hinab; sie drapieren sich mit Stoff, statt eine Toga zu tragen; alle Tatkraft ihres Lebens und Ausdauer im Wachen entfaltet sich bei Mahlzeiten, die sich bis zum frühen Morgen hinziehen.“<sup>621</sup>

Cicero zeichnet in seiner zweiten Rede gegen Catilina das Bild einer so verwobenen Gruppe an Verschwörern, die sich auch äußerlich sichtbar anpassten. STEIN-HÖLKESKAMP hält es für möglich, dass dieses offene transgressive Auftreten nicht allein das Bedürfnis des Sich-Abhebens befriedigen sollte, sondern der Gruppe selbst die Möglichkeit bot, auch äußerlich sichtbar die Zugehörigkeit zu dieser Gemeinschaft zu demonstrieren.<sup>622</sup> Besonders der Verzicht auf das Statussymbol eines Römers sendete ein starkes Zeichen und offenbarte die revolutionäre Gesinnung der Gruppe. Stattdessen

<sup>618</sup> Cic. Verr. 1,106.

<sup>619</sup> Cic. Verr. 2,5,54.

<sup>620</sup> DYCK 2001, S. 124 mit Anm. 18.

<sup>621</sup> Cic. Catil. 2,22: „*Postremum autem genus est non solum numero verum etiam genere ipso atque vita quod proprium Catilinae est, de eius dilectu, immo vero de complexu eius ac sinu; quos pexo capillo, nitidos, aut imberbis aut bene barbato videtis, manicatis et talaribus tunicis, velis amictos, non togis; quorum omnis industria vitae et vigilandi labor in antelucanis cenis expromitur.*“ (übers. v. M. Fuhrmann).

<sup>622</sup> STEIN-HÖLKESKAMP 2019, S. 86.

sollen sie sich mit einem *velum* drapiert haben.<sup>623</sup> Auch dies dürfte entsprechend effeminiert und verweichlicht gewirkt haben, da diese Art der Kleidung natürlich weniger schwer und unbequem als die Toga gewesen sein dürfte. Dementsprechend forderte diese Art, sich zu kleiden, auch viel weniger Disziplin und Haltung von ihren Trägern. Die Darstellung als effeminiert und verweichlicht bildete in der Antike – wie schon nach Andrew DYCK erwähnt – einen beliebten literarischen Topos zur Diskreditierung politischer Gegner.<sup>624</sup> So beschreibt Plinius den Sittenverfall seiner Zeit damit, dass einige Männer im Sommer Gewänder aus bombycinischer Seide trugen.<sup>625</sup> Plinius verwendet dazu die *levitas*, einen der Gegenbegriffe zu der *gravitas*, im Sinne der eigentlichen Wortbedeutung, um die Leichtigkeit der Gewänder zu beschreiben, nicht die Männer, die sie tragen. Dennoch würde das Wort auch zur Beschreibung ihrer Träger passen, sodass deutlich wird, dass die *gravitas* in physischer Form im Sinne der Umsetzung ernsthaften öffentlichen Auftretens nur über das Zusammenspiel des ordnungsgemäßen Umsetzens der normierten Kleiderordnung und der geforderten Hexis erreicht werden konnte. Das Nutzen solche Invektiven zeigt aber wie auch im Falle der körperlichen Angriffe, dass Strategien dieser Art üblich gewesen sind und durchaus erfolgversprechend waren, sonst hätte Cicero sie nicht derart häufig verwendet. Um die *gravitas* erschließen zu können, sind sie zudem sehr hilfreich, da sich die explizite Erwähnung der *gravitas* in den untersuchten Quellen in Bezug auf die Kleidung nicht finden ließ.

### c) *Sich eine bessere Behandlung erschleichen?*

Es wurde bereits festgestellt, dass Kleidung in Rom eine hohe symbolische Bedeutung hatte und zwangsläufig symbolisch aufgeladene Gesten durch Kleidung provozierte.<sup>626</sup> So ist es nicht verwunderlich, dass Kleidung verstärkt zum Aussenden persönlicher oder politischer Botschaften verwendet und das System zudem ausgenutzt werden konnte, um sich eine bessere Behandlung zu erschleichen. So ist es beispielsweise nicht sicher auszuschließen, dass Personen ohne das Bürgerrecht eine Toga anlegten, um entsprechend behandelt zu werden – auch wenn sich hierfür keine Belege finden

---

<sup>623</sup> Einer Art Schleier über die Schultern drapiert.

<sup>624</sup> DYCK 2001, S. 126f.

<sup>625</sup> Plin. nat. 11,78. *Nec puduit has vestes usurpare etiam viros levitatem propter aestivam: in tantum a lorica gerenda discessere mores, ut oneri sit etiam vestis.*

<sup>626</sup> EDMONDSON 2009, S. 31.

lassen.<sup>627</sup> Aufgrund des strengen Regelkanons die Kleidung betreffend und dem komplexen Zeichensystem dahinter plus der ständigen Kontrolle durch die Peers dürfte es allerdings recht schwierig gewesen sein, sich mittels Kleidung einen höheren Rang anzumaßen und so eine bessere Behandlung zu erschleichen. Zumal für das Tragen entsprechender Kleidung ein gewisses Budget und eine bestimmte körperliche Hexis von Nöten war. Wer beides besaß, war durchaus in der Lage sich aufgrund seiner Fähigkeiten die ihm zustehende Behandlung zu verdienen. Und selbst für diejenigen, die das entsprechende ökonomische, soziale und institutionelle Kapital besaßen, war das Tragen der Toga kein Garant für Erfolg, da es neben der richtigen Kleidung weitaus mehr bedurfte, um *gravitas* zu vermitteln und politisch erfolgreich zu sein. Es war vielmehr ein Zusammenspiel aus verschiedenen das Auftreten betreffenden Komponenten, das richtig umgesetzt *gravitas* evozierte. So zeigt Cicero L. Torquatus in *de finibus* auf, dass es ein Fehler ist, sich entgegen gewissen geltenden Konventionen zu verhalten und dass man sich stets öffentlich wie privat an diesen orientieren sollte:

Ich glaube aber nicht, daß du unsere Worte verwenden, aber ihnen keine Bedeutung geben darfst. Wenn du einen anderen Gesichtsausdruck, einen anderen Gang annehmen wolltest, um bedeutender zu erscheinen, so wärest du dir selber nicht mehr ähnlich; du benutzest Wörter und sagst mit ihnen Dinge, die du selber nicht glaubst? Oder hältst du es mit deinen Überzeugungen wie mit deiner Kleidung, die eine zu Hause, die andere in der Öffentlichkeit, so daß das, was du nach außen zeigst, etwas ganz anderes ist, als was du als Wahrheit im Inneren versteckst? Meinst du wirklich, daß das richtig ist? Mir jedenfalls gilt nur dies als wahre Überzeugung, was schicklich, lobenswert, ehrenvoll ist und was man im Senat, beim Volk und in jeder beliebigen Vereinigung und Gesellschaft bekennen darf, so daß man sich nicht zu schämen braucht, zu denken, was man sich schämte zu sagen.<sup>628</sup>

An dieser Stelle lässt sich auch ein deutliches Bewusstsein des speziellen Habitus ausmachen, der *gravior* wirkt und ebenfalls die Manipulierbarkeit dieses Habitus thematisiert. So lässt sich auch erklären, dass Männer wie Piso tatsächlich von Cicero unerkannt aufgrund ihrer äußerlichen Anpassungsfähigkeit und ihres symbolischen Kapitals durch ihre *gens* agieren konnten.

---

<sup>627</sup> EDMONDSON 2009, S. 32 sieht in Augustus Verordnung (Suet. Aug. 40,3ff.) zum Tragen der Toga einen Vorstoß, Betrug durch Nicht-Bürger etc. einzugrenzen, die Stelle belegt jedoch nur, dass Augustus sehr sparsam mit der Verleihung des Bürgerrechts an Fremde umgehen wollte. In Gell. 9,2,1-5 maßte sich ein Mann über seine Äußerlichkeiten an, ein Philosoph zu sein, was ihm Herodes nur aufgrund der äußeren Erscheinung nicht glaubte.

<sup>628</sup> Cic. fin. 2,77: „Vide igitur ne non debeas verbis nostris uti, sentiis tuis. quodsi vultum tibi, si incessum fingeres, quo gravior viderere, non esses tui similis; verba tu fingas et ea dicas, quae non sentias? aut etiam, ut vestitum, sic sententiam habeas aliam domesticam, aliam forensem, ut in fronte ostentatio sit, intus veritas occultetur? vide, quaeso, rectumne sit. mihi quidem eae verae videntur opiniones, quae honestae, quae laudabiles, quae gloriosae, quae in senatu, quae apud populum, quae in omni coetu concilioque profitendae sint, ne id non pudeat sentire, quod pudeat dicere.“ (übers. v. O. Gigon u. L. Straume-Zimmermann).

#### d) Die Gesinnung an der Kleidung ablesen – Caesar und Augustus

Wie STEIN-HÖLKESKAMP treffend festhielt, „[darf] in der Reihe derjenigen, die das Distinktionspotential normabweichender Kleidung extensiv nutzten, Gaius Iulius Caesar nicht fehlen, der nach Sueton »allzu besorgt« um sein Aussehen war.“<sup>629</sup> Dort beschreibt Sueton auch Caesars üppige Körperpflege, die eindeutig gegen Ciceros Rat eines gesunden Mittelmaßes an urbaner Pflege und traditioneller Rustikalität verstößt. Über Caesars Kleidung schreibt Sueton:

„Auch durch seine Kleidung soll er aufgefallen sein; denn er trug eine mit breiten Purpurstreifen besetzte Tunika mit Fransen, die bis zu den Händen reichten, und gürtete sich stets so, daß über diesem der Gürtel lag und zwar so, daß sein Gewand schlaff herabhing. Darauf geht wohl ein Ausspruch Sullas zurück, der die Adelspartei mehr als einmal ermahnte, sich vor dem schlecht gegürteten Knaben in Acht zu nehmen.“<sup>630</sup>

Von den bereits thematisierten effeminiert wirkenden Ärmeln abgesehen, die wie bei römischen Frauen bis zu den Handgelenken reichen, ist der eklatanteste Verstoß seine lose Gürtung der Kleidung, die auf eine Vernachlässigung von Sorgfalt und Moral hindeutet. Caesar zelebrierte die Möglichkeit, sich abzuheben auch aufgrund seiner Popularität beim Volk und der zahlreichen Ehrungen, die ihm bereits in jungen Jahren schon zuteilwurden. So mag es nur natürlich sein, dass er sich auch aufgrund seiner Kleidung von den anderen römischen Männern abzuheben versuchte, um seiner Außergewöhnlichkeit mehr Ausdruck zu verleihen, als es in dem normierten System Roms möglich war. Es ist allerdings nicht mehr zu rekonstruieren, ob Caesar tatsächlich so effeminiert auftrat, wie es uns die Quellen im Nachhinein glauben lassen wollen. Caesars moralische Verfehlungen passen nur zu gut zu dem Narrativ der Zerstörung der Republik durch Caesars persönliche Ambitionen, eine besondere Stellung innerhalb Roms einzunehmen. Aufgrund dieser Bestrebungen wundert es nicht, dass Caesar in den Quellen nicht ein einziges Mal als *vir gravis* beschrieben wird.<sup>631</sup> Sowohl in seiner inneren Haltung als auch mit Blick auf das hier beschriebene äußere Auftreten passte er nicht zu der im traditionellen Kontext der Republik besonders durch Cicero geprägten *gravitas*. Es ist also ersichtlich, dass Kleidung als ein literarischer Topos diente, die Moral und Sittlichkeit ihres Trägers sichtbar werden zu lassen. Cicero geht sogar einen

---

<sup>629</sup> STEIN-HÖLKESKAMP 2019, S. 86 mit dem Quellenverweis auf Suet. Iul. Caes. 45.

<sup>630</sup> Suet. Iul. 45,3: „*Etiam culto notabilem ferunt: usum enim lato clavo ad manus fombriato nec umquam aliter quam <ut> super eum cingeretur; et quidem fluxiore cinctura; unde emanasse Sullae dictum optimates saepius admonentis, ut male praecinctum puerum caverent.*“ (übers. v. H. Martinet).

<sup>631</sup> Siehe dazu Kapitel 3.1 dieser Arbeit.

Schritt weiter, indem er in Caesars weiblicher Kleidung die Rechtfertigung für die Verfechter der Republik sieht, die es nicht geschafft hatten, die Bemühungen Caesars richtig zu deuten, da sie hinter einem Mann in derartiger Kleidung niemanden vermutet hätten, der „in seinen Gedanken einem solchen Verbrechen wie der Zerstörung der römischen Staatsform Raum geben könnte.“<sup>632</sup> Aufgrund dessen kommt STEIN-HÖLKESKAMP zu dem Schluss, dass es sich bei Caesars frühen und konsequenten Regelbrüchen um ein „absichtsvolles Bemühen um Differenzierung mit dem Ziel der Kreierung eines Alleinstellungsmerkmals“ ging.<sup>633</sup> In Ciceros Rechtfertigung lässt sich aber auch eine Möglichkeit erkennen, davon abzulenken, dass er und die Verfechter der alten Ordnung einen Menschen, der sich nicht nur in puncto Kleidung symbolisch ganz offen über alle anderen stellte, gewähren ließen. So wird beispielsweise der Komplex zu Positionen in Kapitel sieben innerhalb dieser Arbeit zeigen, dass Caesar auch dort die Normen des Üblichen verletzte. In der Reihe der Grenzübertritte Caesars darf auch das Ereignis der Lupercalia 44 v. Chr. nicht fehlen – also exakt einen Monat vor den verhängnisvollen Iden des März desselben Jahres. Sowohl Marcus Antonius als auch Caesar waren zu diesem Zeitpunkt amtierende Konsuln. In der zweiten Philippica ist es allerdings Antonius, dem die Schuld für den Versuch, Caesar symbolisch zum König zu machen, gegeben wird.<sup>634</sup> Antonius soll öffentlich mit einem Diadem an Caesar herangetreten sein, der ohnehin schon in Purpurtoga gekleidet auf einem Thron saß und einen Lorbeerkranz trug. Caesars Tragen der Purpurtoga und die restlichen Insignien dürften im Rahmen der Spiele zunächst als zulässig anzusehen sein.<sup>635</sup> Die Anmaßung eines Diadems als letztem Symbol der Königswürde ging allerdings, wie an der Reaktion des Volkes in Buh-Rufen erkenntlich, weit über den akzeptierten Rahmen hinaus. Nach Cicero wies Caesar das Diadem unter Applaus ab, aber Antonius warf sich als *de iure* eigentlich gleichberechtigt amtierender Konsul vor Caesar nackt auf den Boden. Dass Antonius als Lupercus nackt war, war völlig normal und im Rahmen des Festes akzeptiert – auch in seiner Funktion als Konsul. In diesem Aufzug vor Caesar niederzuknien, galt jedoch als unakzeptabel und sendete nach außen ein eindeutiges Symbol, dass selbst einer der beiden mächtigsten Männer des Jahres sich dem anderen

---

<sup>632</sup> Plut. Caes. 4,8; dazu auch STEIN-HÖLKESKAMP 2019, S. 87.

<sup>633</sup> STEIN-HÖLKESKAMP 2019, S. 87.

<sup>634</sup> Die Episode, die im folgenden Abschnitt wiedergegeben wird findet sich bei Cic. Phil. 2,86-89.

<sup>635</sup> Siehe die Kapitel 5.1.1 und 5.1.2 dieser Arbeit. So gab es bei Spielen gewisse Spielräume für das öffentliche Tragen der *toga purpura*, wenn man als Spielgeber auftrat oder die Spiele zu eigenen Ehren stattfanden. In einigen Fällen durften auch Triumphatoren ähnlich auftreten.

völlig unterwarf. Plutarch beschreibt die Episode deutlich als ein Experiment, von dem Caesar gewusst haben muss.<sup>636</sup> Es war nicht wie bei Cicero Antonius, der „auszuprobieren (wollte), was das römische Volk zu ertragen und hinzunehmen imstande sei.“<sup>637</sup> Auch Ciceros Verweis darauf, dass derjenige, der das Diadem ablehnte, zurecht getötet wurde und die Empörung darüber, dass Antonius noch lebe, zeigt die enorme Regelverletzung dieser Handlungen. Sowohl Caesar als auch Antonius testeten die Grenzen nicht nur aus, sie überschritten sie so weit, dass sie zusammengenommen mit Caesars anderen Anmaßungen eine Rechtfertigung für die Verschwörer um Brutus gebildet haben dürften. Aus Caesars Fehlern gelernt zu haben, schien dagegen Octavian/Augustus, der sich entgegen den Möglichkeiten, die ihm sein angesammeltes symbolisches und institutionelles Kapital geboten hätten, schlicht gab. Im Gegensatz zu dem auch durch die Beziehung zu Kleopatra VII. ‚unrömisch‘ gewordenen Antonius inszenierte er sich während des Streits um die Vorherrschaft in Rom als traditioneller Römer.<sup>638</sup> Auch nachdem Octavian bei Actium endgültig über Antonius gesiegt hatte, verhielt er sich trotz seiner von nun an gehobenen Stellung vorbildlich. Er gab die ihm angetragenen Sonderrechte zurück und stellte formal die Republik wieder her, obwohl es deutlich war, dass er zum ersten Mann im Staat geworden war. Augustus war sich seiner Stellung trotz seiner jungen Jahre bewusst und er nahm keine Ehre an, die ihm nicht ausdrücklich von Volk und Senat genehmigt worden war.<sup>639</sup> Zudem vermied er es, äußerlich durch Kleidung und Insignien einer Monarchie aufzufallen. Nach Sueton wich Augustus nicht von der normierten Kleiderordnung ab – „seine Togen waren weder zu eng noch zu weit, der Purpursaum weder zu breit noch zu schmal.“<sup>640</sup> Sueton berichtet an selber Stelle auch, dass sein Hausgewand von den Frauen seiner Familie selbstgenäht gewesen sei. Durch seinen Kleidungsstil, der mit seiner die Republik restaurierenden Politik konform war, inszenierte er sich vollständig in dem Ideal der alten Republik als bescheiden, sittenstreng und maßvoll. Seine Kleiderreformen, die bereits zu einem frühen Zeitpunkt

---

<sup>636</sup> Plut. Caes. 61.

<sup>637</sup> Cic. Phil. 2,86: „*idem temptares quid populus Romanus ferre et pati posset.*“ (übers. v. R. Nickel).

<sup>638</sup> Cass. Dio. 50,25f.

<sup>639</sup> Res. Ges. div. Aug. 1-14; exemplarisch besonders 6 mit der Ablehnung derjenigen Ämter, die in Kontrast zu den alten Sitten stehen würden. Bei jeglichen besonderen Ehrungen erwähnt Augustus, dass sie auf Senatsbeschluss getroffen wurden sowie in 9f.; 14 mit der Designation seiner jungen adoptierten Söhne zu Konsuln in deren 15. Lebensjahr, ebenfalls auf Senatsbeschluss.

<sup>640</sup> Suet. Aug. 73,2.



angesprochen wurden, müssen in diesem Kontext verstanden werden.<sup>641</sup> So ist es nicht verwunderlich, dass Augustus aufgrund seines der Norm entsprechenden Verhaltens zumindest – wenn auch nicht immer explizit – mit der *gravitas* in Verbindung gebracht werden konnte.<sup>642</sup> Auffällig ist, dass zwei dieser Stellen auf die alten Sitten verweisen und so Augustus Einstellung gegenüber republikanischen Werten offenbaren – beide Stellen beschreiben nur dem Inhalt seines Edikts oder aber der Art seines Tadels mit einer Form von *gravis*, dennoch ist es bezeichnend, dass das Wort genau dort auftaucht, wo es um den republikanischen Habitus geht.

Dieses Kapitel hat größtenteils deskriptiv die normierte Kleiderordnung der römischen Magistrate behandelt und nach dem Abschnitt zum natürlichen Körper aufgezeigt, dass die Inszenierung von *gravitas* des bekleideten Körpers ein Zusammenspiel aller Komponenten der physischen Ebene gewesen sein muss. Für den Habitus eines *vir gravis* bezogen auf das Tragen der Kleidung bedeutet dies, dass die geltenden traditionellen Normen strengstens eingehalten werden mussten – sofern man denn entsprechend den alten Traditionen ernsthaft auftreten und auch als ein sittenstrenger *vir gravis* wahrgenommen werden wollte. Wie SCHOFIELD herausgearbeitet hat, interpretierten die Caesarianer *gravitas* als Bekenntnis zu ihrer Zeit längst veralteten Werten der Republik.<sup>643</sup> So muss festgehalten werden, dass Caesars deviantes Auftreten auch als klare sichtbare Absage an die *gravitas* verstanden werden muss und damit auch an die herkömmliche Republik. Da die *gravitas* in den untersuchten Quellen nicht in direktem Bezug zur Kleidung erwähnt wird, war die einzige Möglichkeit, Rückschlüsse über ihre Bedeutung auf dieser Ebene zu ziehen, nur über die ‚einfache‘ Beschreibung der Normen und Transgressionen zu erreichen.

## 5.2 Die Macht der Symbolik

Das vorausgegangene Kapitel befasste sich mit der Zeichenhaftigkeit der Kleidung insbesondere der Toga in der römischen Welt. Neben den Distinktion schaffenden Kleidungsstücken gab es noch weitere Symbole, die die Stellung eines Mannes in der

---

<sup>641</sup> Dazu auch STEIN-HÖLKESKAMP 2019, S. 73.

<sup>642</sup> So Suet. Aug. 42,2; 53,1 (Bezieht sich allerdings auf ein Edikt, welches Augustus veröffentlichen ließ. Dies offenbart aber seine Einstellung zu geltenden Regeln und unnützen Schmeicheleien.); 56,2 (Auch hier bezieht sich das verwendete *gravissime* nicht auf den Augustus selbst, sondern auf die Art und Weise, in der er das Volk tadelt. Dieser Tadel bezieht sich jedoch wieder auf Schmeicheleien, die Augustus Sonderrechte einräumen wollten, die er nicht beanspruchen wollte und offenbarten so seine innere Einstellung zu den republikanischen Traditionen).

<sup>643</sup> SCHOFIELD 2009, S. 202.

Gesellschaft anzeigten und somit auch dessen *gravitas* vermitteln konnten – unter der mehrfach erwähnten Prämisse, dass der Träger auch die entsprechende innerliche Einstellung und Haltung transportieren konnte. Zu dem der Kleidung zugeschrieben Distinktionspotenzial durch die komplexe Semiotik derselben gab es weitere sichtbare materielle und institutionelle Zeichen des Prestiges, die diesem Komplex zugerechnet und im Folgenden behandelt werden. Zu den Zeichen wie goldenen Ringen, die in der Republik den *nobiles* und Rittern als Standesabzeichen vorbehalten waren<sup>644</sup>, zählten besonders die Insignien der magistratischen Würde: die *sella curulis* und die Lictoren mit den *fasces*.<sup>645</sup> Beide Würden standen einem Magistraten ebenso wie die *toga praetexta* erst mit Erreichen eines kurulischen Amtes zu. Natürlich gab es neben den Lictoren weitere *apparitores*, die ebenfalls für einen entsprechenden visuellen Effekt der magistratischen Würde sorgten.<sup>646</sup> Im Folgenden soll sich aber exemplarisch auf die Lictoren als Ausdruck der magistratischen Amtsgewalt konzentriert werden. Der römische Drang zu Selbstdarstellung und strenger Ritualisierung symbolisch aufgeladener Gesten beziehungsweise der ersten öffentlichen Präsentation des neuen Inhabers der Insignien schlägt sich auch deutlich in der Übertragung dieser Würden zu Amtsantritt eines Konsuls nieder, wie HÖLKESKAMP im Folgenden beschreibt:

„Zu den ‚civiv rituals‘ mit einer eigenen Syntax bzw. Taxonomie zählte etwa das feste Ritual des Amtsantritts neuer Consuln am ersten Tag ihres Amtsjahres: Nach der formalen Übertragung des *imperium* durch die *lex curiata*, der Einholung der Auspizien und dem Anlegen der *toga praetexta* als Amtstracht begab sich der neue Träger der obersten Gewalt – begleitet von seinen Lictoren, die gerade die *fasces* erhoben hatten – von seinem Haus zum Capitol; dort nahm er erstmals auf der *sella curulis* Platz, dankte Iuppiter Optimus Maximus dafür, daß er die Stadt im vergangenen Jahr beschützt hatte, opferte dem höchsten Gott die von seinem Vorgänger bei dessen Amtsantritt gelobten weißen Rinder und gelobte seinerseits das gleiche Opfer für das folgende Jahr.“<sup>647</sup>

Auf der institutionellen Ebene gehörten zu diesen äußerlich sichtbaren Zeichen Ehrungen in Formen von Prozessionen, die die Leistungen eines Individuums beziehungsweise einer *gens* für die Gesellschaft in den Mittelpunkt stellten und öffentlich wiederholt an diese erinnerten und sie feierten. In diesem Zusammenhang

---

<sup>644</sup> Liv. 9,7,8; 23,12,2. Für die Kaiserzeit wurde das Tragen von Goldringen normaler und man trug – wenn auch verpönt – unter Umständen mehrere: Mart. 11,59.

<sup>645</sup> Die Bezeichnung „Lictoren mit den *fasces*“ weist eindeutig darauf hin, dass beide Begriffe gleichbedeutend bzw. im Sprachgebrauch der Quellen identisch sind. Die Nennung des einen beinhaltet gleichzeitig das andere, da sie nur zusammen existierten. Ist also in den Quellen von *fasces* die Rede, schließt dies auch gleichzeitig die Lictoren ein – auch wenn diese dann nicht explizit genannt werden. So macht es für dieses Kapitel durchaus Sinn, die Lictoren innerhalb der gegenständlichen Symbolik zu behandeln. Siehe dazu auch: MOMMSEN, STR I, S. 374.

<sup>646</sup> Siehe dazu unter anderem N. PURCELL, *The Apparitores: A Study in Social Mobility*, in: *Papers of the British School in Rome*, 51, 1983, S. 125-173; J.-M. DAVID, *Au service de l'honneur. Les appariteurs de magistrats romains*, Paris 2019.

<sup>647</sup> HÖLKESKAMP, LRPb, S. 203.

sollen hier in Bezug auf die *gravitas* die *pompa funebris* und die *pompa triumphalis* behandelt werden.

### 5.2.1 Die *sella curulis*

Livius zufolge wurde die *sella curulis* von den Etruskern übernommen.<sup>648</sup> Es handelte sich dabei um einen klappbaren Amtsstuhl mit s-förmigen Füßen, der weder Arm- noch Rückenlehnen besaß und nur den kurulischen Magistraten zustand. In Anbetracht des Fehlens jeglicher Lehnen und Stützen ist es sicher anzunehmen, dass auch die *sella curulis* den Magistraten eine bestimmte körperlich aufrechte und damit würdige Haltung aufzwang, da der ‚Stuhl‘ keinerlei verführerischen Bequemlichkeiten bot. Sie werden sich zudem auch gerade gehalten haben müssen, damit die Toga nicht verrutschte. Diese Haltung, die sie *sella curulis* ihnen dann aufgezwungen haben durfte, produzierte eine würdige äußere Erscheinung, die wiederum *gravitas* evozierte.<sup>649</sup> Die Quaestoren hatten aufgrund ihrer Aufgabenbeschreibung und ihres Ranges keinen Anspruch auf die *sella curulis*, da ihre Tätigkeit das Sitzen aber durchaus erforderlich machte, stand ein nicht zusammenklappbarer Amtsstuhl zur Verfügung, der mehr einem Hocker mit geraden Beinen geglichen haben dürfte.<sup>650</sup> Zwar wird auch dieser Hocker die Beamten in eine aufrechte Haltung gezwungen haben, jedoch ist die *gravitas* in Zusammenhang mit der Quaestur nicht belegt. Den plebejischen Ädilen stand bei der Durchführung von Spielen als Ehrerweisung des Senats an die Spielgeber für diese spezielle Amtshandlung vermutlich neben dem Tragen der *toga purpurea* auch die *sella curulis* zu.<sup>651</sup> Auffällig ist, dass zwar das Erreichen der kurulischen Ädilität symbolische Anerkennung mit sich brachte, die Ädilität aber in den untersuchten Quellen nicht in Zusammenhang mit der *gravitas* erwähnt wird. Auch die Censoren durften wohl für die Dauer ihrer Amtszeit von diesem speziellen Stuhl Gebrauch machen.<sup>652</sup> Für die Republik im Umbruch ist bezeugt, dass Caesar in seiner Funktion als Diktator sowie später die Triumvirn und der Princeps auf der Grundlage der *lex Titia*, die ihnen innerhalb Roms Sonderrechte gleich der konsularischen *potestas* verlieh, ebenfalls

---

<sup>648</sup> Liv. 1,8,3.

<sup>649</sup> Für diesen Gedanken, der aus einer Unterhaltung mit Sema KARATAŞ hervorging, bin ich ihr zu Dank verpflichtet.

<sup>650</sup> MOMMSEN STR I, S. 402, 404.

<sup>651</sup> Dion. Hal. ant. 6,95,4; MOMMSEN, STR I, S. 391 und 413 und auch KUNKEL 1995, S. 509 Anm. 138 halten Dionysios Zeugnis für möglich. Ebenfalls bei Cic. Verr. 5,36; Liv. 9,46,9 (zu dieser Stelle ausführlich im Kapitel 7.2 dieser Arbeit).

<sup>652</sup> MOMMSEN, STR I, S. 402 mit den Verweisen auf Liv. 40,45,8; Pol. 6,53,9.

dieses Ehrenzeichen nutzen durften.<sup>653</sup> Da die *gravitas* in diesem Kontext aber bei keiner dieser Personengruppen bezeugt wird, soll dies in diesem Abschnitt aus der Betrachtung genommen werden.

Das Platznehmen auf dem Stuhl auf dem Marsfeld markierte die Aufnahme der Tätigkeiten als Censor, woran sich die enorme symbolische Bedeutung des Stuhles ablesen lässt.<sup>654</sup> Und auch die Konsuln nahmen während des ritualisierten Amtsantritts das erste Mal auf dem Capitol auf ihren *sellae curules* Platz.<sup>655</sup> Der große Vorteil und symbolische Wert des Stuhles lag darin, dass die oberen Magistrate sich so nicht nur von den anderen Bürgern sichtbar abhoben, sondern auch darin, dass die Amtsinhaber meistens Recht von ihrem Stuhl aus sprachen und so in der Wahl ihrer „Amtsstätte“ relativ ungebunden waren.<sup>656</sup> Damit die Beamten auch aus Gründen der besseren Akustik, aber auch symbolisch in einer erhobenen Position waren, wurde die *sella* auf einem sogenannten *tribunal* aufgestellt, das KUNKEL als „hohe rechteckige Estraden aus Holz, in bestimmten Fällen auch Stein“ beschreibt, welches „stets an allgemein zugänglicher Stelle“ stand oder nach MOMMSEN von einem Diener dort aufgeschlagen wurde.<sup>657</sup> Der Stuhl selbst befand sich im persönlichen Besitz des Magistraten und wurde nach dessen Tod von der Familie aufgehoben und bei der *pompa funebris* eines Ahnen mitgeführt. Thomas SCHÄFER diskutiert den Besitz der *sella curulis* ausführlich anhand des Leichenzugs und des Verlusts des Stuhls.<sup>658</sup> Wie das Beispiel des Scaurus im Folgenden zeigt, wäre das Zerschlagen des Stuhls, wenn es sich um Staatseigentum handeln würde, staatsrechtlich problematisch.<sup>659</sup> Allein daran lässt sich die hohe symbolische Aufladung und Bedeutung sowohl der Amtsinsignien als auch der Ahnenverehrung ablesen, die ebenfalls eine der Möglichkeiten war, Macht, *auctoritas*

---

<sup>653</sup> Cass. Dio. 43,14 und 44,4 (für Caesar) und Cass. Dio. 48,8; T. SCHÄFER, *Imperii Insignia. Sella curulis und Fasces. Zur Repräsentation römischer Magistrate*, Main 1989, S. 114-25.

<sup>654</sup> Liv. 40,45,8; siehe auch KUNKEL 1995, S. 85 Anm. 112 und S. 91.

<sup>655</sup> Neben HÖLKESKAMP, LRPb, S. 203; ebenso wie P. SCHOLZ, *Zur öffentlichen Repräsentation römischer Senatoren und Magistrate: Einige Überlegungen zur verlorenen materiellen Kultur der republikanischen Senatsaristokratie*, in: T. KIENLIN (Hg.), *Die Dinge als Zeichen: Kulturelles Wissen und materielle Kultur*, Bonn 2005, S. 409-31 auf S. 421ff. Zur physisch „In-Besitz-Nahme“ der *sella curulis* SCHÄFER 1989, S. 63.

<sup>656</sup> Zur einfachen Wahl ihrer Gerichtsstätte auch MOMMSEN, STR I, S. 400.

<sup>657</sup> C. HÖCKER, DNP, Bd. 10, Stuttgart 2001, s. v. Rednerbühne, Sp. 826; zum *tribunal*: MOMMSEN, STR I, S. 400f.; KUNKEL 1995, S. 91, 108ff.

<sup>658</sup> SCHÄFER 1989, S. 66ff.

<sup>659</sup> Dazu SCHÄFER 1989, S. 67.

und *gravitas* zu demonstrieren, wie die Betrachtung zu Ende dieses Kapitels zeigen soll.<sup>660</sup>

Als Marcus Aemilius Scaurus 115 v. Chr. Konsul war und an dem sitzenden Praetor Publius Decius Subulo vorbeiging und dieser sich nicht, wie es Sitte gewesen wäre, vor dem höheren Magistrat erhob, befahl er ihm nicht nur aufzustehen, sondern demütigte ihn öffentlich und beraubte ihn seiner Amtswürde, indem er Decius die Kleider zerreißen und seine *sella curulis* zerbrechen ließ. Zudem soll er verboten haben, Decius in Rechtsangelegenheiten weiter aufzusuchen.<sup>661</sup> Das Zerbrechen der *sella curulis* durfte aufgrund ihres hohen symbolischen Wertes weit mehr als nur den Verlust seines objektivierten ökonomischen Kapitals bedeutet haben; sein erworbenes symbolisches Kapital in Form seiner Amtsinsignien und demzufolge seine Ehre durften empfindlich beschädigt worden sein, wenn nicht sogar zerstört. Allein die bildliche Vorstellung von dem Praetor in der Öffentlichkeit in zerrissener Kleidung und dem zerstörten Stuhl zu seinen Füßen, lässt erkennen, dass dieser Mann seiner *auctoritas* beraubt wurde und die *gravitas* vermutlich nie besessen hat, sonst wäre es wohl nicht zu dieser drastischen Maßnahme gekommen. Diese Episode verweist auf die Pflicht, dass ranghöheren Bürgern eine gewisse Form von auch sichtbarem Respekt erwiesen werden musste. Durch sein Sitzenbleiben hatte Decius dem Konsul eine deutliche Botschaft gesendet, auf die Scaurus reagieren musste, wollte er seine eigene Reputation nicht gefährden.<sup>662</sup> Die Einhaltung der Regeln sicherte zudem den Fortbestand der gesellschaftlichen Ordnung. Jedoch lässt sich die Entscheidung für die drastische Art und Weise der Machtdemonstration des Scaurus trotzdem nicht direkt nachvollziehen. KUNKEL behandelt diese Episode im Rahmen der Möglichkeiten eines Magistraten, einen anderen zu suspendieren, und bewertet Scaurus' Verhalten als brutal und ungewöhnlich.<sup>663</sup> Aus welchem Grund Scaurus auf die Verletzung seiner Amtswürde allerdings auf diese Art reagierte, geben die Quellen nicht her. SCHÄFER sieht den Grund für die Demütigung von Decius in den Streitigkeiten zwischen Optimaten und Popularen – auf welcher Grundlage außer den Umständen der Zeit er dies beweisen

---

<sup>660</sup> Über die kurzen Betrachtungen innerhalb dieses Kapitels hinaus zu der Bedeutung der Ahnenverehrung und der *pompa funebris* besonders: FLOWER 1996; FLOWER 2006, S. 321-37; Ebenso: M. BETTINI, Familie und Verwandtschaft im antiken Rom, Frankfurt 1992, S. 142-9; FLAIG 2003, S. 49-68; FLOWER 2014, S. 377-98; FLAIG 2015, S. 99-126; HÖLKESKAMP, LRPb, S. 189-236.

<sup>661</sup> Vir. ill. 72,6.

<sup>662</sup> Zur Bedeutung des Sitzens und Stehens mehr siehe auch das Kapitel 7.2.1 dieser Arbeit; dort auch das Beispiel Caesars, der sich nicht für die Senatoren erhob.

<sup>663</sup> KUNKEL 1995, S. 224 Anm. 429.

will, bleibt unklar. Weiter sieht er aufgrund eines anderen Beispiels dieser Art bei Cassius Dio in der Handlung des Scaurus nichts Ungewöhnliches, sondern macht aus diesen zwei Belegen vielleicht etwas vorschnell eine Regel, die es Magistraten bei Missachtung ihrer *potestas* gestatte, den Amtsstuhl eines anderen zu zerbrechen.<sup>664</sup> Der Begriff ‚Regel‘ ist in diesem Fall problematisch, da eine Regel bedeuten würde, dass solche Handlungen öfter vorgekommen sein müssten, und das belegen die Quellen nicht. Er hat allerdings damit Recht, dass die Weigerung eines Magistraten, einem höheren die Ehre zu erweisen, eine große Aussage über das Selbstverständnis der Amtsführung des Verweigerers trifft, der sich nicht an allgemein geltende Prinzipien hält.<sup>665</sup> Nach der Analyse muss in dem Aufstehen vor einem höheren Magistraten im Sinne der Definitionen Christoph LUNDGREENS eher ein Prinzip als eine Regel gesehen werden, bei einem klaren Regelbruch und einer regelhaften Reaktion wäre das Verhalten des Scaurus für die Quellen nämlich nicht erwähnenswert gewesen.<sup>666</sup> Des Weiteren ist es sicher, dass Decius um die geltenden Konventionen der Gesellschaft gewusst und sie bewusst missachtet haben muss. Hätte es nämlich eine Regel über das Zerstören der Insignien bei einem Verstoß gegeben, hätte Decius die Konsequenzen nicht wissentlich in Kauf genommen. Zudem wird zu einem späteren Zeitpunkt ein Beispiel Iulius Caesars zeigen, dass dieses Prinzip in der Tat eher flexibel und verhandelbar war.<sup>667</sup> Dass sich gleich zwei Autoren in einem zeitlichen großen Abstand an diesen Vorfall erinnern, beweist die Ungewöhnlichkeit dieses Vorgehens. Zudem sieht KUNKEL in dem Hinweis Aurelius Victors’, dass Scaurus den Bürgern per Edikt verbieten wollte, weiter bei Decius Recht zu suchen, einen Hinweis darauf, dass die konsularische Macht allein nicht ausreichte, um einen Praetor auf diese Art und Weise von seinen Aufgaben zu entbinden.<sup>668</sup>

Es erscheint nur passend, dass Aemilius Scaurus in anderen Kontexten von Cicero gleich zweimal mit der *gravitas* in Verbindung gebracht wird. Im Brutus lobt Cicero die Redeweise des Scaurus und in seiner Verteidigungsrede für Fonteius verweist er auf Scaurus, als er den Richtern vor Augen führt, dass einige von ihnen selbst den Aussagen

---

<sup>664</sup> Cass. Dio. 36,41; vgl. SCHÄFER 1989, S. 64f.

<sup>665</sup> SCHÄFER 1989, S. 64ff.; zu dem Unterschied zwischen Prinzipien, Regeln und Normen sei als erstes verwiesen auf die einschlägigen theoretischen Kapitel zu diesen Begriffen in LUNDGREEN 2011. Ferner für einen ersten kurzen Überblick auf den theoretischen Teil dieser Arbeit in Kapitel 2.4.

<sup>666</sup> LUNDGREEN 2011, S. 33.

<sup>667</sup> Siehe Kapitel 7.2.1 dieser Arbeit.

<sup>668</sup> KUNKEL 1995, S. 224 mit Anm. 429.

von einem so gewichtigen Mann wie Scaurus kein Glauben schenken würden.<sup>669</sup> Natürlich stehen die beiden Zuschreibungen von *gravitas* – und das ist hier ausdrücklich einzuschieben – in keinem Zusammenhang zu dem Zerschlagen der *sella curulis* von Decius. Ganz im Sinne von Ciceros Idealisierung der *gravitas* als altrömischer Strenge, Prinzipientreue und konsequentem Verhalten auf den inneren Ebenen, kann das Zerschlagen der *sella curulis* dann aber auch zugegebenermaßen spekulativ als Ausdruck eben dieser Treue zu den geltenden Prinzipien der Gesellschaft gelesen werden. Da Scaurus 109 v. Chr. auch noch zum Censor gewählt wurde, kann auch nicht davon gesprochen werden, dass seine Karriere unter seinem strengen Vorgehen gelitten hätte. Diese Episode hat Scaurus dabei vielleicht sogar noch geholfen, da sie zu der Funktion eines Censors als strengem Sittenwächter passt.<sup>670</sup>

Die *sella curulis* selbst kann nicht mit der *gravitas* in Verbindung gebracht werden. Es ist nicht der Stuhl, durch den der Inhaber sich *vir gravis* nennen kann. Allerdings konnte die richtige Führung und Handhabung solcher Attribute von Macht die *gravitas* ihres Trägers unterstreichen. Ebenso wie der öffentliche Verlust dieser Symbole, den Verlust der eigenen Autorität kenntlich machte.

### 5.2.2 Die Lictoren mit den *fasces*

Das zweite wichtige magistratische Symbol waren die Lictoren inklusive der von ihnen getragenen *fasces*. Ob sich die Lictoren, wie MOMMSEN annimmt, nur aus den Reihen der Freigelassen rekrutierten, ist fraglich.<sup>671</sup> Da die Lictoren innerhalb Roms die Toga trugen, müssen sie aber zumindest freie Bürger gewesen sein. Livius bezeugt für das Jahr 473 v. Chr., dass die Lictoren aus der Plebs stammten.<sup>672</sup> Die Lictoren selbst waren in Decurien organisiert, wie Jean-Michel DAVID zuletzt anhand der epigraphischen Zeugnisse herausgearbeitet hat.<sup>673</sup> Auch unter den Lictoren gab es eine sichtbare Hierarchie, so war der höchste unter diesen derjenige, der direkt als letzter der Reihe vor dem Magistrat schreiten durfte, der sogenannte *lictor proximus*. Die mitgeführten Rutenbündel (außerhalb des Amtsbereichs mit dem darin enthaltenen Beil [*fasces*]) symbolisierten ihre Amtsgewalt und Durchsetzungsfähigkeit durch Disziplinierung im

---

<sup>669</sup> Cic. Brut. 111; Cic. Font. 24.

<sup>670</sup> Siehe Kapitel 6.1 dieser Arbeit.

<sup>671</sup> Zur sozialen Stellung der Lictoren unter den magistratischen Apparitoren s. MOMMSEN, STR I, S. 355f. (im Kontext MOMMSEN zu allen römischen Apparitoren ebd. S. 306-71).

<sup>672</sup> Liv. 2,55,3.

<sup>673</sup> Dazu DAVID 2019, S. 85ff., 108.

Ernstfall, mit anderen Worten ihren Anspruch auf Gehorsam.<sup>674</sup> MOMMSEN beschreibt die Lictoren als „lebendige Darstellung des Beamten als solchem überall zustehenden Rechts auf Ehrerbietung und Gehorsam.“<sup>675</sup> Die Anzahl der Lictoren richtete sich nach dem Rang des Magistraten. So erhielt ein Prätor zwei (innerhalb der Stadt) beziehungsweise sechs Lictoren (in den Provinzen), ein *magister equitum* sechs, Konsuln erhielten zwölf Lictoren und ein Diktator 24. Je von einem einzigen Lictor begleitet wurden der *flamen dialis*, die Vestalinnen und in der Kaiserzeit die Frauen vergöttlichter Kaiser. Dem Kaiser wurden mit Augustus zwölf Lictoren zugestanden, Domitian durfte später 24 Lictoren führen. Ähnlich wie bei der Kleidung fiel Caesar – laut Quellenberichten – auch durch die hohe Zahl seiner Lictoren auf. So soll er bei seinen Triumphzügen nach der Einnahme Numidiens bis zu 72 Lictoren gehabt haben.<sup>676</sup> Diese hohe Zahl wurde nach dem Bericht des Cassius Dio vom Volk nicht gut aufgenommen. Was daran problematisch gewesen sein dürfte, soll die folgende Behandlung der symbolischen Bedeutung der Lictoren klären.

Da es sich bei den Lictoren um freie römische Bürger handelte, trugen sie innerhalb der Stadt – wie bereits erwähnt – ebenfalls die Toga oder zu gegebenem Anlass wie bei den Leichenzügen Trauerkleidung. Außerhalb der Stadt (also im Kriegsfall) trugen sie die entsprechende rote Kriegstracht, die ebenfalls in einem öffentlichen symbolisch wirksamen Ritual angelegt wurde.<sup>677</sup> Die Lictoren schritten dem Amtsinhaber einzeln in einer Reihe voran. Dabei ist besonders wichtig zu beachten, dass die Lictoren diese fast schon eigene kleine Prozession nicht anführten, sondern sozusagen von dem Amtsträger, der zum Schluss ging, wie von einer unsichtbaren Kraft vorangetrieben wurden.<sup>678</sup> FLAIG verdeutlicht, dass die Funktion der Lictoren vornehmlich eine semiotische war: Indem sie dem Amtsträger voranschritten und ihn dem Volk ankündigten, verschafften sie ihm nicht nur die Möglichkeit aufzufallen, sondern sie schufen auch einen symbolischen „Leerraum, dessen die römische Herrschaft so sehr bedurfte, damit ihre reiche Symbolik wirkte.“<sup>679</sup> Näherte sich ein Amtsträger, so hatte jegliche Bewegung und/oder Handlung der Anwesenden zu stoppen. HÖLKESKAMP fasst am Beispiel des Konsulats zusammen, dass das Einnehmen des Platzes rund um den

---

<sup>674</sup> Dazu HÖLKESKAMP, LRPb, S. 202.

<sup>675</sup> MOMMSEN, STR I, S. 375f.

<sup>676</sup> Cass. Dio. 53,14,3; 53,19,2; I. ÖSTENBERG, Power Walks: Aristocratic Escorted Movements in Republican Rome, in: I. ÖSTENBERG - S. MALMBERG - J. BJØRNEBYE (Hgg.), The Moving City: Processions, Passages and Promenades in Ancient Rome, London 2016, S.13-22 auf S. 17.

<sup>677</sup> Siehe dazu das vorherige Kapitel 5.1 dieser Arbeit.

<sup>678</sup> ÖSTENBERG 2016, S. 21.

<sup>679</sup> FLAIG 2003, S. 14.



Würdenträger das Volk nicht nur im wörtlichen Sinn, sondern auch im metaphorischen in seine Schranken wies. Er beruft sich dabei auf die in den Quellen verwendete Metapher *summovere (plebem, turbam vel sim)*.<sup>680</sup> Wie wichtig dieser Leerraum und der dem Magistraten schuldige Respekt waren, illustrieren auch zwei bei Valerius Maximus aufgeführte *exempla*, die er fälschlicherweise demselben Fabius Maximus zuschreibt und so ähnlich wie in den *graviter dicta aut facta* mit den Torquati wieder zwei der erfolgreichsten Mitglieder einer *gens* verschmelzen lässt.<sup>681</sup> In den folgenden Beispielen lässt er Q. Fabius Maximus Rullianus und Q. Fabius Maximus Verrucosus Cunctator zur selben Person werden, da beide im Zusammenhang mit ihrer Verhaltensweise in Bezug auf den symbolischen Leerraum zwischen den Lictoren, dem Magistrat und dem Volk auffallen. Auch hier kann die Intention des Valerius Maximus wie bei den Torquati nicht sicher geklärt werden, wobei es nicht unwahrscheinlich scheint, dass er die beiden Fabii unabsichtlich aufgrund der ähnlichen inhaltlichen Thematik für dieselbe Person hielt. Da in seinen *exempla* weniger die Akteure und ihre Historizität als die Taten im Fokus stehen, kann es auch sein, dass Valerius Maximus die beiden zu einer Person machte, weil es für seine Intention nicht wichtig war, die Fabii oder Torquati durch zwei außergewöhnliche Mitglieder in den Fokus zu rücken, sondern die geleisteten Taten – ganz im Sinne der meritokratischen römischen Gesellschaft. Natürlich ist aufgrund der Einordnung solcher Ereignisse in das kulturelle Gedächtnis der familiäre Ruhm der Ahnen innerhalb solch ruhmreicher Geschichten für die römische Gesellschaft typisch und wichtig, aber die namentliche Erwähnung des ruhmreichen Geschlechtes durfte Valerius Maximus in diesem Falle seinem Zwecke Genüge getan haben.<sup>682</sup> Geht es um die Regel, dass zwischen die Lictoren, besonders den *lictor proximus*, und einen Magistraten niemand außer eines jungen Sohnes des Amtsinhabers physisch treten sollte, so wird gerne auf eine Stelle bei Valerius Maximus verwiesen.<sup>683</sup> In diesem *exemplum* gestattete Fabius Maximus Gurges, amtierender Konsul 292/1 v. Chr. und Sohn des Rullianus, seinem Vater zwischen ihm selbst und seinem *lictor proximus* zu gehen, um ihm vor den aufgebrachten Samniten Schutz zu bieten.<sup>684</sup> Rullianus lehnte diese Einladung seines Sohnes ab. Durch seine Ablehnung bewies Rullianus seine Achtung und seinen Respekt vor der Konsulwürde und dem symbolischen Leerraum,

---

<sup>680</sup> K.-J. HÖLKESKAMP, *Roman Republican Reflections. Studies in Politics, Power, and Pageantry*, Stuttgart 2020, S. 53 mit den Verweisen auf Liv. 3,45,5; 6,38,8; 8,33,4 und 48,3.

<sup>681</sup> Zum Beispiel der Torquati siehe die Kapitel 3.2 und 3.3.1a dieser Arbeit.

<sup>682</sup> Siehe dazu auch die Kapitel 3.3.2 und 5.2.3 dieser Arbeit.

<sup>683</sup> Val. Max. 2,2,4a; so unter anderem von ÖSTENBERG 2016, S. 21; HÖLKESKAMP 2020, S. 53.

<sup>684</sup> Aufgrund von Val. Max. 5,7,1 muss es sich um das erste Konsulat des Gurges 292/1 v. Chr. gehandelt haben.

der ihn umgab und in den niemand, auch ein ehemaliger verdienter fünffacher Konsul nicht, treten durfte. Durch seine Entscheidung wahrte Rullianus auf der persönlichen Ebene auch seine eigene äußerliche Wirkkraft und Würde. Eine Zustimmung in diesem Fall wäre einem Eingeständnis von sichtbarer Schutzbedürftigkeit gleichgekommen, da es ansonsten nur den minderjährigen Söhnen der Amtsträger erlaubt war, zwischen die Lictoren zu treten. Zudem hätte er damit dem Rollentausch zwischen Vater und Sohn zumindest auf der semiotischen Ebene zugestimmt. Anders handhabten Q. Fabius Maximus Verrucosus Cunctator und sein Sohn eine ähnliche Situation, auf die im *gravitas* definierenden Kapitel bereits Bezug genommen wurde.<sup>685</sup> Plutarch, Livius und Valerius Maximus berichten davon, dass Verrucosus an den Lictoren seines Sohnes vorbeiritt und sich dem Sohn auf dem Pferd sitzend näherte, was schon einen Verstoß darstellte, da, wie aus dem Abschnitt über die *sella curulis* hervorgeht, nur der Magistrat das Recht hatte, bei einer solchen Begegnung zu sitzen. In Anbetracht der öffentlichen Anerkennung des Cunctators und der Pflicht eines Sohnes, dem Vater Respekt zu erweisen, sind sich die Quellen einig, dass dieser Verstoß Verrucosus nicht als ein solcher angerechnet wurde. Man könnte aufgrund der Umstände vielleicht von einer Devianz sprechen.<sup>686</sup> Zudem hielten die Lictoren in diesem Falle den Verrucosus nicht auf, was ihn in Valerius Maximus' Version der Erzählung störte, weswegen er weiter ritt – auch wenn er selbst wohl wusste, was die Norm fordern würde. Erst sein Sohn wies seinen *lictor proximus* an, dem Vater zu befehlen, vom Pferd zu steigen und sich dem Konsul zu Fuß zu nähern. Ähnlich wie Livius sieht auch Valerius Maximus in diesem *exemplum* einen väterlichen Test der konsularischen Qualitäten des jüngeren Fabius, der mit Bravour bestand und die allgemein gültigen gesellschaftlichen Normen Roms über den privaten Angelegenheiten einordnete und so seine innere Einstellung zu den gegebenen Regeln, somit auch seine *gravitas*, bewies. Plutarch beschreibt die Zuschauer der Szene als schweigend und verärgert über die Anweisung des Sohnes, wohingegen der Vater seinem Sohn lobend gegenübertrat. An dieser Stelle wird besonders deutlich, dass die Fabii sich durch ihre eigene Einstellung zu den alten Traditionen von den übrigen Mitgliedern der Gesellschaft abhoben, die bereit gewesen wären, diesen Affront an einem Symbol magistratischer Würde zu akzeptieren. Was akzeptiert wurde und was nicht, war ein ständiges Wechselspiel von Verhandlungen zwischen den beteiligten Akteuren, die alle – selbst als Zuschauer – die ihnen aufgetragene Rolle innerhalb einer Handlung spielten und die Situation gegebenenfalls neu bewerten und aushandelten. So

---

<sup>685</sup> Es handelt sich um die folgenden Stellen: Val. Max. 2,2,4b; Plut. Fab. 24 und Liv. 24,44.

<sup>686</sup> Zu den Unterschieden zwischen Verstößen und Devianzen, siehe Kapitel 2.4 dieser Arbeit.

verweist HÖLKESKAMP darauf, dass der einfache Zuschauer nie nur Zuschauer, sondern immer auch ‚co-actor‘ war.<sup>687</sup> Dies belegt auch einmal mehr die ständige soziale Kontrolle durch die Peers auf der einen Seite und auch durch die Beherrschten auf der anderen Seite. So kann es tatsächlich vorkommen, dass ein solcher ‚Verstoß‘ wie in dem hier skizzierten Beispiel akzeptiert wurde. Ähnlich geschehen auch im Falle von Quintus Caecilius Metellus und Pompeius – auch wenn diese Handlung sich zeitlich über 200 Jahre nach dem ersten Beispiel der Fabii ereignete. Plutarch berichtet davon, dass Pompeius zu Metellus’ Unterstützung im Krieg gegen Sertorius nach Spanien reiste. Metellus agierte zu der Zeit als Prokonsul in Spanien, während Pompeius sich ein *imperium extraordinarium* zum Feldzug gegen Sertorius erzwungen hatte.<sup>688</sup> Zudem war Metellus zu diesem Zeitpunkt bereits Pontifex Maximus und er war gut 20 Jahre älter als Pompeius, wodurch seine Superiorität staatsrechtlich klar war. Und dennoch: Als sich nach einer Schlacht Metellus näherte und Pompeius daher – wie es üblich war – seinen Lictoren den Befehl gab, ihre *fascēs* zu senken, ließ Metellus dies nicht zu und verzichtete auf diese übliche Anerkennung seiner ranghöheren Stellung.<sup>689</sup> Begegneten sich nämlich zwei zur Führung von Lictoren berechnete Amtsträger im öffentlichen Raum, so hatte der niedere der beiden seine *fascēs* zu senken, um seinem Respekt vor der Hierarchie Ausdruck zu verleihen. Es ist also ersichtlich, dass die römische Gesellschaft für ihr auffälliges symbolisches Angebot auch eine entsprechende Ordnung in Form von Normen aufweisen musste.<sup>690</sup> Natürlich sind all diese Aufzeichnungen über derartige Dehnungen der Prinzipien und Normen durchweg Einzel- und Sonderfälle. Das letzte Beispiel ist zudem retrospektiv in dem Wissen aufgezeichnet, dass Pompeius einer der erfolgreichsten römischen Feldherren werden würde. Jedoch geben solche Fälle Aufschluss über die Möglichkeit, die traditionelle Grammatik der Symbolik innerhalb einer Situation angemessen neu auszuhandeln beziehungsweise, wie in den Fällen der Fabii, besondere Standhaftigkeit und Prinzipientreue im Sinne der *gravitas* auf der inneren Ebene zu beweisen.

Der wichtigste Punkt bei der Symbolik der Lictoren ist allerdings, dass sie selbst nicht die Vormachtstellung des Amtsträgers evozierten und ihm den entsprechenden Respekt

---

<sup>687</sup> HÖLKESKAMP 2020, S. 44.

<sup>688</sup> *Imperii extraordinaria* wurden an Promagistrate (wie in diesem Falle Metellus, dessen Feldzug mit seinem Konsulat nicht abgeschlossen werden konnte) verliehen oder an ambitionierte Privatleute (Pompeius). Die Verleihung an Privatleute entsprach dann zumeist dem prokonsularischen Rang. S. L. DE LIBERO, DNP, Bd. 5, Stuttgart - Weimar 1998, s. v. Imperium, Sp. 955-8.

<sup>689</sup> Plut. Pomp. 19,5; allgemein zu Ehrung Ranghöherer/Vorfahren und Ahnen: Sen. epist. 64,9f.

<sup>690</sup> Dazu besonders prägnant und übersichtlich: FLAIG 1993, S. 197-203; FLAIG 2003.

verschaffen konnten. Sie sind also tatsächlich lediglich Symbole. So hält auch FLAIG fest:

„Dass die Bürger den Lictoren Platz machten, lag an der Autorität, die der aristokratische Amtsträger ausübte. Aber Autorität ist kein substantielles Ding, welches man hat oder nicht hat. Sie wird dem, der sie beansprucht, zugeschrieben. Sie büßt bei falschem Verhalten oder fehlerhafter Kommunikation; bei schimpflichen Vorkommnissen geht sie momentan verloren, im Grenzfall sogar dauerhaft. Respektierte die Menge die Autorität nicht, brach also der Gehorsam zusammen, dann nützten auch die Lictoren nichts mehr.“<sup>691</sup>

Deshalb reichte es unter Umständen zur Niederschlagung eines Aufruhrs, wenn ein Amtsträger mit seinen Lictoren auftrat. Natürlich konnten die Lictoren auch ordnende Maßnahmen und körperliche Strafen durchsetzen, aber reichte die Anwesenheit des Magistraten nicht, konnten die Lictoren auch nichts mehr tun.<sup>692</sup> Die Beziehungen der Akteure waren reziprok und es ist zu erwarten, dass, wenn einzelne große Gruppen einem Amtsinhaber den gebührenden symbolischen Respekt verweigerten, die Probleme weitaus tieferer Natur waren. So war es durchaus möglich – ähnlich dem Zerbrechen der *sella curulis* – dass auch die Rutenbündel zerbrochen werden konnten, einmal durch einen formalen Akt durch einen anderen Magistrat oder sogar durch die aufgebrachte Menge, wodurch dem Amtsträger symbolisch seine *auctoritas* genommen wurde.<sup>693</sup> Durch die ständige gegenseitige soziale Kontrolle durch die Peers konnte eine Respektverweigerung ohne einen allgemein anerkannten und akzeptierten Grund schnell auf die eigene Reputation schlagen. Oder auch eine übertriebene und unverhältnismäßige Einforderung von Respekt über einen in der Größenordnung unvergleichbaren Leerraum zwischen Volk und Elite durch die eingangs erwähnten 72 Lictoren Iulius Caesars – selbst innerhalb des zum Ende der Republik immer größer werdenden Poms bei einem Triumph – konnte unter Umständen negativen Nachhall verursachen. Man stelle sich allein den riesigen physischen Raum vor, den Caesar auf diese Art und Weise einnahm. Unter Berücksichtigung der Symbolik der Lictoren illustriert dieser Auftritt Caesars bereits zum jetzigen Zeitpunkt, warum die *gravitas* nie im Zusammenhang mit Caesar genannt werden kann, da *gravitas* zu haben unter anderem bedeuten würde, sich ganz genau an Prinzipien der Gesellschaft zu halten, die Caesar an dieser Stelle wieder einmal strapazierte – auch wenn dies in bewusster

---

<sup>691</sup> FLAIG 2003, S. 14f.

<sup>692</sup> Vgl. Zur Durchsetzung der Amtsgewalt auch: A. GLOTZ, *Maiestas Sine Viribus* – Die Bedeutung der Lictoren für die Konfliktbewältigungsstrategien römischer Magistrate, in: B. LINKE - M. STEMMLER, *Mos maiorum*. Untersuchungen zu den Formen der Identitätsstiftung und Stabilisierung in der römischen Republik, Stuttgart 2000, S. 237-67.

<sup>693</sup> HÖLKESKAMP 2020, S. 52 unter anderem mit Verweisen auf Liv. 2,55,9; 3,49,4; Cic. Pis. 28; App. civ. 1,15,65; 2,11,38; Cass. Dio. 30,2; 36,39,3; 38,6,3; Plut. Pomp. 48,1; Cato min. 32,2.

Abgrenzung geschah. Dieser Punkt soll aber unter Berücksichtigung aller anderen distinktiven Komponenten erst im Fazit wieder aufgegriffen werden.

### 5.2.3 Unsterblicher Ruhm – Pomp und Prunk

So wie das Auftreten des Magistraten mit seinen Lictoren an sich schon eine eigene kleine Prozession war und die Aufmerksamkeit der Umstehenden auf sich zog, gab es in Rom regelmäßige Spektakel in Form von speziellen Festzügen zu (außer-)gewöhnlichen Anlässen. Bei keiner Gelegenheit konnte der reiche Schatz an Zeichen des eigenen Erfolges und familiärem symbolischen und kulturellem Kapital aller Kategorien so gut zur Schau gestellt werden wie im Falle einer *pompa*. In der stark am Visuellen orientierten Kultur Roms boten drei Kategorien von Festparaden zu verschiedenen Anlässen diese Chance: die *pompa circensis*, die *pompa triumphalis* und die *pompa funebris*. Es handelt sich bei den *pompae* um choreographierte und wiederholbare Rituale, die, wie HÖLKEKAMP festhält, ihren eigenen Ritualsyntaxen folgten; innerhalb der einzelnen Gattungen der *pompae* gab es wiederum „Spielräume der Variation“, die bei den individuell ausgerichteten Gattungen der Leichen- und Triumphzüge etwas dehnbare waren als im Fall der *pompa circensis*.<sup>694</sup> Daher boten besonders die unregelmäßigen und situativ gebundenen *pompae* (*triumphalis* und *funeris*) einzelnen Individuen und *gentes* die Möglichkeit, ihre Verdienste für die *res publica* öffentlich zu zeigen, sich im kulturellen Gedächtnis der Stadt zu verorten und sich so unsterblichen Ruhm zu verschaffen. Polybios als aufmerksamer Beobachter der römischen Kultur verdeutlicht, dass das Individuum innerhalb der Gesellschaft an seiner Nützlichkeit für das Gemeinwesen bewertet wurde und diese Idee in den Leichenzügen, die exklusives Recht der Magistrate kurulischen Ranges waren, ihren Ausdruck fand.<sup>695</sup> Besonders der Aspekt der Nützlichkeit eines Menschen für das Gemeinwesen ist – wie in den Kapiteln 3.1 und 3.2 herausgearbeitet wurde – typisch für die *gravitas*. Sowohl die *pompa triumphalis* als auch die *pompa funebris* führen der römischen Bevölkerung die Verdienste der Einzelnen nicht nur vor Augen, sondern die gesamte Zahl der Zuschauer wurde Teil des Spektakels und übernahm ihre zugeordnete Rolle innerhalb der Umzüge. HÖLKEKAMP beschreibt dieses wechselseitige Schauspiel zwischen Herrschenden (Akteuren) und Beherrschten (Zuschauern, die nicht im modernen Sinne passiv sind) als „Ko-Präsenz“:

---

<sup>694</sup> Vgl. HÖLKEKAMP, LRPb, S. 224; für eine exemplarische Beschreibung eines Triumphzuges: App. Lib. 66, der Africanus Triumph des Jahres 201 v. Chr. unter den Einflüssen der Gepflogenheiten seiner eigenen Zeit beschreibt. Für den Leichenzug Pol. 6,53f.

<sup>695</sup> Pol. 6,53,3. Vgl. FLOWER 1996, S. 279.

„Dieser gesteigerte Grad der Integration der anderen, nichtaristokratischen Gruppen in das System der Rituale läßt natürlich keine echte Konkurrenz zu den eigentlichen Akteuren entstehen oder stellt gar das allgegenwärtige Systemprinzip der Hierarchie in Frage – im Gegenteil: Je deutlicher, demonstrativer und dichter die Integration des gesamten Volkes in das Ritual und je aktiver die Beteiligung an der Inszenierung der Ordnung ausfällt, um so wirkungsvoller ist die affirmative Bestätigung des Konsenses über diese Ordnung. Dies dürfte zumindest ein Rezept der so lange so erfolgreichen, nämlich systemstabilisierenden Strategien der Repräsentation und Reproduktion von Macht und Hierarchien in dieser *res publica* der *pompae* sein – und dieses Rezept bewährte sich auch (und erst recht) im Prinzipat.“<sup>696</sup>

Die Wiederholbarkeit und fest akzeptierte – aber immer neu verhandelbare – Semantik der *pompae* ließ die Ordnung und auch die Vergangenheit vor aller Augen sichtbar und erfahrbar werden. Wie Harriet FLOWER treffend beschreibt, handelte es sich bei diesem Zusammenspiel um einen identitätsstiftenden Dialog zwischen Elite und Volk, der die eigene Ordnung immer wieder auf ein Neues reproduzierte und aktualisierte, indem gemeinsame Werte, Ziele und die Institutionen zusammen erinnert und gefeiert wurden.<sup>697</sup> Zudem hatten die Prozessionen einen didaktischen Wert, da sie jungen Römern die Größe inklusive der Prinzipientreue der Vorfahren vor Augen führten und sie anspornen sollten, ebenfalls in die Reihen der Männer aufgenommen zu werden, die auf diese Weise durch ihre Taten unvergänglichen Ruhm und Ehre über den Tod hinaus erhalten hatten.<sup>698</sup>

Ein Triumph und die Ehre der Leichenprozession hingen trotz ihrer unterschiedlichen Anlässe und Symbolkraft eng miteinander zusammen. Hatte man zu Lebzeiten einen Triumph feiern dürfen, würde dieser nicht nur im Falle des eigenen Todes, sondern auch bei allen weiteren bedeutenden Todesfällen<sup>699</sup> innerhalb der eigenen *gens* wieder lebendig in der Stadt werden – solange die eigene Erinnerung nicht aufgrund einer *damnatio memoriae* getilgt werden würde.<sup>700</sup> Da eine *pompa funebris* ein exklusives Recht der Nobilität war und die einzelnen Familien untereinander in ständiger Konkurrenz standen, bot sich durch einen Triumphator innerhalb der eigenen Familie ein großes Potenzial, das eigene Prestige sowie das symbolische Kapital groß zu inszenieren. Zudem bestand die Möglichkeit, zu diesem Anlass auch Überbleibsel der reichen Kriegsbeute aus Triumphzügen in Privatbesitz erneut zur Schau zu stellen, wo

---

<sup>696</sup> HÖLKESKAMP, LRPb, S. 236. Zum Begriff der Ko-Präsenz ebd. S. 200-4.

<sup>697</sup> FLOWER 2014, S. 377; FLOWER 1996, S. 277.

<sup>698</sup> Das Motiv des unvergänglichen Ruhmes für den Dienst an der Allgemeinheit ist schon bei Homer belegt und wird besonders eindrücklich in Hom. II. 9,410-416 dargestellt, wenn es um die Prophezeiung des Schicksals von Achill geht, der die elende Wahl hat, nicht in Troja zu kämpfen und dafür lange, aber ruhmlos zu leben oder zu kämpfen, sicher zu sterben, aber dadurch unvergänglichen Ruhm (*κλέος ἀφθιτον*) zu erwerben.

<sup>699</sup> Eine *pompa funebris* stand einem Römer ab Erreichen des Amtes eines kurulischen Ädils zu. FLOWER 1996, S. 271.

<sup>700</sup> FLOWER 1996, S. 59, 103, 280.

sonst die Beschränkungen des Luxus übermäßiges zur Schau stellen einzelner Güter begrenzten.<sup>701</sup> Natürlich hatte man auch hier ein gewisses Maß einzuhalten, jedoch zeigt sich mit den zum Ende der Republik immer ausgiebiger inszenierten und prunkvollen Triumphen eine steigende Tendenz, auch im Rahmen der *pompa funebris* immer mehr ökonomische Güter zu präsentieren.<sup>702</sup> Zudem konnten große Familien, die viele Konsuln und im besten Falle Triumphatoren gestellt hatten, mit ihrem eindrucksvollen Aufgebot an bedeutenden Ahnen immer wieder ihre Bedeutung aufgrund der Leistungen der gesamten Familie in den Blickpunkt der Öffentlichkeit rücken, zumal in der *laudatio funebris* nicht nur an die Taten des gerade Verstorbenen für das Gemeinwohl, sondern der ganzen *gens* erinnert wurde. Die Ahnen waren bei diesem Anlass ebenfalls tatsächlich symbolisch anwesend, wie Polybios berichtet, in den entsprechenden Gewändern des höchsten erreichten Amtes von körperlich passenden Schauspielern gespielt und mit den entsprechenden Ahnenmasken (*imagines*) geschmückt. Starb also beispielsweise ein Mann wie Scipio Aemilianus, wurde bei seinem Begräbnis nicht nur auf seine eigenen Verdienste für das Gemeinwohl verwiesen, sondern der große Africanus erschien in Form eines Schauspielers tatsächlich wieder lebendig inklusive seiner eigenen Machtsymbole vor den Augen aller Anwesenden. So stifteten diese Rituale in erster Linie Kontinuität innerhalb der kollektiven Erinnerung und boten mächtigen Familien die Chance, sich selbst entsprechend im Dienste der Allgemeinheit zu inszenieren.<sup>703</sup> Ein Hervorheben Einzelner aufgrund ihrer Leistung hat trotz ihrer Reglementierung und festen Choreografie sicherlich besonders durch die angesprochene Problematik gegen Ende der Republik für Komplikationen gesorgt, die ihren Anteil am Zerfall der Republik gehabt haben dürften. So übergab der Senat bei einem Triumph rein formal und symbolisch den gesamten Erfolg eines Feldzugs einer einzigen Person, die somit das Recht erhielt, sich auf alle Zeit wiederholt mit diesem Triumph zu schmücken. Eine Tatsache, die sicherlich in Anbetracht der Personen, auf die sich diese Form der Anerkennung und die damit verbundenen Möglichkeiten konzentrierten, nicht unproblematisch gewesen sein dürfte, wie die These FLAIGs zu zeigen versucht: Jeder Triumphzug – so sehr er auch auf die Inszenierung von Gemeinschaft aus war – ließ die Grenzen zwischen

---

<sup>701</sup> Zu der den Triumphzügen immanenten Konkurrenz FLAIG 2003, S. 36f. und S. 38f. zu der gezeigten Beute und den Möglichkeiten, daraus Gewinn zu schlagen; zu der *sumptus*-Gesetzgebung sei allgemein auf E. BALTRUSCH, *Regimen morum. Die Reglementierung des Privatlebens der Senatoren und Ritter der römischen Republik und frühen Kaiserzeit*, München 1989 verwiesen; explizit zu Grabluxus innerhalb der *lex Cornelia* und *lex Iulia*: S. 43-50, für den Leichenzug besonders S. 45.

<sup>702</sup> Die fest choreografierten *pompae* – speziell die *pompae triumphalis* – unterschieden sich voneinander natürlich in dem Punkt der aufgetragenen Güter (Kriegsbeute), Suet. Iul. 37,2.

<sup>703</sup> FLOWER 1996, S. 277ff.

Herrschenden und Beherrschten deutlich werden.<sup>704</sup> Zweimal wird die *gravitas* in (indirekter) Verbindung mit einem Triumph in den untersuchten Quellen erwähnt. Zum einen erwähnt Cicero, dass von den Dingen, die die Griechen ernst nähmen, ein Olympiasieg für sie noch ruhmreicher gewesen sei als ein Triumph für die Römer. Die *gravitas* erscheint hier in Ciceros Einschub *de eorum gravitate dicimus*.<sup>705</sup> Hier bezieht sich *gravitas* allerdings nicht auf den römischen Triumph. Cicero nutzt den Triumph nur, um einen Wertvergleich aus dem griechischen Kontext anzustrengen. So verdeutlicht er die hohe Bedeutung eines Gewinns der olympischen Spiele für die Griechen. Man könnte aber durch die Verwendung eines Begriffes wie *gravitas* an dieser Stelle einen Rückschluss ziehen und einem römischen Triumph eine entsprechende Bedeutung zuschreiben. Allerdings muss hier darauf verwiesen werden, dass Ciceros Vergleich einer gewissen Ironie natürlich nicht entbehrt, da er hier im Sinne seines Prozesses lediglich versucht, die Bedeutung eines Olympiasiegs für die Römer greifbar zu machen. Auch wenn der Triumph und die *pompa funebris* in den Quellen äußerst selten explizit mit der *gravitas* in Verbindung treten, so legt diese Stelle zumindest nahe, dass aus der römischen Sicht dieser Ehre ein gewisser Ernst innewohnte. Zum anderen findet sich noch eine Verbindung von *gravitas* und dem Triumph in Ciceros Feststellung, dass Scipio Aemilianus einen Triumph aufgrund der Art und Weise der Erledigung seiner Aufgabe gewährt wurde. Diese Art beschreibt er mit *innocentia*, *gravitas* und *virtus*.<sup>706</sup> Aus beiden Stellen kann geschlossen werden, dass ein gewährter Triumphzug das Gewicht im Sinne des Ansehens und Einflusses eines Individuums mehren konnte. Im zweiten Beispiel bildet die ernsthafte Erfüllung der angetragenen Pflichten im Kriegsdienst zwar eine Begründungsgrundlage für einen Triumph, jedoch wäre es falsch, davon auszugehen, dass einem Triumphator automatisch *gravitas* anhaftete. Das beste Beispiel dafür ist Iulius Caesar, der sich vermutlich bewusst entgegen der altrömischen Vorstellung von *gravitas* inszenierte und der besonders bei einem seiner Triumphhe jegliche Grenzen des Maßes überschritt.<sup>707</sup>

Abschließend lässt sich mit Blick auf die Symbolik der Macht innerhalb Roms sagen, dass es sich bei der römischen Kultur um eine höchst visuelle organisierte Kultur gehandelt hat.<sup>708</sup> Die entsprechenden Zeichen führen zu dürfen beziehungsweise

---

<sup>704</sup> FLAIG 2003, S. 32, 39f.

<sup>705</sup> Cic. Flacc. 31.

<sup>706</sup> Cic. Manil. 61.

<sup>707</sup> Siehe Kapitel 5.2.2 dieser Arbeit.

<sup>708</sup> Dazu die einschlägigen Arbeiten zur politischen Kultur Roms von HÖLKESKAMP, zuletzt HÖLKESKAMP 2020, S. 43ff.



verliehen zu bekommen, bedeutete nicht automatisch auch *gravitas* innezuhaben. Natürlich verliehen die Insignien den Magistraten – allein aufgrund ihres Amtes – eine gewisse Ernsthaftigkeit im Sinne der *gravitas*. So wird die *gravitas* – wie bereits festgestellt – allgemein ganzen Personenkreisen wie dem Senat oder Konsuln, Richtern etc. zugeschrieben.<sup>709</sup> Ob ein Individuum aber entsprechend bewertet wurde beziehungsweise sich als würdig dieser Zeichen erwies, lag in der persönlichen Verantwortung des Magistraten. Der Inhaber der Zeichen war durch sein ganzes Auftreten, sein Gebaren, sein Verhalten, sein Handeln, seine Präsenz und die Art und Weise seiner Amtsführung selbst dafür verantwortlich, ob seine Praxis *gravitas* evozierte oder sie ihm abgesprochen werden konnte. Darunter muss auch der Umgang mit den Attributen der Macht fallen. Damit ist die strengste Einhaltung der Gepflogenheiten bezogen auf das Symbol gemeint, wozu auch die Überwachung der übrigen Mitbürger in Bezug auf die gebührenden Ehrerweisungen gehört. Hierzu muss allerdings angemerkt werden, dass es sich bei den Beschreibungen, was im Sinne der hier beschriebenen *gravitas* als gut galt, meistens um subjektive Empfindungen vornehmlich Ciceros handelte, der entweder die Qualitäten seiner Mandanten oder aber die Untauglichkeit, in anderen Fällen Maßlosigkeit seiner (politischen) Kontrahenten unterstreichen wollte, und sich selbst als Fürsprecher für die traditionelle alte Republik inszenierte.

---

<sup>709</sup> Unter anderem Cic. Phil. 5,2; 7,27; 11,39; 13,15; Cic. Sest. 129; Cic. de orat. 1,31; Cic. rep. 2,59; Cic. Quinct. 5; Cic. Q. Rosc. 7; Cic. Cael. 29; Cic. Mur. 23; Cic. dom. 87. Siehe auch Kapitel 3.1 dieser Arbeit.

## 6. Distinktion durch Tradition und Praxis

### 6.1 Marcus Porcius Cato Censorius – Idealverkörperung der *gravitas* in Bezug auf seine Lebensführung und seine Censur?<sup>710</sup>

„Denn es wäre der Gipfel des Unrechtes, wenn man mir wegen der Eigenschaften, die ich früher hatte, Ehre erwiese, ich aber, wenn ich Ehre erhielt, dann meine Sitten änderte und ein anderer wäre.“<sup>711</sup>

Marcus Porcius Cato Censorius<sup>712</sup> erscheint in den Quellen als eine Idealverkörperung altrömischer Würde, Strenge und *gravitas* – auch wenn Cato in den erhaltenen Quellen selbst nur zweimal indirekt mit der *gravitas* in Bezug auf seine Fähigkeiten als Redner in Verbindung gebracht wird.<sup>713</sup> Cato kam als *homo novus* in die römische Nobilität und soll auch mit steigendem politischen Ruhm, Ansehen und Reichtum weiterhin ein schlichtes und besonders dem Staate nützlich Leben geführt haben. Auf der anderen Seite zeigt besonders sein Werk *de agricultura*, dass er auch ein kalkulierender Ökonom war, der seinen eigenen Reichtum effektiv zu mehren wusste und sich zu eigen machte, was er als nützlich empfand, und sowohl in Menschen als auch Tieren nichts weiter als Werkzeuge sah, die entweder ihren Zweck erfüllten oder nutzlos wurden.<sup>714</sup> So brüstete sich Plutarchs Cato unter anderem damit, dass er sein Pferd nach Erledigung seiner konsularischen Aufgaben in Spanien zurückgelassen habe, um keine Staatsgelder für die Überführung zu verschwenden.<sup>715</sup> Im Fokus stehen hier zwei gegensätzliche Verhaltensweisen: Auf der einen Seite hatte man auch in der römischen Welt eine gewisse Pflicht anständigen Verhaltens anderen Lebewesen gegenüber, die Cato an dieser Stelle verletzte. Um den Verstoß noch deutlicher zu machen, führt Plutarch unter

---

<sup>710</sup> Dieses Kapitel behandelt mit Rücksicht auf den Abschnitt 6 „Distinktion durch Tradition und Praxis“ ausschließlich Cato und seine Lebensführung, zu der aufgrund ihrer Relevanz als „Sittenwächter“ für diesen Bereich auch seine Censur genommen wird; zur Censur auch BALTRUSCH 1989.

<sup>711</sup> Cato frg. T211: „*Nam perinmrium siet, cum mihi ob eos mores, quos prius habui, bonos detur, ubi datus est, tum uti eos mutem atque alii modi sim.*“ (übers. v. O. Schönberger).

<sup>712</sup> Zu Cato maior über dieses Kapitel in Bezug auf seine Lebensführung und *gravitas* hinaus, s. D. KIENAST, Cato der Zensor. Seine Persönlichkeit und seine Zeit, Heidelberg 1954; A. E. ASTIN, Cato the Censor, Oxford 1978; H.-J. GEHRKE, Marcus Porcius Cato Censorius – ein Bild von einem Römer, in: E. STEIN-HÖLKESKAMP - K.-J. HÖLKESKAMP (Hgg.), Von Romulus zu Augustus. Große Gestalten der römischen Republik, München 2000, S. 147-156; M. JEHNE, Cato und die Bewahrung der traditionellen *Res publica*. Zum Spannungsverhältnis zwischen *mos maiorum* und griechischer Kultur im zweiten Jahrhundert v. Chr., in: G. VOGT-SPIRA - B. ROMMEL u. Mitwirkung v. I. MUSÄUS (Hgg.), Rezeption und Identität. Die kulturelle Auseinandersetzung Roms mit Griechenland als europäisches Paradigma, Stuttgart 2000a, S. 115-134.

<sup>713</sup> Cic. rep. 2,1: „*Catonis hoc senis est, quem ut scitis unice dilexi maximeque sum admiratus, cuique patris utriusque iudicio vel etiam meo studio me totum ab adolescentia dedidi; cuius me numquam satiare potuit oratio; tantus erat in homine usus rei publicae, quam et domi et militiae cum optime tum etiam diutissime gesserai, et modus in dicendo et gravitate mixtus lepos, et summum vel discendi studium vel docendi, et orationi vita admodum congruens;[...]*“ ferner auch: Liv. 24,5,6: „*[...] et M. Catonem oratorem non solum gravem, [...]*“

<sup>714</sup> Zu diesem Cato-Bild zum Beispiel auch GEHRKE 2000, S. 147f.

<sup>715</sup> Die Episode um das zurückgelassene Pferd und zu Catos Mensch-zu-Mensch-Nutzen-Verhältnis: Plut. Cato mai. 5.

anderem die in Olympia erfolgreichen Rennpferde Kimons an, die Gräber in Nähe zu ihrem Herrn erhielten. Auf der anderen Seite steht das Wohl des Staates und Catos Sparsamkeit im Fokus. Indem der Staat über die Fürsorgepflicht gestellt wurde, präsentiert Plutarch Cato als einen Mann, der immer zuerst an das Staatswohl dachte – ein entscheidendes Merkmal der *gravitas*. Keine weitere Quellenstellen illustriert ein solch transgressives Verhalten Catos gegenüber einem ihm dienenden Lebewesen. Aus seiner Schrift über den Landbau kann allerdings eine an Nutzen gemessene Sichtweise Catos auf anderes Leben entnommen werden.<sup>716</sup> Für diese Episode bei Plutarch ist anzunehmen, dass er sie dazu nutzte, das Bild des nüchternen und allzu strengen Mannes weiter auszumalen. Die Quellen entwerfen ein Bild Catos, welches ihn als einen fast schon zu perfekten moralisch überlegenen und unnachgiebigen Römer zeigt. Es bleibt bei der Beschäftigung mit Cato also zu beachten, dass gerade die spätrepublikanischen Quellen ihn sehr mystifizieren. Zudem gilt zu berücksichtigen, dass die Quellen sich in ihrem eigenen Diskurs der normativen Ideale ihrer Zeit bewegen und Cato zu einem Bild eines in sich ruhenden Verfechters der *mores* stilisierten beziehungsweise für erzieherische Maßnahmen nutzbar machten. Die Figur Cato konnte dazu verwendet werden, weil den antiken Autoren eigene Schriften Catos inklusive seiner Reden vorlagen, in denen er Einfluss auf die Überlieferung beziehungsweise das Bild, welches er von sich transportieren wollte, nehmen konnte.<sup>717</sup>

Um Cato maior korrekt einordnen zu können, ist es wichtig, sich seinen Lebensweg vor Augen zu führen. Cato wurde um 234 v. Chr. außerhalb Roms in Tusculum geboren, er wuchs dort auf dem Land auf. Cato war ein *homo novus*. Das heißt: Seine Vorfahren hatten keine Magistraturen in Rom bekleidet. Somit besaß Cato kein auf seiner Herkunft basierendes symbolisches Kapital. Plutarch beschreibt Catos Vorfahren als gänzlich unbekannt. Allerdings soll sein Urgroßvater tapfer gewesen sein und fünf verlorene Kriegspferde aus der Staatskasse erstattet bekommen haben.<sup>718</sup> Plutarch gibt als Quelle dafür einen Bericht Catos an, also kann nicht gesichert gesagt werden, ob es sich nicht

---

<sup>716</sup> So zum Beispiel in seiner Kalkulation der Rationen Nahrung, Wein, Medikamenten und Kleidung für Mensch und Vieh: Cato agr. 65-69; 79-82; 111ff. Aber an keiner Stelle rät Cato dazu, Nutztier und Sklaven, die alt und unnütz geworden sind, zu verkaufen oder zu vertreiben, so wie Plutarch in Cato mai. 5 andeutet.

<sup>717</sup> Cicero dürfte auf mehrere Reden Catos zurückgegriffen haben können, fragmentarisch erhalten Cato frg. T135-355. Des Weiteren schrieb Cato das uns erhaltene Werk über den Landschaftsbau *de agricultura*, die *Origines* (Cato frg. T1-134a), die nur fragmentarische erhalten sind und ein erzieherisches Werk, gerichtet an seinen Sohn Marcus, welches auch an die Allgemeinheit gerichtet gewesen sein dürfte (Cato frg. T356-387). Siehe dazu mit der genauen Zahl von 150 Reden auch O. SCHÖNBERG, Einführung, in: M. Porcius Cato Censorius, Vom Landbau / Fragmente, hg. und übers. v. O. Schönberger, 2. überarb. Auflage, Düsseldorf 2000, S. 339.

<sup>718</sup> Plut. Cato mai. 1.

eher um eine Erfindung Catos zur Selbstinszenierung seiner sparsamen Persönlichkeit handelte. Der Beginn seines Militärdienstes fiel in die Zeit des zweiten Punischen Krieges. Die Quaestur bekleidete Cato vermutlich im Jahr 204 v. Chr. und wurde somit auch in den Senat aufgenommen.<sup>719</sup> Er wurde 199 v. Chr. plebejischer Ädil<sup>720</sup> und gleich darauf Praetor, dem die Provinz Sardinien zugewiesen wurde.<sup>721</sup> Das Konsulat<sup>722</sup> erreichte er 195 v. Chr. und feierte durch seine Befriedung Spaniens 194 v. Chr. einen Triumph.<sup>723</sup> Auffällig ist, dass er nach seinem erfolgreichen Zug in Spanien nie wieder ein militärisches Kommando führte. Effektiv hatte Cato maior also nur ein einziges Jahr seiner langen Karriere ein eigenes Kommando inne. Weitere militärische Verdienste erwarb er sich ausschließlich unter dem Kommando anderer Feldherren. ASTIN sieht die Führungselite der Republik des zweiten Jahrhunderts v. Chr. an dieser Stelle versagen, da strategisch-militärische Talente nicht genutzt wurden.<sup>724</sup> Dies erschwert eine ausreichende Bewertung Catos tatsächlicher Führungskompetenzen im militärischen Bereich. Sein Zug in Spanien zeigte zwar, dass er es verstand, seine Truppen mit Disziplin zu führen.<sup>725</sup> Aber es boten sich später keine weiteren Möglichkeiten, die ihn auf eine Stufe mit großen Feldherren wie Scipio Africanus oder Caesar hätten heben können.<sup>726</sup> Seine Karriere krönte er 184 v. Chr. im zweiten Anlauf mit der Censur<sup>727</sup>, nachdem er bei den Wahlen 189 v. Chr. gescheitert war. Seiner strengen Censur verdankte Cato seinen Beinamen Censorius. Zudem passt das Amt des Censors als Sittenwächter hervorragend zum Konzept der *gravitas* als charakterbeherrschender Tugend<sup>728</sup>, weswegen das Amt hier am Beispiel Catos maiors illustriert werden soll. In den Quellen scheint ihm die Rolle des moralischen Sittenaufsehers Roms geradezu auf den Leib geschneidert zu sein. Livius bewertet Catos Censur wie folgt: „Die Zensur war berühmt und voller Streitigkeiten, die M. Porcius, dem man für diese Schärfe die Schuld

---

<sup>719</sup> Zur ausführlichen Diskussion, ob seine Quaestur auch in das Jahr 205 fallen könnte, siehe KIENAST 1954, S. 16f. und auch ASTIN 1978, S. 12 mit Anm. 1. Als deutlichster Belege für die Quaestur im Jahre 204 sind Cic. Brut. 60 und Liv. 29,25,10 zu nennen. Die Wirren um die Quaestur stammen aus einer Stelle bei Nepos, die das Jahr 205 impliziert, da sie P. Cornelius Scipio Africanus als Konsul bezeichnet (Nep. Cato, 1,3f.). Die Bezeichnung des Africanus als Konsul muss aber nicht heißen, dass er zu diesem Zeitpunkt noch amtierender Konsul war.

<sup>720</sup> Liv. 32,7,13; Nep. Cato 1,3.

<sup>721</sup> Liv. 32,7,13; 32,8,5-8.

<sup>722</sup> Unter anderem Nep. Cato 1,1; 2,1; Liv. 33,42,7 und 43,1-6; 34,1,7 und 5,2; Degrassi, FCap. 48f., 121, 452f.

<sup>723</sup> Liv. 34,46,2; Vell. 2,128; Sen. epist. 87,10 und Cato frg. T137.

<sup>724</sup> ASTIN 1978, S. 28.

<sup>725</sup> Als Beispiel führt ASTIN 1978, S. 37 Liv. 34,13,3 an, da es kein leichtes Unterfangen ist, 20.000 Mann bei Nacht ohne Zwischenfälle koordiniert zu bewegen.

<sup>726</sup> ASTIN 1978, S. 49f.

<sup>727</sup> Liv. 39,40f.; Plut. Cato mai. 16,1-6; auch Nep. Cato 1; Degrassi, FCap. 48f., 122, 456f.

<sup>728</sup> HELLEGOUARC'H 1972, S. 281; unter anderem Cic. Cael. 35; Cic. dom. 87; 130; Val. Max. 4,2,1.

gab, sein ganzes Leben lang zu schaffen machten.“<sup>729</sup> Auch wenn Cato durch extreme Strenge und Unnachgiebigkeit auffiel<sup>730</sup>, konnte man ihn dafür zwar kritisieren, doch bot das in den Quellen gezeichnete Cato-Bild in puncto seiner Lebensführung nahezu keine Angriffsfläche. So entsteht der Eindruck, dass er die Möglichkeit hatte, aus einer tatsächlich moralischen Überlegenheit über seine Mitbürger zu richten. Auch Cornelius Nepos fasst in seiner knappen Wertung dieser Censur zusammen: „Obwohl ihn viele gerichtlich belangten, wurde sein Ansehen nicht im Geringsten geschmälert, ganz im Gegenteil – es stieg, solange er lebte, durch den Ruhm seiner Taten.“<sup>731</sup> So sollen laut Plutarch insgesamt circa 50 Klagen gegen Cato angestrengt worden sein, aber keine dieser Klagen habe ihn Prestige gekostet. Diesen Umstand kommentiert Plutarchs Cato mit den Worten, „es sei schwer, sich vor anderen Menschen zu verantworten, als unter welchen man gelebt habe.“<sup>732</sup> Ob Cato dies je so gesagt hat oder nicht, der Ausspruch impliziert ein gewisses Bewusstsein für die Wichtigkeit der Art der eigenen Lebensführung und die stets präsente Beobachtung – den sozialen Kontrollmechanismus – durch die restlichen Bürger. Und genau hier scheint Catos entscheidender Vorteil gegenüber anderen Akteuren der römischen Politik gelegen zu haben: Cato soll selbst so gelebt haben, wie er es von allen anderen mit Rang und Namen erwartet hat. Wäre dies nicht der Fall gewesen, müssten sich Berichte über erfolgreiche Klagen gegen ihn finden lassen, und vor allen Dingen müsste es in den erhaltenen Quellen Berichte über transgressives Verhalten seinerseits geben. Das Fehlen solcher Belege illustriert, dass es sich bei den Darstellungen um einen Cato-Diskurs der eigenen Lebenswelt der Autoren handelt, in deren Zeit Figuren wie Cato zur Selbstdisziplinierung der Elite und zur Orientierung nötig wurden. Zuvor war es sogar Cato selbst, der sich als Verkörperung des nahezu idealen Staatsmannes inszenierte. Dazu nutzte Cato, dem es von Haus aus an symbolischem Kapital – einer Möglichkeit zur Distinktion durch seine Abstammung – mangelte, den Diskurs über den moralischen Sittenverfall der Elite seiner eigenen Zeit. GEHRKE bezeichnet Cato in diesem Kontext als einen ‚Selfmademan‘, der viel stärker und bewusster auf die eigene Leistung als auf geerbte Vorteile setzen musste und sich nur auf diese Weise erfolgreich von Scipio

---

<sup>729</sup> Liv. 39,44,9: „*Nobilis censura fuit simultatumque plena, quae M. Porcium, cui acerbitas ea adsignabatur, per omnem vitam exercuerunt.*“ (übers. v. H. Hillen).

<sup>730</sup> Seine Fixierung auf Ordnungsmäßigkeit zeigen schon seine Quaestur und die Meinungsverschiedenheiten mit Scipio Africanus, dem er als Quaestor zugeteilt war und mit dem er auch später häufig aneinander geriet. Nep. Cato, 1,3f. Zu dem schlechten Verhältnis Catos und Scipios, zum Beispiel GEHRKE 2000, S. 149.

<sup>731</sup> Nep. Cato, 2,4: „*A multis tentatus, non modo nullum detrimentum existimationis fecit, sed, quoad vixit, virtutum laude crevit.*“ (übers. v. M. Pfeiffer).

<sup>732</sup> Plut. Cato mai. 15,4f. (übers. v. M. Fuhrmann).

Africanus abheben konnte.<sup>733</sup> So verschaffte er sich selbst dank einer offenbar natürlichen Begabung, aber in erster Linie mittels seines eher institutionellen Kapitals, seines inkorporierten Wissens um die Bedeutung der alten Sitten beziehungsweise durch seinen ganzen traditionellen Habitus einen großen Vorsprung gegenüber Konkurrenten:

„Aber alle Patrizier und Plebejer, die den bekanntesten Familien angehörten, überragte M. Porcius bei weitem. Dieser Mann besaß so viel Geist und Talent, daß man sah, er hätte sich sein Glück selbst geschmiedet, ganz gleich, wo er geboren war. Ihm fehlte keine Fähigkeit, private sowie politische Aufgaben zu erledigen. Auf die Dinge in der Stadt und auf dem Land verstand er sich gleichermaßen. Zu den höchsten Staatsämtern hat die einen ihre Kenntnis des Rechtes aufsteigen lassen, andere ihre Beredsamkeit, wieder andere ihr Kriegsruhm. Er besaß eine so gleichmäßige Begabung für alles, daß man, was er auch tat, hätte sagen können, er sei gerade dazu geboren.“<sup>734</sup>

Aber nicht Begabung und starres Wissen bildeten sein politisches Programm. Cato stilisierte sich selbst zu einem perfekten Staatsmann, der der Verschwendungssucht seiner Mitbürger seine für alle sichtbare einfache Lebensführung, Tugend und die Einhaltung der alten Sitten entgensetzte. Zudem sparte er nicht mit Eigenlob an seiner Lebensführung und seinem Dienst für das Allgemeinwohl.<sup>735</sup> Aufgrund dessen wurde er dann vermutlich in den spätrepublikanischen und frühkaiserzeitlichen Quellen, die ihren eigenen Diskurs zum moralischen Sittenverfall verarbeiten, zu einem lebenden *exemplum* der richtigen Lebensführung gemacht. So darf für Catos Censur der Bericht über den Rauswurf des Manilius aus dem Senat aufgrund des Küssens seiner Ehefrau vor den Augen seiner Tochter nicht ganz wörtlich genommen werden, da sich dahinter vermutlich schwerere Gründe verbargen und nur dieser Teil als ein auffallendes moralisches *exemplum* in den Quellen festgehalten wurde.<sup>736</sup> Unter Berücksichtigung dessen bietet die stilisierte Version Catos die Möglichkeit, einen Einblick in die römische Vorstellung von der Lebensführung eines standhaften Mannes zu gewinnen. Eine derart konsequente Lebensführung erforderte ein hohes Maß an Disziplin, Konsequenz und Selbstbeherrschung – entscheidende Faktoren der *gravitas*.

Plutarch beschreibt Catos äußeres Erscheinungsbild abgesehen von seinem roten Haar und seinen blauen Augen als exemplarisch: Sein Körper war gestählt, kräftig und gesund. Zudem konnte er eine Brust voller Wunden vorweisen, die sichtbar belegten, dass er sich im Militärdienst verdient gemacht hatte.<sup>737</sup> Cato war erfolgreich in dem,

---

<sup>733</sup> GEHRKE 2000, S. 150f.

<sup>734</sup> Liv. 39,40,3ff. (übers. v. H. J. Hillen).

<sup>735</sup> Z. B. Cato frg. T169; 171; 173; 211; 242; 246; 264; 282f.; zu Catos Tendenz, sich selbst zu loben, siehe auch Plut. Cato mai. 14,2; 19,4-7 (diese Stelle illustriert auch das ambivalente Verhalten Catos, Lob eigentlich abzulehnen, aber sich selbst doch zu rühmen).

<sup>736</sup> Plut. Cato mai. 17,7; ASTIN 1978, S. 80f.

<sup>737</sup> Plut. Cato mai. 1,4f.; Siehe dazu auch Kapitel 4.2 dieser Arbeit.

was er tat, weil er ein glaubwürdiges Bild vermittelte. So hielt Cato in seinem Werk über die Landwirtschaft nicht nur die Pflichten eines guten Verwalters fest, sondern listete auch genau auf, welche Rationen Nahrung und Getränke verzehrt werden durften, wollte man erfolgreich wirtschaften.<sup>738</sup> Und Plutarch zeichnet dementsprechend für den privaten Bereich das Bild eines guten Ehemanns, der seinen Sohn selbst heranzog und unterrichtete, selbst auf dem Feld einfach bekleidet arbeitete und nur aß, was er auch den ihm dienenden Sklaven oder Soldaten gab.<sup>739</sup> FLAIG verweist darauf, dass auch diese Art Handlung Symbolcharakter besitzt, „der Herrscher imitiert die Beherrschten“: Verhalten dieser Art signalisierte Nähe und schaffte es soziale Distanzen zu überbrücken, da für die Betrachter dem Mächtigeren vielleicht etwas mehr zustehen würde, er sich aber für alle sichtbar nicht als mächtiger inszenierte, sondern als einer unter vielen.<sup>740</sup>

Die Umstände seiner Zeit machten es Cato möglich, dass aus seiner sittlichen und an den *mores* gemessenen Lebensführung eine politische Strategie werden konnte und er sich so die ihm als *homo novus* fehlende Distinktion in der römischen Welt verschaffen konnte. Er besaß einen durch die Landarbeit vortrefflich zu dieser Inszenierung geeigneten Körper und eine feste innere Haltung, die jegliche Form von Verschwendung und Nutzlosigkeit ablehnte.<sup>741</sup> Plutarch hat die politische Strategie des Cato offenbar in Ansätzen durchschaut, wenn er schreibt:

„Dies [sein schlichtes Leben] legten manche dem Manne als Knickerei aus, andere aber ließen es gelten, weil er offenbar, um die anderen zu bessern und zu bekehren, sich selbst einschränkte.“<sup>742</sup>

Plutarch erkennt zumindest die intendierte Konsequenz der Handlungen Catos. Cato hatte verstanden, dass das System nur weiter funktionieren konnte, wenn die sozialen Unterschiede auf dem materiellen Feld tatsächlich klein gehalten würden. Letztlich war ein Grund für das Ende der Republik, dass die sie moralisch verfallen gewesen sei – so zumindest der durch die Quellen der Zeit geprägte Diskurs, nach dem Einzelne sich durch die durch die veränderten Bedingungen nach den Bürgerkriegen nicht mehr im Interesse der Allgemeinheit verhielten und sich mit Ehren und Luxus überhäuferten.<sup>743</sup>

---

<sup>738</sup> Cato agr. 65-69; 79-82; 111ff.

<sup>739</sup> Plut. Cato mai. 3, 1f.; 4,4; 6; 20.

<sup>740</sup> FLAIG 1993, S. 212f.

<sup>741</sup> Plu. Cato mai. 1,4f.

<sup>742</sup> Plut. Cato mai. 5,1. (übers. v. M. Fuhrmann).

<sup>743</sup> Schon BALTRUSCH 1989 verwies darauf, vorsichtig zu sein, die Luxusgesetzgebung in nur in diesem Diskurs zusammenzufassen und damit zu begründen, S. 41ff.

Insoweit nutzten die spätrepublikanischen und frühkaiserzeitlichen Quellen Catos moralisierendes Auftreten gegen den Luxus, um ihm eine gewisse Weitsicht zu unterstellen und Handlungen gegen die Verschwendungssucht auch zu eigenen Lebzeiten als nötig zu thematisieren. Der moralische Sittenverfall wurde dadurch zumindest im Diskurs der Zeit zu einem Problem gemacht, welches das Potenzial besaß, ein System zum Sturz zu bringen und dem daher Einhalt geboten werden musste.<sup>744</sup> Es eignete sich als erzieherische Maßnahme nur ein gutes *exemplum* in der Lebensführung, um die Lebensführung nach den alten Sitten als Ideal zu propagieren. Es lassen sich zwei Eckpunkte Catos moralisierenden Vorgehens gegen den Luxus ausmachen. Zum einen wäre da seine Haltung zu Zeiten seines Konsulats zum Erhalt der *lex Oppia* und zum anderen die Einführung einer Luxussteuer während seiner Censur.<sup>745</sup> Auch wenn die *lex Oppia* abgeschafft wurde, so konnte Cato bei Livius zu einem glaubhaften Vertreter für das Gesetz werden, weil er selbst seinen eigenen Luxus beschränkte: So soll er selbst nur Kleidung getragen haben, die nicht mehr als 100 Denare gekostet hat.<sup>746</sup> Daran bemaß er dann offenbar auch die Ausgaben, die nicht unter die in seiner Censur durchgesetzte Luxussteuer fielen. Die Gesamtausstattung einer römischen Frau sollte danach 15.000 Asse (=1500 Denare) nicht übersteigen. Es mag sein, dass es als vermessen gelten muss, sich selbst als den Maßstab einer solchen Steuer zu setzen und Cato sich so die Steuer selbst sparen konnte. Aber KIENAST gibt zu bedenken, dass ein Frauenpallium bis zu 4000 Asse kosten konnte, sodass die von ihm genannte Summe dann sehr knapp bemessen war.<sup>747</sup> Cato soll also trotz seines enormen Reichtums so schlicht gelebt haben, dass er sich als Maßstab setzen konnte und als den lebenden Beweis, dass seine Lebensweise keinen Verzicht auf das Nötigste bedeutete.<sup>748</sup> Die Steuer wurde auch auf teure Sklaven erhoben, so setzte Cato die Grenze für einen

---

<sup>744</sup> So illustriert BALTRUSCH 1989, S. 51-9 zu dem moralisierenden Charakter der *lex Oppia*, der vermutlich von Cato und den späteren Chronisten geprägt wurde, da die damalige Rückkehr zum *mos maiorum* dafür gesorgt hatte, dass der zweite Punische Krieg zu Gunsten der Römer entschieden wurde (siehe S. 58f.).

<sup>745</sup> Eingeführt 215 v. Chr. beschränkte den Luxus römischer Frauen. So war es Frauen verboten, mehr als eine halbe Unze Gold zu besitzen, bunte Kleidung zu tragen und innerhalb Roms oder weniger als eine Meile mit einem bespannten Wagen zu fahren, es sei denn zu Opferzwecken. Liv. 34,1,3. Livius, der eine eigene Version der Rede wiedergibt, legt Cato als gewichtigstes Argument in den Mund, dass durch die *exaequatio* aller Frauen keine dazu angetrieben wurde, sich durch die öffentliche Präsentation der familiären Vermögensverhältnisse abzuheben.

<sup>746</sup> Plut. Cato mai. 4.

<sup>747</sup> KIENAST 1954, S. 77.

<sup>748</sup> Schon Plutarch stellt daher berechtigt die Frage, warum Cato überhaupt ein Werk zur Maximierung des eigenen Reichtums schrieb, wenn er doch offenbar so wenig zum Leben brauchte und keinen Wert darauf legte, Plut. Cato mai. 31,4f.



Arbeitssklaven auf 10.000 Asse an. Ein ein Talent teurer Sklave brachte dem Fiskus somit 180 zusätzliche Denare ein.<sup>749</sup> Der Vorteil von Catos Luxussteuer war, dass sie anders als die *lex Oppia* den Luxus nicht verbot, aber sie gab ihm einen hohen Preis. Zudem war das, was als luxuriös galt, niedrig angesetzt. So brachte die Steuer der Staatskasse Einnahmen, mit deren Hilfe Cato eine für die Allgemeinheit nötige Instandsetzung der *cloaca maxima* voranbringen konnte – sie kam also Rom umgekehrt wieder zugute.<sup>750</sup> Das Vorgehen allein gegen den Luxus führte aber nicht zu der strengen Bewertung seiner Censur. Aufgrund Catos politischem Programm mit seiner strengen Lebensführung sahen viele Männer der römischen Oberschicht ihre eigene Lebensweise gefährdet, sollte Cato nach seinen Maßstäben messen.<sup>751</sup> Diese Sorgen waren offenbar nicht unberechtigt. Cato und sein Amtskollege, L. Valerius Flaccus, schlossen insgesamt sieben Römer aus dem Senat aus, darunter war aufgrund von Missbrauch der Amtsgewalt auch der ehemaligen Konsul L. Quinctius Flaminius. Über L. Quinctius Flaminius Amtsmissbrauch bestehen mehrere in einigen Details unterschiedliche Quellenberichte. Livius sagt, er habe als Konsul, um seinem Liebhaber zu imponieren, einen Gallier bei einem Gelage selbst getötet. Livius selbst führt an, dass Valerius Antias schreibt, es habe sich um eine Geliebte gehandelt, die sehen wollte, wie jemand hingerichtet wird.<sup>752</sup> Auch bei Cicero handelt es sich um den Wunsch einer Liebhaberin und einen Schwerverbrecher, der hingerichtet wurde.<sup>753</sup> In Plutarchs Schilderung dieser Episode ist es ein ohnehin zum Tode verurteilter Verbrecher, der bei dem Gastmahl für den Liebhaber des Flaminius hingerichtet wurde. Dies geschieht in Plutarchs Version allerdings nicht durch die Hand des Flaminius selbst.<sup>754</sup> Die genauen Details des Amtsmissbrauchs brauchen an dieser Stelle nicht diskutiert zu werden, feststeht, dass es einen Missbrauch gab, und Cato diesen strafte. Flaminius und sein Bruder sollen sogar unter Tränen um eine Erklärung für den Ausstoß des einen Bruders gebeten haben. Als Cato von dem auslösenden Vorfall auf einem Gastmahl berichtete, waren die Brüder machtlos und mussten den Ausstoß akzeptieren.<sup>755</sup> Dabei zeigt sich

---

<sup>749</sup> KIENAST 1954, S. 77.

<sup>750</sup> Dion. Hal. 3,67,5 verweist auf die historische Bedeutung der Abwasserleitungen für Rom und erwähnt, dass die Zensoren sie für mehrere tausend Talente ausgebessert hätten, als sie defekt waren. Selbst stiftete Cato die Basilica Porcia, Liv. 39,44,7 und Plut. Cato mai. 9,3; KIENAST 1954, S. 78f.

<sup>751</sup> Liv. 39,41,1f.

<sup>752</sup> Liv. 38,42,5-43.

<sup>753</sup> Cic. Cato 42.

<sup>754</sup> Plut. Cato mai. 17.

<sup>755</sup> Plut. Flam. 18.

deutlich, dass Cato sich von dem symbolischen Kapital des Flamininus und seiner Familie nicht aufhalten ließ: Flamininus hatte es nicht nur zum Konsul geschafft, er war auch der Bruder des Triumphators Titus Flamininus, der seinerzeit gegen Philipp V. gesiegt hatte. Livius beschreibt die Rede die Cato zu diesem Anlass gehalten haben soll als *longe gravissima*.<sup>756</sup> Allerdings tritt hier *gravis* nicht in Bezug auf seine Person auf, sondern den Bedeutungsgrad einer seiner Reden. Cicero mystifiziert seinen Cato und dessen Handlung bei der *lectio senatus* weiter, wenn er ihm in den Mund legt, dass es ihm widerstrebte, einen ehemaligen Konsul aus dem Senat zu stoßen, es aber seine Pflicht gewesen sei.<sup>757</sup> Bemerkenswert ist an dieser Stelle auch, dass Cicero sich den Verweis nicht spart, dass T. Flamininus in der Amtsperiode vor Cato eine der Censorenstellen bekleidete. Damit hebt er Cato deutlich von einer Elite ab, die sich durch ihr symbolisches Kapital als unantastbar ansah. Wohingegen sich Cato in Bezug auf seine Lebensführung als unantastbar inszenierte und die fünf Jahre zuvor nicht gestrafte Tat des L. Flamininus dann strafen musste. Zu diesem Zweck lässt Cicero unerwähnt, dass Titus nichts von dem Amtsmissbrauch durch seinen Bruder gewusst haben soll.<sup>758</sup> Genau wie Cato mangelte es auch Cicero an eigenem symbolischen Kapital durch Herkunft. So machte sich auch Cicero Catos Strategie zu eigen, sich durch Lebensführung und ein strenges Pflichtgefühl hervorzuheben. Wie in seiner ganzen Schrift über Cato maior verrät Cicero hier mehr über seine eigene Einstellung als über Cato. Er beschreibt Cato an dieser Stelle als zwischen zwei Formen von Ehrerbietung gegenüber dem Amt und gegenüber dem Staat hin- und hergerissen. Letztlich stellte Cato die Würde des Amtes zum Wohl der Allgemeinheit durch den Ausschluss wieder her, denn einen von Lust getriebenen ehemaligen Konsul konnte niemand respektieren und dieser brachte dem Staat innerhalb Catos Gedankenkonstruktes folglich auch keinen Nutzen. Handlungen zum Wohl der Allgemeinheit sind, wie bereits herausgearbeitet, ein Merkmal der *gravitas*. An dieser Stelle lohnt ein Blick auf das von GEHRKE aufgeführte Selbstbildnis des Cato:

„Immer wieder betonte er, daß er nur aus sachlichen Gründen die Konflikte auf sich nehme, daß er sich – zusammenfassend gesagt – persönliche Feindschaften allein der *res publica* wegen zugezogen habe, daß das gemeinsame Interesse und Wohl des Staates sein politisches Verhalten leite. [...]

---

<sup>756</sup> Liv. 39,42,7.

<sup>757</sup> Cic. Cato 42.

<sup>758</sup> Plut. Flam. 18.

Doch ist nicht alles nur Fassade und Ideologie. Man kann sich gut vorstellen, daß Cato selbst daran geglaubt hat.<sup>759</sup>

Damit hatte Cato die perfekte Rechtfertigung für die soziale Zerstörung seiner politischen Konkurrenten: Orientiert am Gemeinwohl sah er sich im Vergleich mit den übrigen als den tatsächlich besten Mann in Rom an. So räumte er seine politischen Konkurrenten gezielt aus dem Weg, wie anhand der Klage gegen seinen Vorgesetzten bei Thermopylae, A. Glabrio, ersichtlich ist, die ihm dann allerdings selbst bei der Wahl 189 v. Chr. schadete. ASTIN teilt Catos Streitigkeiten mit seinen Peers in drei Kategorien ein: (1) politische Zwecke z. B. im Falle Glabrios, (2) parteiische Streitigkeiten und (3) Unrechtmäßigkeiten in der Ausführung eines Amtes.<sup>760</sup> So spiegelte besonders die letzte Kategorie seine Motivation für sein politisches Programm wider. Als Teil seiner Inszenierung achtete Cato darauf, nicht nur hart gegen seine persönlichen Feinde vorzugehen, sondern er soll während seiner Censur auch einen seiner Bekannten gestraft haben, weil dieser unbefugt Wasserleitungen angezapft haben sollte.<sup>761</sup> So wird auch in Bezug auf seine Ausführung des Amtes das Bild eines strengen, unbequemen, aber pflichtbewussten Mannes gezeichnet, der aufgrund seiner eigenen inszenierten Lebensführung glaubhaft blieb, wenn er andere strafte. Ein ähnliches Vorgehen griff später auch sein bereits erwähnter Urenkel Cato minor auf, der immerhin auf ein wenig symbolisches Kapital aufgrund seiner Abstammung von Cato maior zurückgreifen konnte. Dieses Kapital wusste er zu nutzen, indem er die strenge Lebensweise seines Urgroßvaters adaptierte. Für Horaz stellt Cato minor ein Vorbild dar, so beschreibt er seine Manieren als rau, seine Blicke finster. Weiter soll er barfuß gegangen sein und seine Toga *exigua* (knappes Maß) getragen haben.<sup>762</sup>

Auch wenn die Quellen eine Feindschaft zwischen den Scipionen und Cato nahelegen, so geben sie keine Auskunft über deren genauen Ursprung.<sup>763</sup> Außer einem Vorfalls im Jahr 204 v. Chr. bei dem großzügige Zahlungen des Africanus an die Soldaten geflossen

---

<sup>759</sup> GEHRKE 2000, S. 152.

<sup>760</sup> ASTIN 1978, S. 63.

<sup>761</sup> Liv. 39,44,7; Plut. Cato mai. 9,3; Cato frg. T217-223 besonders T218, wenn Cato darauf verweist, dass es nötig war, seinen Bekannten zu strafen.

<sup>762</sup> Hor. epod. 1,19,12-15. Im Kontext geht es um das Nachahmen verschiedener Handlungen, was Horaz gleichermaßen wütend macht als es ihn belustigt. Auch VOUT 1996 attestiert dem jüngeren Cato auf dieser Grundlage *gravitas*, S. 215. Weitere Quellenstellen, die den jüngeren Cato explizit als einen *vir gravis* beschreiben: Cic. Sest. 60; Cic. off. 1,112; zu Catos Stil sich zu kleiden, siehe die Kapitel 4.2, 5.1.1 und 5.1.4b dieser Arbeit.

<sup>763</sup> Nep. Cato 1,3; Plut. Cato mai. 11,1; 15,6; Plut. Flam. 18,2; Liv. 38,54,1. Plin. nat. preaf. 30.

sein sollen, deren Einfachheit hätte in Catos Weltbild darunter leiden können.<sup>764</sup> Auch hier stützte sich Cato dann wieder auf Aspekte der sittlichen Lebensführung der Soldaten, die durch Scipios Zahlungen gefährdet wurden. Cato scheint auch aufgrund der ihm nachgesagten Feindschaft mit Scipio mit der Klage der Petillii namentlich gegen L. Scipio in Verbindung gebracht zu werden.<sup>765</sup> Ein offener und erfolgreicher Schlag Catos gegen die Scipionen hingegen war es, dass er bei der *recognitio equitum* seiner Censur Lucius Scipio das Ritterpferd abnahm.<sup>766</sup> Ein Ritterpferd konnte man aus verschiedenen Gründen verlieren, zum Beispiel weil es nicht ausreichend gepflegt wurde, weil der Besitzer sich als unwürdig erwiesen hatte oder aber weil der Besitzer selbst physisch nicht mehr in der Lage war, das Tier zu führen. Der Verlust des Pferdes durch physische Untauglichkeit wurde nicht als Schande angesehen.<sup>767</sup> ASTIN diskutiert, dass Aurelius Victor zwar erwähnt, Scipio habe sein Pferd in Schande verloren, aber an selber Stelle auch die physische Untauglichkeit des Scipio erwähnt. Aus der Tatsache, dass Scipio nicht aus dem Senat verstoßen wurde, zieht ASTIN den Schluss, dass Scipio sein Pferd wahrscheinlich einzig aufgrund physischer Untauglichkeit abgeben musste.<sup>768</sup> An anderer Stelle schreibt ASTIN weiter, dass man anhand Catos *recognitio equitum* dessen utilitaristische Einstellung sehr gut erkennen kann, da er die Musterung in ihrer historischen Rolle als Bestandsaufnahme der Wehrfähigkeit durchführte und so denen das Pferd nahm, die körperlich untauglich und damit nutzlos für den Wehrdienst waren.<sup>769</sup> Zudem lässt ein Redefragment Catos vermuten, dass es unter Cato durchaus mit Schande verbunden war, ein Pferd aufgrund körperlicher Untauglichkeit zu verlieren<sup>770</sup> – vermutlich, da man Übergewicht mit übermäßigem Genuss und Ausschweifungen in Verbindung brachte. So lässt Plutarch seinen Cato auch einen sehr übergewichtigen Mitbürger fragen, wie ein solcher Körper dem Staate nütze.<sup>771</sup>

Auch wenn Cato in den Quellen nie direkt als ein *vir gravis* beschrieben wird<sup>772</sup> und das insgesamt gezeichnete Quellenbild fragwürdig ist, so bildet die (Selbst-)Stilisierung und

---

<sup>764</sup> Plut. Cato mai. 3,5.

<sup>765</sup> Liv. 38,54,1; Plut. Cato mai. 15,1f.; ausführliche Diskussionen zur Klage der Petillii und Catos Einfluss darauf bei: KIENAST 1954, S. 65ff.; ASTIN 1978, S. 70f.

<sup>766</sup> Plut. Cato mai. 18; Liv. 39,44,1.

<sup>767</sup> MOMMSEN, STR II, S. 399f.; Gell. 4,12,2f.; 6,22,1f. (Anm. 12 bei ASTIN 1978, S. 81).

<sup>768</sup> Vir. ill. 53,2; ASTIN 1978 S. 81, Anm. 13f.

<sup>769</sup> ASTIN 1978, S. 89.

<sup>770</sup> Cato frg. T196 (= Gell. 6,22,1ff.).

<sup>771</sup> Plut. Cato mai. 9,6.

<sup>772</sup> Cic. rep. 2,1; Liv. 24,5,6.

-idealisierung Catos doch sehr gut die normativen gesellschaftlichen Wünsche sittlichen Verhaltens der traditionell gewünschten römischen Lebensumstände von Ciceros Bild der *gravitas* ab. In der idealisierten Figur des Cato begegnet man mit den frei wiedergegebenen Worten GEHRKES einem „Mann der Tat“, dessen *auctoritas* – so Plinius – nicht auf seinem Triumph oder seiner Censur basierte, sondern auf seiner eigenen Persönlichkeit.<sup>773</sup> Und diese innere Haltung dieser idealisierten Gestalt, konsequent den eigenen Erwartungen entsprechend zu leben, trotz aller Ehren die eigenen Sitten nicht zu ändern<sup>774</sup>, das Wohl des Staates stets im Sinn zu haben – auch wenn es persönliche Einschränkungen bedeutete – das ist *gravitas* in puncto Lebensführung beziehungsweise Praxis. Die didaktische Komponente ist dabei auszuklammern, da die *gravitas* selbst nicht den Anspruch stellte, erzieherisch Einfluss auf andere zu nehmen. Die Figur Cato wurde zwar zu einem Instrument dieses Anspruchs, aber die ihm unterstellte *gravitas* hat damit nur insofern zu tun, als es einen *vir gravis* voraussetzte, um konsequent die alten Sitten zu berücksichtigen und nach ihnen zu leben. Zudem spielte auch Cato in seiner Selbstinszenierung dieses Verhaltensideals mit dem Diskurs über den Sittenverfall seiner Zeit und mit den Distinktionsmöglichkeiten, die er in der fehlenden Moral in der Lebenspraxis bei seinen Zeitgenossen feststellen konnte. Natürlich lassen sich bei einer so idealisierten Figur auch Ambivalenzen in der Überlieferung finden, jedoch handelte es sich im Fall Catos nie um Regelverstöße, bei denen er aus dem sozialakzeptierten Rahmen gefallen wäre. Er bewegte sich zumindest in den Berichten immer innerhalb des Möglichen und schadete weder dem Staat (im Gegenteil!), noch verstieß er gegen die eigenen und allgemeinen Prinzipien. Natürlich gilt auch bei diesen Verstößen im Sinn zu behalten, zu welchem Zweck die Überlieferungen dienten. Kleine Grenzübertritte und Ambivalenzen lassen Cato menschlich wirken, echte Verstöße hätten nicht zu der idealisierten ernsthaften Figur im Sinne der *gravitas* gepasst, die nötig war, um an das gewünschte einfache und sittliche Leben nach den *mores* zu erinnern.

---

<sup>773</sup> GEHRKE 2000, S. 147; Plin. nat. 29,13: „[...] quod clarissime intellegi potest ex M. Catone, cuius auctoritati triumphus atque censura minimum conferunt, tanto plus in ipso est.“

<sup>774</sup> Eingangs zitiert: Cato frg. T211.

## 6.2 Jovialität: Den richtigen Ton treffen

„Und beim Herkules, all dies, was ich hier über witzige Bemerkungen vortrage, ist eine Würze für öffentliche Verhandlungen auf dem Forum und ebenso für alle Gespräche. Denn ein Satz, der bei Cato steht – er hat viele Sinnsprüche wiedergegeben, von denen ich mehrere als Beispiele anführe –, erscheint mir sehr klug: Gaius Publicius, schreibt er, habe wiederholt gesagt, Publius Mummius sei ein Mann für jede Zeit. So verhält es sich tatsächlich: Es gibt keine Zeit im Leben, in der liebenswürdiger und freundlicher Witz nicht angebracht wäre.“<sup>775</sup>

Der Begriff *iovialis* (zu Iuppiter gehörig), von dem sich der moderne Begriff ‚Jovialität‘ herleitet, findet – wie Martin JEHNE festgestellt hat – seine erste Verwendung erst spät in der Kaiserzeit. Die ersten Quellenbelege, die JEHNE anführen kann, stammen aus dem vierten Jahrhundert n. Chr. und der christlichen Literatur.<sup>776</sup> JEHNE möchte den modernen Begriff zur Beschreibung des Gefälles zwischen Kommunikationspartnern in der Republik verwenden, da es den in den republikanischen und kaiserzeitlichen Quellen belegten Ausdrücken *comitias* und *civilitas* an der „nötigen Schärfe“ fehle, um „die soziale Ungleichheit als Spezifikum jovialitätsgeprägter Kommunikationsbeziehungen“ auszudrücken.<sup>777</sup> JEHNES Definition ist sowohl für die Republik als auch die Kaiserzeit treffend:

„Damit [gemeint ist die Jovialität, d. Verf.] wird eine Form des Umgangs zwischen sozial Ungleichen bezeichnet, bei der der Mächtigere darauf verzichtet, seine Dominanz auszuspielen, und sich stattdessen so gibt, als befände er sich auf der gleichen Stufe wie sein Gegenüber. Dabei wissen beide Seiten um die soziale Asymmetrie in der Beziehung. Die Wirkung von Jovialität besteht nicht darin, dieses Wissen generell aufzuheben, sondern darin, die aktuelle Präsenz dieses Wissens in der jeweiligen konkreten Situation zu vermindern.“<sup>778</sup>

Geht es um das Sprechen, so taucht *gravitas/gravis* neben der Beschreibung der Tontiefe<sup>779</sup> auch auf, wenn es um die Praxis besonders eines Orators geht. Zunächst kann *gravitas* und auch *gravis* in Bezug auf einen Redner die Art und Weise bezeichnen, wie mit dem Publikum gesprochen werden sollte – besonders wichtig schienen dabei

---

<sup>775</sup> Cic. de orat. 2,271: „*Et hercule omnia haec, quae a me de facetiis disputantur, non maiora forensium actionum quam omnium sermonum condimenta sunt. Nam quod apud Catonem est, qui multa rettulit, ex quibus a me exempli causa complura ponuntur, per mihi scitum videtur C. Publicium solitum esse dicere P. Mummius cuiusvis temporis hominem esse. Sic prefecto se res habet, nullum ut sit vitae tempus, in quo non deceat leporem humanitatemque versari.*“ (übers. v. T. Nüßlein).

<sup>776</sup> M. JEHNE, Jovialität und Freiheit. Zur Institutionalität der Beziehung zwischen Ober- und Unterschichten in der römischen Republik, in: B. LINKE - M. STEMLER (Hgg.), *Mos maiorum*. Untersuchungen zu den Formen der Identitätsstiftung und Stabilisierung in der römischen Republik, Stuttgart 2000b, S. 214f. mit Anm. 32 für die Quellenbelege und die von JEHNE als fehlerhafte Nennung erkannte Erwähnung bei Apuleius im *Georgos*: „*Arnob. adv. nat. 3,40; 43; 5,10; 21; 7,21; Mart. Cap. 1,28; 35; 39f.; 42; 94; 2,196; 208; 4,424; 6,582; 8,806; 9,892; 901; Marcob. Sat. 5,16,10; somn. Scip. 1,19,25; Boethius inst. mus. 1,27*“ (aufgeführt nach JEHNE).

<sup>777</sup> JEHNE 2002b S. 215.

<sup>778</sup> JEHNE 2002b S. 214.

<sup>779</sup> Cic. de orat. 3,216; 227; div. 1,80; nat. 2,146; Quint. inst. 5,10,125; 11,3,64.

Menschlichkeit (*humanitas*) und *gravitas* im Sinne des Ernstes oder der Würde zu sein.<sup>780</sup> Ebenso wird an anderer Stelle die Verbindung zur Bescheidenheit (*modestia*) genannt, die umso mehr beeindruckte, wenn es sich um einen jungen Mann handelte.<sup>781</sup> In puncto Alter spielte es auch eine Rolle, welcher Redestil durch den Orator gewählt wurde. So hält Cicero fest, dass Hortensius aufgrund seiner Wahl der asianischer Redestile nur in jungen Jahren als ein erfolgreicher Redner gelten konnte, da es diesem Stil aufgrund seiner Beschaffenheit im Alter an der entsprechenden *gravitas* mangelte, wohingegen dieser ungeschliffenere und leidenschaftlichere Stil sehr gut zu jungen Menschen passen würde, auch wenn es den Sätzen bei einer der asianischen Stilvarianten an *gravitas* fehlte.<sup>782</sup> Dies greift aber auch den Punkt auf, dass ein junger Mann noch einen etwas weiteren Spielraum hatte, während ein älterer Mann das Wissen um die richtige dem Alter angemessene Ausdrucksweise verinnerlicht haben sollte. Es ist an dieser Stelle festzuhalten, dass Cicero in Bezug auf die *gravitas* und Redner Idealtypen konstruierte, die er aus seinen Vorstellungen ableitete, um den Römern die Sittenlosigkeit und Abkehr von den Traditionen der Vorfahren vorzuhalten. Hinzukommt, dass Cicero mit *de oratore*, *de legibus* und *de republica* bewusst „einen Gegenentwurf zur politischen Realität seiner Zeit“ schrieb.<sup>783</sup> Auch Quintilian verweist auf die Wichtigkeit der adressatengerechten Ansprache und das Wissen, dass man zum Beispiel vor dem Senat, dem *gravitas* inne war, anders sprechen musste als vor einer Volksversammlung oder einfacheren Männern.<sup>784</sup> An dieser Stelle bezieht sich die *gravitas* allerdings nicht auf den Vorgang des Sprechens, sondern auf den Adressaten und der Angleichung des Stils für ein bestimmtes Publikum. Aber dieses Wissen um die angemessene Vortragsart fällt ebenfalls unter den Habitus eines in Rom politisch erfolgreichen Mannes und damit die intellektuelle Ebene der *gravitas* – anders: das tatsächliche verinnerlichte gesellschaftliche Wissen und entsprechendes würdevolles Verhalten. Zu den unterschiedlichen Redestilen dürfen auch die topographischen Gegebenheiten nicht außer Acht gelassen werden: So beschreibt Cicero beispielsweise C. Licinius Crassus' Rede als „marktschreierisch“ (*vendibile*), weil er sich in seinem

---

<sup>780</sup> Cic. leg. 3,1; de orat. 2,270f.

<sup>781</sup> Cic. off. 2,48.

<sup>782</sup> Cic. Brut. 325ff.

<sup>783</sup> BRINGMANN 2014, S. 145.

<sup>784</sup> Quint. 11,1,45: „*Quis vero nesciat quanto aliud dicendi genus poscat gravitas senatoria, aliud aura popularis? cum etiam singulis iudicantibus non idem apud gravis viros quod leviores, non idem apud eruditum quod militarem ac rusticum deceat, sitque nonnumquam summittenda et contrahenda oratio, ne iudex eam vel intellegere vel capere non possit.*“

Volkstribunat 145 v. Chr. als erster Redner dem Forum auf der Rostra zugewandt haben soll – anstatt wie bis dato üblich dem *comitium*.<sup>785</sup> Dennoch: Durch die Zuwendung zum Forum konnten deutlich mehr wahlberechtigte Römer gleichzeitig angesprochen werden als es auf dem engeren Raum des *comitium* möglich war, und diese Art war seither zumindest im Habitus der Popularen verankert. An dieser Stelle erkennt man besonders, dass der Unterschied zwischen *populares* und *optimates* vor allem in der Art und Weise lag, auf die sie Politik betrieben beziehungsweise die Masse ansprachen. Anthony CORBEILL widmet der rednerischen Topographie ebenfalls einen Abschnitt innerhalb seiner Studie zu den Gesten im alten Rom und beschreibt, dass es für die Redner eine Herausforderung war, mit ihrer Stimme und Gestik alle zu erreichen. Er kommt aber zu dem Schluss, dass besonders die Redner der Elite (damit meint er die Optimaten) einen so großen Wert auf das Evozieren von *gravitas* und *constantia* legten, dass sie auf die an anderer Stelle bereits thematisierten dezenten Gesten achteten und diesen Punkt auch nicht änderten, ungeachtet dessen, ob sie vor dem kleineren Senat, wo auch dezente Gesten sichtbar waren, oder der größeren Volksversammlung sprachen.<sup>786</sup> Um die entsprechende *gravitas* zu vermitteln, gehörte es aber dazu, die adressatengerechte Ansprache zu verwenden und die Inhalte mit entsprechend gewichtigen Worten zu transportieren.<sup>787</sup> Dahinter musste allerdings auch das entsprechende Gedankenkonstrukt liegen, ebenso musste das physische Auftreten das richtige Mindset im Sinne der *gravitas* vermitteln.<sup>788</sup> Cicero schreibt, dass Lucius Cotta beispielsweise versuchte, durch eine rohe (*agrestis*) und bäurische (*rustica*) Stimme die entsprechende altertümliche (*prisca*) Sprechweise und damit auch ein Auftreten im Sinne der *gravitas* zu erreichen.<sup>789</sup> Auch wenn *agrestis* und *rustica* offenbar nicht das Mittel waren, um *gravitas* hervorzurufen, lässt sich aus dieser Stelle ableiten, dass es offenbar ein gewisses Maß an Altertümlichkeit erforderte, besonders da *gravitas* häufig in Verbindung mit *prisca* erscheint.<sup>790</sup> Es ist vermutlich nicht abwegig, auch unter

<sup>785</sup> Cic. Lael. 96; Varro. rust. 1,2,9 nennt Crassus ebenfalls als Ersten, der sich als Redner dem Forum zuwandte; Plut. C. Gracchus 5,3 nennt Gaius Gracchus.

<sup>786</sup> Vgl. CORBEILL 2004, S. 126-33; dort auch zu den symbolischen Unterschieden der Position: Im Senat schauen die Zuhörer auf den Redner herab, während sie auf dem *comitium* oder Forum zu ihm aufschauen, er also im Umkehrschluss auf die Masse herabblickt.

<sup>787</sup> Bezeichnung der Sprache mit *gravitas* oder *gravis*: Cic. Part. 19; 54f.; Brut. 35.

<sup>788</sup> Wie dieses aussah besonders Kapitel 4.1.2 dieser Arbeit.

<sup>789</sup> Cic. de orat. 3,42: „*Est autem vitium, quod nonnulli de industria consecantur: rustica vox et agrestis quosdam delectat, quo magis antiquitatem, si ita sonet, eorum sermo retinere videatur; ut tuus, Catule, sodalis L. Cotta gaudere mihi videtur gravitate linguae sonoque vocis agresti, et illud, quod loquitur, priscum visum iri putat, si plane fuerit rusticum.*“

<sup>790</sup> Siehe auch Kapitel 3.1 dieser Arbeit mit Vell. 2,49,3; 2,78,3; 2,86,2; 2,116,3; Tac. hist. 1,83.



Rückberufung auf die Erwähnung der rohen Stimme und des Rustikalen an einen Cato maior und seine Reden zu denken, den Cicero bewundert hat und der sich zu einem Idealbild der altertümlichen *gravitas* stilisieren ließ. Aus der Analyse der Rede zur Erhaltung der *lex Oppia* im vorigen Kapitel dürfte Catos Ausdruck und die Nachdrücklichkeit, mit der er für oder gegen einen Gegenstand argumentieren konnte, exemplarisch deutlich geworden sein. Besonders der Nachdruck ist ein weiterer Punkt der häufig in Zusammenhang mit der *gravitas* in den Quellen erwähnt wird – hier bezeichnet die *gravitas* dann den entsprechenden Nachdruck (auch auf der performativen Ebene), durch den das Publikum bewegt wurde.<sup>791</sup>

Die eigentliche Essenz in Bezug auf die durch Martin JEHNE definierte Jovialität und ihre Verbindung mit der *gravitas* ist aber das Scherzen und das richtige Timing. Joviales Verhalten war so wichtig, weil es die Distanz zwischen Herrschenden und Beherrschten zumindest symbolisch aufhob.<sup>792</sup> Zudem war es fester Kanon bei Reden vor dem Volk, dass die „theoretische Entscheidungshoheit des Volkes verbal anzuerkennen und nicht grob zu verletzen war“.<sup>793</sup> Wer sich um ein Amt bewarb, musste beweisen, dass er in der Lage war, sich gegenüber dem Volk nach diesen Regeln verhalten zu können, da das eigene Verhalten stellvertretend für die ganze Gruppe des Senats stehen würde.<sup>794</sup> Am Beispiel des Konsulartribunen M. Postumius Regillensis, der seine Soldaten nach der erfolgreichen Einnahme von Bola bei der Beuteaufteilung belogen hatte und ihnen nach einem Disput mit dem Volkstribunen M. Sextius vor der Volksversammlung auch noch offen drohte, exerziert JEHNE die Hauptpunkte, die das Volk aufregten.<sup>795</sup> Sein großer Fehler war es, sich nicht jovial verhalten zu haben: Er hielt nicht nur ein Versprechen nicht ein, sondern drohte danach auch offensiv. JEHNE betont dabei, dass normalerweise der Wahlkampf auch dazu diente, um unter den Senatoren herauszufinden, ob Kandidaten den geforderten jovialen Umgang mit anderen umsetzen konnten.<sup>796</sup> Postumius agierte allerdings während dieses Verstoßes schon als ein Amtsträger, das heißt: Sein schlechtes Benehmen schadete der ganzen Gruppe Herrschender. Für den Senat war nicht das, was er tat, ein Problem, sondern wie er es tat.<sup>797</sup> Postumius machte

---

<sup>791</sup> Cic. Brut. 88f.; 93; 221f.; inv. 1,25; 27; off. 2,66; de orat. 2,212; Quint. inst. 11,3,184.

<sup>792</sup> JEHNE 2000b, S. 215f., 220f.

<sup>793</sup> JEHNE 2000b, S. 228; Vgl. zur Gemeinsamkeitssymbolik ebd. S. 220.

<sup>794</sup> JEHNE 2002b, S. 211ff., 217ff.

<sup>795</sup> Liv. 4,49,8 - 50,8; eine etwas andere Bewertung der Episode bei Val. Max. 9,8,3.

<sup>796</sup> JEHNE 2000b, S. 217ff.

<sup>797</sup> JEHNE 2000b, S. 217ff.

durch seinen Verzicht auf die üblichen Gepflogenheiten, in seiner Rede auf die *libertas* des römischen Volkes zu verweisen, ganz unverhohlen deutlich, dass die Autorität des Volkes (für ihn) eine Illusion sei. Man konnte sich als Amtsträger natürlich durchaus dem Volk entgegenstellen, aber nur wenn man dabei auch gewisse ungeschriebene allgemein akzeptierte Regeln einhielt, die die Grenzen der Jovialität nicht überschritten und das auch für die *gravitas* typische Interesse am Wohl des Gemeinwesens in den Mittelpunkt stellten.<sup>798</sup>

Ganz besonders in Bezug auf das Scherzen und das richtige Timing kommt die *gravitas* des Öfteren bei Cicero vor – auch da Ciceros Schriften über die Redekunst so gut erhalten sind und das Bild von der römischen Rhetorik bis heute prägen, soll sich im Folgenden besonders auf Ciceros *de oratore* konzentriert werden. Scherze oder auch Witz (treffender das Englische *wit*) markieren – wie Anthony CORBEILL herausgearbeitet hat – auch immer (soziale) Unterschiede und konnten in Rom zur politischen Exklusion benutzt werden.<sup>799</sup> Zwar betrachtet CORBEILL auch Beispiele aus anderen gesellschaftlichen Feldern, um herauszufinden, was als witzig galt, jedoch fokussiert er sich in erster Linie auf konkurrierende Beziehungen im politischen Feld und/oder vor Gericht, sodass meistens Personen miteinander interagierten, die zumindest einen ähnlichen sozialen Hintergrund aufweisen konnten. In Bezug auf die Jovialität, durch die die Hierarchien symbolisch aufgehoben und auffällige Unterschiede nicht kenntlich gemacht werden sollten, galt es, eine sehr feine Linie der Angemessenheit nicht zu überschreiten. CORBEILL hat seine Arbeit über den politischen Humor in Kategorien dessen, was Römer als witzig erachteten, unterteilt: Körper, *nomina/cognomina*, moralische Erscheinung in Bezug auf die eigene Sprache, moralische Erscheinung in Bezug auf effeminiertes Verhalten.<sup>800</sup> Im politischen Kontext boten sich gezielte Witze zur Diskreditierung einzelner Personen in diesen Kategorien natürlich besonders an, um die Ernsthaftigkeit und Charakter eines Konkurrenten zu beschädigen.<sup>801</sup> An dieser Stelle passt auch der Einschub einer auf den Körper bezogenen Invektive in Verbindung mit der *gravitas* eines Zeugen: In seiner Rede *pro Caecina* sprach Cicero dem Zeugen der Gegenseite, P. Caesennius, die Ernsthaftigkeit eines Zeugen im Sinne eines *testis gravis* mit einem bösen Witz mit der doppelten

---

<sup>798</sup> Vgl. JEHNE 2000b, S. 218 mit dem Beispiel des Scipio Nasica: Val. Max. 3,7,3.

<sup>799</sup> CORBEILL 1996, S. 6.

<sup>800</sup> Siehe dazu auch den Aufbau von CORBEILLS 1996 Arbeit, den er auch auf S. 8 skizziert.

<sup>801</sup> CORBEILL 1996, S. 4.

Bedeutung von *gravis* ab, da *gravis* auch und häufiger im Sinne von *pondus* verwendet wurde. Caesennius ist – so Cicero – nur aufgrund seines Körpergewichts ein *testis gravis* nicht aufgrund seiner *auctoritas*.<sup>802</sup>

Die angesprochenen Kategorien decken sich mit allem, was für die *gravitas* von Nöten war, sodass die Opfer solcher Attacken in einer im politischen Kontext nicht unerheblichen Komponente getroffen wurden. Cicero fasst in seiner Schrift *de oratore* zusammen, was – seiner Ansicht nach – als witzig galt und durch welchen Witz ein römischer Mann seine Würde und *gravitas* im Sinne von Glaubwürdigkeit/Ernsthaftigkeit nicht einbüßte. So sollte man auf jegliche Scherze verzichten, die keinem Zweck dienten und einfache Albereien waren. Die höchste Form des Scherzens fand sich dagegen in schlagfertigen Reaktionen auf Angriffe.<sup>803</sup> Wenn ein *vir gravis* also den richtigen Scherz machte, war dieser aufgrund des unerwarteten Moments bei so einem strengen Mann sogar witziger und besaß das Potenzial, sein Ansehen zu erhöhen.<sup>804</sup> Wie wichtig die *gravitas* in Zusammenhang mit den Scherzen war, lässt sich daran erkennen, dass Cicero innerhalb dieses Exkurses 15-mal das Wort verwendet, davon sind 14 Nennungen im Sinne der Tugend, beziehungsweise bezeichnen auf der erweiterten Bedeutungsebene die Ernsthaftigkeit zum inhaltlichen Gehalt des Gesagten.<sup>805</sup> Mit dieser erweiterten Bedeutungsebene der Ernsthaftigkeit auf der inhaltlichen Ebene ist gemeint, dass der Inhalt des gesprochen Wortes ebenfalls mit *gravis* bewertet werden kann. Es geht dann um den reinen Gehalt der Aussage, die als gewichtig angesehen wurde. In diesem Kontext verweist Cicero darauf, dass jedem Scherz auch ein wenig Ernst (dann mit *graviora* umschrieben) innewohnte.<sup>806</sup> Um aber *gravitas* und Scherzen in Einklang zu bringen, gab es verschiedene Punkte, die beachtet werden sollten. So setzt Cicero das Scherzen in *de officiis* in einen starken Kontrast zu den ernsthaften Tätigkeiten (*studia graviora*). Natürlich durfte man sich an Scherzen erfreuen, aber erst nachdem die Pflicht erfüllt war und auch nur an geistreichen und freundlich-witzigen Dingen (*ingenuum et facetum*), nicht an Lächerlichen.<sup>807</sup> Auch ein ernsthafter Redner durfte scherzen, allerdings mit Maß und nicht bloß um des

---

<sup>802</sup> Cic. Caec. 27: „*P. Caesennius, auctor fundi, non tam auctoritate gravi quam corpore [...].*“

<sup>803</sup> Cic. de orat. 2,216-290; explizit: 2,229.

<sup>804</sup> Cic. de orat. 2,289 - allerdings hier *severus*.

<sup>805</sup> Cic. de orat. 2,225; 227-30 (viermal); 247-50 (siebenmal, davon 2,249 dreimal die erweiterte Bedeutungsebene); 2,262; 2,270 – aus der Zählung genommen werden muss die Erwähnung in 2,268, da sich *gravis* dort auf die Schwere des Krieges bezieht.

<sup>806</sup> Cic. de orat. 2,249; siehe vorige Anmerkung.

<sup>807</sup> Cic. off. 1,103.

Gelächters willen. Das Schmähnen eines politischen Gegners und ihn so zum ‚Opfer‘ des Gelächters zu machen, war eine beliebte rhetorische Methode, die in Rom zur politischen Argumentation gehörte. Es galt die Zuhörerschaft so für sich zu gewinnen und das deviante, nicht zu den gesellschaftlich akzeptierten Normen passende Verhalten eines Dritten so herauszustellen, dass er exkludiert wurde.<sup>808</sup> Solche ‚witzigen‘ Spitzen passten aber nur begründet im richtigen Moment; scherzhafte, aber grundlose Verletzungen von Personen wurden negativ und als Possenreißerei (*scurra*) aufgenommen. So führt Cicero beispielsweise Appius an, der zu einem einäugigen Freund sagte: „Ich werde bei dir speisen, ich sehe nämlich, dass noch für eins Platz ist.“<sup>809</sup> Spitzen, die im richtigen Kontext also der öffentlichen Schmähung eines Gegners auf körperliche Missbildungen abzielten, waren nicht ungewöhnlich und dienten dazu, ihn als untauglich für seine Rolle in der Gesellschaft darzustellen oder seine Missbildungen als Zeichen für seinen schlechten Charakter hervorzuheben.<sup>810</sup> Im Fall des Appius hat dieser aber grundlos nur um des Lachens willen die Chance genutzt, seinen Freund zu beleidigen.

Weiter war es also wichtig, den richtigen Zeitpunkt und Anlass für einen Witz zu finden. Der gewöhnliche römische Bürger hörte oft stundenlang in den öffentlichen Versammlungen (*contiones*) zu. JEHNE hat in einem späteren Beitrag herausgearbeitet, dass das gewöhnliche Volk keine persönlichen/materiellen Gewinne daraus schlug, an den langen Versammlungen teilzunehmen, jedoch konnten die Teilnehmer sich so als Römer identifizieren, Oratoren hatten ihre *libertas* anzuerkennen und ihnen in ihren Reden die nötige Entscheidungsfähigkeit zuzugestehen, sodass sie sich als Inhaber einer kollektiven *auctoritas* fühlen konnten, obwohl der normale römische Bürger außerhalb der Elite keinesfalls *auctoritas* innehatte.<sup>811</sup> So stiftete diese Form der Kommunikation auf allen Ebenen Identität und stärkte den Gemeinschaftssinn, in dem sich jeder Akteur als unverzichtbarer Teil mit einer festen Rolle innerhalb der *res publica* fühlen konnte. Allerdings durfte das Volk auch erwarten, durch die Reden nicht nur moralisch geprägt

---

<sup>808</sup> Vgl. zu Charakterschmähungen besonders: CORBEILL 1996, S. 4-13; A. CORBEILL 2002a, S. 197-217.

<sup>809</sup> Cic. de orat. 2,247.

<sup>810</sup> CORBEILL 1996, S. 14-56; CORBEILL 2000a, S. 200f.; 205; 207f.; ebenso der gesamte Komplex 4.1 dieser Arbeit.

<sup>811</sup> M. JEHNE, Feeding the *Plebs* with Words: The Significance of Senatorial Public Oratory in the Small World of Roman Politics, in: C. STEEL - H. VAN DER BLOM (Hgg.), Community and Communication. Oratory and Politics in Republican Rome, Oxford 2013, S. 49-62 insbesondere auf S. 59f.

und erzogen, sondern auch unterhalten zu werden; dazu boten sich Scherze besonders an, wenn sie mit Maß angewendet wurden.<sup>812</sup>

Neben dem richtigen Moment und Maß, galt es aber auch eine angemessene Art des Witzes zu verwenden. Cicero führt in *de oratore* verschiedene Arten des Witzes inklusive Beispielen an, die von unwürdigen Nachahmungen, der nicht erstrebenswerten Possenreißerei bis über die beliebte Verwendungen von intelligenten Doppeldeutigkeiten zu seiner Ansicht nach feinsten Form des Witzes, der Ironie (*εἰρωνεία*), gehen.<sup>813</sup> In Zusammenhang mit dieser wird auch besonders die *gravitas* hervorgehoben da „es eine sehr geschmackvolle Art“ des Witzes ist, „sie scharfen Witz mit Würde“ verbindet „und sich für rednerische Vorträge ebenso wie ganz besonders für geistreiche Gespräche“ eignet.<sup>814</sup> Sokrates, der bei Valerius Maximus ebenfalls für die *gravitas* steht, wird in diesem Kontext als Paradebeispiel der *εἰρωνεία* genannt, ebenso wie Scipio Aemilianus – weiter wird die *gravitas* im Zusammenhang mit Witzen explizit von Cicero auch für die von ihm verehrten Redner L. Licinius Crassus und Antonius erwähnt:

„Mit Antonius stellten die einen Lucius Crassus gleich, andere zogen ihn sogar vor. Über eines aber waren sich gewiß alle einig: niemand, der einen von ihnen zum Anwalt gewann, hatte es nötig, noch nach irgendeinem anderen Talent Ausschau zu halten. Und was mich selbst betrifft: obschon ich dem Antonius soviel zugestehe, wie ich es eben gesagt habe, so finde ich doch, daß es nichts Vollkommeneres geben konnte als Crassus. Hohe Würde war ihm zu eigen, mit Würde verbunden aber auch Charme und geistreicher Witz, jedoch nach Art eines Redners, nicht eines Possenreißers. Sein Latein war präzise und sorgfältig gewählt, aber ohne Affektiertheit. Die Klarheit seiner Darlegungen war bewundernswert.“<sup>815</sup>

Diese Stelle zeigt noch einmal eindrücklich, dass sich *gravitas* und Scherze nicht ausschlossen, sofern man innerhalb eines angemessenen und akzeptierten Rahmens blieb und in der Lage war, nach JEHNES Definition jovial zu sprechen und zu scherzen – also geistreich, liebenswürdig und nicht grundlos beleidigend und lächerlich. Richtig eingesetzt war es aber auch möglich, einen Gegner, der *gravitas* besaß durch einen Scherz so zu treffen und ihm dadurch die Ernsthaftigkeit zu nehmen, wie Cicero im

---

<sup>812</sup> Vgl. J. MAY, *Ciceronian Oratory in Context*, in: ders. (Hg.), *Brill's Companion to Cicero. Oratory and Rhetoric*, Leiden 2002, S. 57, 59f.

<sup>813</sup> Cic. *de orat.* 2,253-289; im vorherigen 2,250ff. schließt Cicero die Nachahmung und das Grimassenschneiden, sowie derbes Gerede als passende Möglichkeiten Lachen zu generieren als unwürdig aus (im Falle der Nachahmung lässt er den Spielraum der vorsichtigen Anwendung).

<sup>814</sup> Cic. *de orat.* 2,270: „*Genus est perelegans et cum gravitate salsum cumque oratorii dictionibus tum urbanis sermonibus accommodatum.*“ (frei wiedergegeben nach der Übersetzung v. T. Nüßlein).

<sup>815</sup> Crassus und Antonius: Cic. *Brut.* 143: „*Equidem quamquam Antonio tantum tribuo, quantum supra dixi, tamen Crasso nihil statuo fieri potuisse perfectius: erat summa gravitas, erat cum gravitate iunctus facetiarum et urbanitatis oratorius, non scurrilis lepos; Latine loquendi accurata et sine molestia diligens elegantia; in disserendo mira explicatio; cum de iure civili, cum de aequo et bono disputaretur, argumentorum et similitudinum copia.*“ (übers. v. T. Nüßlein).

Falle des Domitius<sup>816</sup> und Crassus berichtet. Domitius soll ebenso *gravitas* besessen haben wie Crassus, sodass es für Crassus die beste Möglichkeit war, die von Domitius gemachten Vorwürfe durch Scherze zu entkräften und so seine *gravitas* vor aller Augen in Frage zu stellen.<sup>817</sup> Crassus erkannte, dass es die beste Strategie sei gegen einen so würdigen Gegner, dessen Worte im wahrsten Sinne des Wortes Gewicht haben, auf seine Argumente mit Witzen zu reagieren, um zu demonstrieren, dass sie nicht wahr waren, sondern lachhaft. Crassus sprach ihm die *gravitas* zwar nicht ab, durch seine Reaktion auf die Argumente wurde eben diese allerdings trotz des gewichtigen Sprechers nicht mehr ernst genommen. Dies funktionierte aber nur dann, wenn man dem Opponenten im dem Fall Crassus, ebenfalls eine gewisse *gravitas* zuschreiben konnte und er es fertigbringen konnte, die Leute mit seinen Argumenten ernsthaft zu überzeugen.

Um ein bewundertes Redner und gefeierter Politiker in Rom zu werden, gehörte natürlich weitaus mehr als joviales Verhalten zu der Art und Weise des Sprechens, was in diesem Abschnitt nicht behandelt wurde, was aber in dem Komplex um das richtige physische Auftreten des Orators auch zur Sprache kam.<sup>818</sup> Für die *gravitas* lässt sich festhalten, dass es entscheidend war, stets die Erwartungen an die eigene Position zu erfüllen und nach diesen angemessen zu handeln. Auch wenn die *gravitas* zu einer den Charakter beherrschenden Tugend gehörte, schlossen sich Scherzen, Lachen und die Ernsthaftigkeit nicht aus, solange man ein gewisses Maß, Timing und Geschmack bei der Auswahl seines Materials inklusive der Art und Weise, dieses zu erzählen, einhielt. Zudem sollten dabei übliche Redekonventionen nicht vergessen werden; an oberster Stelle stand die Anerkennung der Entscheidungsfreiheit des römischen Volkes – wie JEHNES Beitrag eindeutig zeigt: Sprach ein Politiker zum Volk, sprach er nicht nur für sich, sondern auch stellvertretend für die gesellschaftliche Gruppe, die einen ähnlichen Rang bekleidete, sodass es stets mit Blick auf das Funktionieren des Systems darauf ankam, geltende Normen nicht zu verletzen.<sup>819</sup>

---

<sup>816</sup> Cn. Domitius Ahenobarbus, Volkstribun 104/3 v. Chr. und 92 Censor zusammen mit Crassus.

<sup>817</sup> Cic. de orat. 2,230.

<sup>818</sup> Siehe dazu Kapitel 4.1 – besonders 4.1.2 – dieser Arbeit.

<sup>819</sup> JEHENE 2002b, S. 207-35.

## 7. Distinktion durch Position

---

### 7.1 Alter – Rang

Das Lebensalter eines Menschen ist ein kulturelles Konstrukt und aus soziologisch-anthropologischer Sicht neben dem Geschlecht das „grundlegendste Prinzip gesellschaftlicher Differenzierung.“<sup>820</sup> Bereits in der Antike unterteilte man das Leben eines Menschen in verschiedene Entwicklungsstufen des Alterns, die ein gesellschaftliches Ordnungskriterium bildeten.<sup>821</sup> Wie Andreas SAGNER festhält, ist das Alter auch immer ein „Rekurs auf soziales Wissen“ einer Gesellschaft, anhand dessen in erster Linie die Position eines Menschen in seinem kulturellen Umfeld gemessen und somit eine Vergleichbarkeit unter den einzelnen Mitgliedern einer Gesellschaft hergestellt wird.<sup>822</sup> Mit Vergleichbarkeit ist gemeint, dass jemand im Vergleich zu seinen Altersgenossen vielleicht eher jung/alt für die gerade erreichte Position in der Gesellschaft ist. Daraus lässt sich ableiten, dass es zu jeder Zeit und in jeder Gesellschaft für bestimmte Positionen ein ‚übliches‘ Lebensalter gibt, in welchem diese Positionen im Durchschnitt erreicht werden können oder sogar erwartet werden. FLAIG merkt an, dass in der römischen Gesellschaft Alter und auch Rang unstrittige Kategorien zur Hierarchisierung innerhalb der Gesellschaft waren, wohingegen das Prestige der eigenen *gens* immer strittig sein konnte.<sup>823</sup> Innerhalb des in dieser Arbeit untersuchten Zeitraums wird das Alter häufig im Zusammenhang mit dem gesellschaftlichen Rang erwähnt, weswegen die beiden Komponenten in diesem Kapitel zusammen mit Blick auf die Erwähnung von *gravitas* betrachtet werden sollen. *Gravitas* wird in den Quellen sowohl mit Bezug auf die *gravitas* des Alters<sup>824</sup> als auch mit der Zuschreibung der *gravitas* zu bestimmten Positionen innerhalb der Gesellschaft – so zum Beispiel

---

<sup>820</sup>A. SAGNER, Alter und Altern in einfachen Gesellschaften – Ethnologische Perspektiven, in: A. GUTSFELD - W. SCHMITZ (Hgg.), "Am schlimmen Rand des Lebens". Altersbilder in der Antike, Köln u.a. 2003, S. 31-56 auf S. 31; für einen weiteren Überblick über die allgemeine Altersforschung sei auf ebd. Anm. 1 verwiesen.

<sup>821</sup> B. WAGNER-HASEL, Alter in der Antike. Eine Kulturgeschichte, Köln - Weimar - Wien 2012, S. 16; sie verweist weiter auf: M. HARLOW - R. LAWRENCE, Growing up and Growing Old in Ancient Rome. A Life of Course Approach, London - New York 2002, S. 3 und allgemeiner auf: J. EHMER, Das Alter in Geschichte und Geschichtswissenschaft, in: U. STAUDINGER - H. HÄFNER (Hgg.), Was ist Alter(n)? Neue Antworten auf eine scheinbar einfache Frage, Berlin 2008, S 149-72.

<sup>822</sup> SAGNER 2003, S. 32.

<sup>823</sup> FLAIG 2003, S. 54f.

<sup>824</sup> Cic. Cato 33; ad Q. fr. 1,2,3.

Konsuln, Censoren, Richtern – erwähnt.<sup>825</sup> Diesen Positionen ist allerdings auch gemein, dass sie aufgrund der Regelung der Ämterlaufbahn mit der *lex Villia annalis* aus dem Jahr 180 v. Chr. in den meisten Fällen mit einem höheren Lebensalter einhergehen.<sup>826</sup> Aus diesem Grund stellt sich dieses Kapitel die Frage, ob die *gravitas* dem Alter eher aufgrund der sozialen Ränge anhaftete. In Zusammenhang mit der *lex Villia annalis* ist es wichtig, zu erwähnen, dass sich der Zugang zu den republikanischen Magistraturen erst im Laufe der Zeit herausbildete.<sup>827</sup> Die *lex Villia annalis* erwähnt erstmals in den erhaltenen Quellen die Voraussetzung eines Mindestalters für die einzelnen Ämter, die dann in einer bestimmten Reihenfolge durchlaufen werden sollten. Vor 180 v. Chr. war ein mindestens zehnjähriger Militärdienst allerdings bereits Voraussetzung, um sich überhaupt für ein erstes Amt zu bewerben.<sup>828</sup> Mit einem Eintritt in das Militär mit ungefähr 17 Jahren war somit der Zutritt zu den Ämtern erst für junge Männer ab Ende 20 möglich. Es gelang besonders in der Krisenzeit des zweiten punischen Krieges Männern wie Scipio Africanus, mit bereits knapp 30 Jahren Konsul zu werden. Durch die Gesetzgebung von 180 v. Chr. sollten Karrieren dieser Art verhindert werden, um zu unterbinden, dass Männer aus sehr angesehenen und etablierten Familien gleich in zu jungen Jahren und politisch unerfahren das Konsulat anstrebten und die restlichen Positionen auf dem Weg zum Konsulat übersprangen.<sup>829</sup> Cicero plädierte in der fünften Philippica allerdings schon für eine charakterabhängige Wahl gemessen an Leistung und Tatendrang der Bewerber, so führt er unter anderem Africanus und auch Alexander den Großen an, die in ihren frühen Dreißigern bereits viel erreicht hatten und nach dem römischen Recht des ersten Jahrhunderts v. Chr. allerdings zu jung für das Konsulat gewesen wären.<sup>830</sup> Dass Tüchtigkeit und Charakter entscheidend waren, um im Alter ein gutes Leben führen zu können, macht Ciceros fiktiver Cato maior in seiner Schrift *de senectute* deutlich.<sup>831</sup>

---

<sup>825</sup> Auswahl der Beispiele: Gerichten/Richtern: Plin. epist. 9,23,1; Cic. div. in. Caec. 8; 27; 37; Caecin. 8 (Bedeutungsverlust der Gerichte); 37; Quinct. 5; Q. Rosc. 7; Cael. 29; Konsulat: Cic. leg. agr. 2,100; Mur. 23; Censur: Cic. dom. 87.

<sup>826</sup> Liv. 40,44,1.

<sup>827</sup> Zu der prozesshaften Entwicklung der Ämterlaufbahn sei besonders auf die Habilitationsschrift von Hans BECK verwiesen: H. BECK, *Karriere und Hierarchie. Die römische Aristokratie und die Anfänge des cursus honorum* in der mittleren Republik, Berlin 2005.

<sup>828</sup> Pol. 6,19,4; siehe auch C. GIZEWSKI, DNP, Bd. 3, Stuttgart 1997, s. v. *cursus honorum*, Sp. 243ff.

<sup>829</sup> Vgl. KUNKEL 1995, S. 44f., der sich hier auf Ciceros Begründung aus Phil. 5,47 beruft.

<sup>830</sup> Cic. Phil. 5,48.

<sup>831</sup> Cic. Cato 65; dazu auch H. BRANDT, „Wird auch silbern mein Haar.“ Eine Geschichte des Alters in der Antike, München 2002, S. 133.



Vor diesem Hintergrund sollen zunächst die Ansichten über das Alter in der römischen Gesellschaft betrachtet werden. Es lässt sich festhalten, dass der Rat der Älteren durchaus geschätzt war und besonders Cicero sich dafür aussprach, dass das Alter einem tüchtigen Leben nicht im Weg stünde: Ciceros Cato entkräftet vier römische Vorurteile gegenüber dem Alter: (1) Inaktivität im Alter; (2) körperliche Schwäche; (3) Verlust des Genusses und der Libido und (4) die unmittelbare Nähe zum Tod.<sup>832</sup> Solange die Geisteskraft im Alter nicht nachließ, musste man demnach in Rom auch das Alter nicht fürchten, seinen Sitz im Senat musste man nicht mit Vollendung eines bestimmten Lebensjahres aufgeben, wobei Augustus es in der Kaiserzeit etwas unbequemer für ältere Männer gestaltete, an den Sitzungen des Senats teilzunehmen. Andreas GUTSFELD hat aus den Quellen herausgearbeitet, dass es bis 9 v. Chr. vermutlich eine Anwesenheitspflicht im Senat gab, danach soll Augustus älteren Mitgliedern gestattet haben, den Sitzungen fernzubleiben.<sup>833</sup> Zudem soll es einzelne Aufgaben gegeben haben, die „von alten Senatoren ausdrücklich nicht mehr bekleidet werden durften.“<sup>834</sup> Die römische Gesellschaft erinnerte im öffentlichen Raum allerdings wiederholt an die Vorfahren, die großes vollbracht hatten, und ließen sie im Zuge der *pompa funebris* sogar regelmäßig wieder lebendig werden.<sup>835</sup> Eine nicht ganz so idealisierte und vielleicht etwas realistischere Sicht auf die Tücken des Alters, wie Verlust der geistigen Fähigkeiten, der nicht auf Charakterdefizite zurückzuführen ist, hat Tim PARKIN herausgearbeitet, der feststellt, dass Seneca und der jüngere Plinius, es für durchaus akzeptabel hielten, den Freitod dem Altern in (geistiger) Schwäche vorzuziehen. Dabei hält er fest, dass Senecas Ansichten zum Freitod nicht nur auf die philosophische Tradition zurückgeführt werden sollten, sondern auch auf die realen Lebensumstände eines alternden Römers.<sup>836</sup> Ein sehr negatives Bild des Alters zeichnet der Satiriker Juvenal, der ein komödiantisches Bild eines trotzigen und fiesen Greises zeichnet, der sich besonders seiner Familie gegenüber widerlich verhält. In diesem Zusammenhang

---

<sup>832</sup> Diese Aufteilung bei BRANDT 2002, S. 127-32; H. BRANDT, "Die Krönung des Alters ist das Ansehen". Die Alten in der römischen Republik, in: GUTSFELD - SCHMITZ 2003, S. 141-60 auf S. 150-4 mit Cic. Cato 17; 35; 39; 66 und auch bei T. G. Parkin, *Old Age in the Roman World*, Baltimore 2004, S. 62ff.

<sup>833</sup> A. GUTSFELD, "Das schwache Lebensalter". Die Alten in den Rechtsquellen der Prinzipatszeit, in: GUTSFELD - SCHMITZ 2003, S.161-79 auf S. 166 belegt mit Cass. Dio. 55,3,1-4; die Altersgrenze soll zwischen 60-65 gelegen haben.

<sup>834</sup> GUTSFELD 2003, S. 166.

<sup>835</sup> Zur Bedeutung und Ritualisierung des Ahnenkults/der *pompa funebris*: vgl. BETTINI 1992, S. 142-9; FLOWER 1996; FLOWER 2014; FLAIG 2003, S. 49-68; HÖLKESKAMP, LRPb, S. 186-236; und innerhalb dieser Arbeit im Kapitel 5.2.3.

<sup>836</sup> Vgl. PARKIN 2004, S. 70ff.

verwendet Iuvenal das Adjektiv *gravis* um den Grad zu beschreiben, in welchem der Greis seine Angehörigen und sich selbst schlecht behandelte.<sup>837</sup> Die Verwendung des Wortes bezieht sich an dieser Stelle nicht auf die Tugend und es war nicht unüblich, *gravis* als Angabe des Schweregrades eines Verbrechens, einer Krankheit, von Schmerzen etc. zu verwenden.<sup>838</sup> Es ist allerdings vermutlich, nicht abwegig an dieser Stelle zu vermuten, dass Iuvenal dieses Wort für den aufmerksamen Leser absichtlich verwendet haben könnte, um die üblichen Assoziationen zwischen *gravitas* und Alter zu dem Hintergrund des hier assoziierten schlechten Benehmens einiger älterer Bürger infrage zu stellen.

Aufgrund der präsenten Stellung der Vorfahren und der älteren verdienten Mitglieder der römischen Gesellschaft wundert es nicht, dass die *gravitas* nicht selten entweder den Vorfahren und den Bürgern mittleren oder höheren Alters zugeschrieben wurde. Besonders hervorgehoben wird es von Cicero, wenn ein junger Mensch *gravitas* besaß, was zeigt, dass die *gravitas* zwar in jedem Alter vorkommen konnte, aber von den jüngeren Männern nicht zwingend erwartet wurde.<sup>839</sup> Vielmehr verbindet Cicero die Jugend und die jüngeren Jahre eines Mannes mit Leichtsinns.<sup>840</sup> In *de senectute* führt er sogar als Vorteil des Alters auf, dass eben dieser jugendliche Leichtsinns schwinde.<sup>841</sup> Natürlich darf man nicht vergessen, dass Cicero diese Verbindung von Jugend und einer bedeutenden Tugend wie der *gravitas* besonders in seinen Reden vor Gericht herstellte, um ein erfolgreiches Urteil für seinen jungen Mandanten zu erwirken und es dazu unabdingbar war, von dessen Charakter zu überzeugen. Allerdings ändert dies nichts an der Tatsache, dass betont wurde, dass die *gravitas* in jüngeren Jahren noch nicht erwartet wurde. Der außergewöhnlichste Fall einer Zuschreibung von *gravitas* in jungen Jahren findet sich bei Valerius Maximus, der dem gerade einmal vier Jahre alten Cato Uticensis *gravitas* zuschreibt. Als der jüngere Cato bei seinem Onkel, dem Volkstribun

---

<sup>837</sup> Iuv. 10,201f.: „*usque adeo gravis uxori natisque sibique, ut captatori moveat fastidia Cosso.*“

<sup>838</sup> Z. Bsp. Cic. Cluent. 33; 41; 83; 198; Mur. 32; Caes. Gall. 6,38,2; civ. 2,22,1; 3,64,3; siehe auch Kapitel 3.1 dieser Arbeit.

<sup>839</sup> Hervorhebungen von *gravitas* bei jüngeren Männern: Cic. off. 2,48 (allgemein); Planc. 27 (die *gravitas* wird Plancius zugeschrieben, der zum Zeitpunkt der Klage mindestens Mitte 30 gewesen sein muss, sollte er das Amt eines kurulischen Ädils zum frühestmöglichen Zeitpunkt angetreten haben und die Altersregelung strikt befolgt worden sein; in jedem Fall dürfte Plancius aber unter 40 gewesen sein); Sest. 111.

<sup>840</sup> Nach seinen Ausführungen in Phil. 5,47f. müssen unter den jüngeren Männern, diejenigen verstanden werden, die vom Alter her noch nicht reif für das Konsulat waren, also in Ciceros Zeiten (nach den sullanischen Reformen) Männer unter 40. 180 v. Chr. geht man von einem Alter von 42 Jahren aus. Siehe dazu auch PARKIN 2004, Appendix A, Table 5.

<sup>841</sup> Cic. Cato 39.

M. Drusus war, erschienen die Latiner, um über ihre Forderung nach dem römischen Bürgerrecht zu sprechen. Poppaedi, Anführer der Delegation und offenbar Hausgast des Drusus, wollte den Vierjährigen wiederholt überzeugen, ein gutes Wort für die Latiner bei seinem Onkel einzulegen, was Cato jedes Mal ablehnte. Also versuchte Poppaedi, dem Jungen Angst zu machen, ging mit ihm auf eine hohe Stelle des Hauses und drohte, ihn herunterfallen zu lassen, wenn er sich seinem Wunsch nicht beugen würde. Allerdings war der Versuch wirkungslos, und Cato blieb bei seiner Meinung, weswegen die Latiner gesagt haben sollen, dass sie froh sein müssten, dass Cato nur ein Kind sei, denn wenn er im Senat säße, würde ihre Forderung nie erfüllt werden. Valerius Maximus schließt die Erzählung damit, dass Cato damals schon die ganze *gravitas* des Senats in seiner Gesinnung getragen habe.<sup>842</sup> Diese Episode ist Teil des Kapitels über natürliche Veranlagungen innerhalb des Werkes von Valerius Maximus, der für die in frühen Jahren von Natur aus vorkommende Charakterfestigkeit oder Standhaftigkeit nicht irgendein Kind wählt, sondern den Urenkel des älteren Cato, der in Valerius Maximus' Zeiten durch Cicero bereits zum Idealbild eines tugendhaften römischen Mannes stilisiert worden war.<sup>843</sup> Das Verhalten des jungen Cato ist in jeder Hinsicht exemplarisch für die *gravitas*, er ist selbst unter Androhung von Gewalt unnachgiebig geblieben. Durch sein junges Alter wird dies noch deutlicher hervorgehoben und ein Argument für die Möglichkeit einer natürlich vorkommenden *gravitas* geliefert: Cato war in einem Alter, in dem man nicht davon ausgehen kann, dass er wissen konnte, als römisches Kind in der *toga praetexta* unantastbar zu sein, und es für Poppaedi sehr schwer werden würde, seine Drohung wahrzumachen, wenn er das Bürgerrecht für die Latiner erwirken wollte. Besonders beeindruckend scheint in dieser Episode, dass der jüngere Cato offenbar keinerlei Furcht empfand und seine Selbstkontrolle nicht aufgab. Ob sich diese Episode genauso so zugetragen hat, ist

---

842 Val. Max. 3,1,2a: „*Hic spiritus ne M. quidem Catonis pueritiae defuit: nam cum in domo M. Drusi auunculi sui educaretur, et ad eum tribunum plebis Latini de ciuitate impetranda conuenissent, a Q. Poppaedio, Latii principe, Drusi autem hospite, rogatus ut socios apud auunculum adiuuaret, constanti uultu non facturum se respondit. iterum deinde ac saepius interpellatus, in proposito perstitit. tunc Poppaedi in excelsam aedium partem leuatum abiecturum inde se, nisi precibus obtemperaret, minatus est: nec hac re ab incepto moueri potuit. expressa est itaque illa uox homini: 'gratulemur nobis, Latini et socii, hunc esse tam paruum, quo senatore ne sperare quidem nobis ciuitatem licuisset.'* tenero ergo animo Cato totius curiae grauitatem percepit, perseuerantiaque sua Latinos iura nostrae ciuitatis adprehendere cupientes reppulit.“ Die Geschichte ist ebenfalls wiedergegeben bei Plut. Cato min. 2, dort hält Poppaedi den jüngeren Cato aus einem Fenster und schüttelt ihn, was er ohne Anzeichen von Angst über sich ergehen ließ; Cicero, der Valerius Maximus häufig als Quelle diente, deutet dieses Ereignis in fam. 16,22,1 an.

<sup>843</sup> Siehe Kapitel 6.1 dieser Arbeit.

fraglich. Dies ist aber auch nicht wichtig für Valerius Maximus moralisierende und erzieherische Absicht, eine natürliche Charakterfestigkeit im Sinne der *gravitas* als ein römisches Identitätsmerkmal der Eliten anzuführen. Hinzukommt, dass Valerius Maximus die tatsächlich brisante Lage des Jahres 91 v. Chr. für Catos Onkel M. Drusus ausspart. Es war nämlich M. Drusus, der die weitere Verleihung des Bürgerrechts an die Latiner im Senat vorantreiben wollte, um die ineinander verzahnten Probleme dieser Zeit mit den Rittern auf der einen Seite und den Bundesgenossen auf der anderen Seite zu lösen. Da sich der Senat gegen Drusus stellte, bevor er den Bundesgenossenantrag entweder einbringen oder abstimmen lassen konnte und Drusus kurz darauf starb, begann der Bundesgenossenkrieg.<sup>844</sup> Der junge Cato blieb in dieser Erzählung aus der Retrospektive nicht nur standhaft, sondern griff tatsächlich eine wohl damals bereits zumindest in Teilen des Senats vorherrschende Stimmung auf. Sicher hat Valerius Maximus von dem Ausgang des Bundesgenossenantrags im Jahr 91 v. Chr. gewusst, dieses reale Ereignis bildete dann nur den Rahmen, um den Charakter des jungen Cato zu beschreiben.

Mit Blick auf die Zuschreibung der *gravitas* bei *adolescentes*, die in diesem Kontext bei Cicero Männer zwischen 30 und 40 umfasst, muss festgehalten werden, dass *gravitas* in diesem Alter als ungewöhnlich und lobenswert galt, zumindest hob Cicero die Würde seiner ‚jungen‘ Beispiele für *gravitas* als außergewöhnlich hervor, und an anderer Stelle nutzte Cicero seine Jugend als Entschuldigung für seine nach eigener Aussage nach noch fehlende *gravitas* vor Gericht. Cicero war damals erst 26 Jahre alt und vertrat einen seiner ersten Fälle vor Gericht.<sup>845</sup> Dass er in einer ernsten Angelegenheit wie einer Klage gegen seinen Mandanten wegen Vatemordes in seiner Eröffnung auf seine mangelnde Erfahrung und fehlende *gravitas* verweist, muss bedeuten, dass von einem so jungen Mann noch keine *gravitas* erwartet wurde, sonst hätte sein Verweis ihm selbst und Roscius mehr geschadet als genutzt. Sollte Cicero sich vor Gericht im Sinne der *gravitas* als ernsthaft und würdig erweisen, würde man dies für einen jungen Mann lobend verbuchen, sollte ihm (stellenweise) die Erfahrung beziehungsweise aufgrund seiner Jugend die Ernsthaftigkeit im Sinne der *gravitas* fehlen, würde dieser Punkt entschuldigt sein.

---

<sup>844</sup> Vgl. MEIER, RPA, S. 209-15.

<sup>845</sup> Cic. S. Rosc. 9.

Die übertragene Grundbedeutung der *gravitas* als Gewicht im Sinne der Schwere des Einflusses einer Person oder ihrer Ernsthaftigkeit verstärkt schon die Annahme, dass es durchaus einer gewissen Reife und Erfahrung bedurfte, um *gravitas* zu evozieren. Die *gravitas* tritt in den untersuchten Quellenstellen, die eine Magistratur aus dem *cursus honorum* explizit nennen, nur im Zusammenhang mit dem Konsulat<sup>846</sup> auf, was mit Blick auf die seltene Zuschreibung der *gravitas* bei Männern unter 40 nicht weiter verwundert. Des Weiteren wird die *gravitas* ebenfalls im Zusammenhang mit der Censur, den *pontifices* und dem Amt eines Richters genannt.<sup>847</sup>

Ein wichtiges Merkmal der politischen Kultur Roms war die Organisation der Bürgerschaft in ein System, welches straff hierarchisch war und in dem jeder auch außerhalb der herrschenden Klasse als Zuschauer Teil des Geschehens wurde.<sup>848</sup>

In einem nächsten Schritt soll zunächst einmal die Wirkung der *gravitas* in Verbindung mit dem Rang einer Person und ihren Einfluss als Zeuge betrachtet werden, bevor sich auf zwei Beispiele konzentriert wird, in denen ein Konflikt zwischen Rang und Alter in den Pflichten der Ehrerbietung entsteht. Valerius Maximus berichtet von einem Verfahren, bei dem P. Servilius Isauricus<sup>849</sup> offenbar zur Überraschung aller Beteiligten und spontan aus eigener Motivation als Zeuge auftrat. Was genau verhandelt wurde, bleibt unklar – dies betont sogar Valerius Maximus, wenn er seinen fiktiven Isauricus sagen lässt, dass er nicht wisse, wer der Angeklagte sei, noch was er bisher für ein Leben geführt habe und wie verdient oder unschuldig er angeklagt sei.<sup>850</sup> Isauricus sagte aus, dass der Angeklagte nicht von seinem Pferd abgestiegen sei, als er dem Konsul auf der *Via Laurentina* begegnete. Nicht von seinem Pferd abzusteigen, wenn man einem Amtsträger in Funktion begegnete, war ein klarer Regelverstoß. Ein solches Verhalten galt als Missachtung der Hierarchieverhältnisse und war im Übertragenen ein Affront gegenüber dem römischen Volk, das durch den Amtsträger repräsentiert wurde.<sup>851</sup> Die Episode bei Valerius Maximus endete damit, dass der Angeklagte aufgrund der Aussage von Isauricus verurteilt wurde, was die Schwere eines Regelverstoßes dieser Art noch

---

<sup>846</sup> Cic. Mil. 22; leg. agr. 2,100; siehe Kapitel 3.1 dieser Arbeit.

<sup>847</sup> Richter: Cic. Quinct. 5; Q. Rosc. 7; Cael. 29. Censur: Cic. Cael. 35; dom. 87; 130; Cael. 35; Val. Max. 4,2,1. Pontifices: Cic. dom. 104; dazu auch ausführlich Kapitel 3.1 dieser Arbeit.

<sup>848</sup> Siehe dazu auch innerhalb dieser Arbeit die Kapitel 2.5.1, 5.1 und 5.2.

<sup>849</sup> Konsul 79 v. Chr.; zweimaliger Triumphator (88 und 74) und Censor 55.

<sup>850</sup> Val. Max. 8,5,6. Die Episode ist ebenfalls belegt bei Cass. Dio. 45,16, der sie vermutlich von Valerius Maximus hat, da er in diesem Zusammenhang darstellt, wie die Römer zur Zeit des Isauricus gedacht haben. In diesen Kontext würde passen, dass er diese Auffassung aus dem erzieherischen Werk von Valerius Maximus abgeleitet hat.

<sup>851</sup> Dazu die Kapitel 5.2 und auch 7.2 dieser Arbeit.

einmal deutlich hervorhebt – selbst für den wahrscheinlichen Fall, dass diese Episode nicht historisch ist. Valerius Maximus konnte nur auf das Verständnis seiner Leser setzen oder moralisierend auf sein Umfeld einwirken in Punkten, die gesellschaftlich bekannt und akzeptiert waren. Die hierarchische Ordnung der republikanischen römischen Gesellschaft wird durch den Umgang mit solchen Verstößen besonders sichtbar. Die Position von Isauricus und das Vergehen gegen die übliche Ehrerweisung gegenüber den römischen Magistraten reichte aus, um den Beschuldigten auch in einem anderen Verfahren schuldig zu sprechen. So ist ersichtlich, dass die Erweisung von Respekt gegenüber den Ämtern in Rom ausgeprägt war und die Umsetzung oder in diesem Fall Nicht-Umsetzung ein Charakterzeugnis ablegte. Das hier verwendete *gravis* bezieht sich zwar auf die Art und Weise, mit der Isauricus aussagte, beweist aber neben seiner Stellung die Ernsthaftigkeit seiner Aussage und die schwere, berechtigte Empörung über diesen Affront. Der Schweregrad des von Isauricus angesprochenen ungebührlichen Verhaltens einem verdienten Magistraten gegenüber wird in dem Beispiel der beiden Fabii deutlich, das bereits angesprochen wurde.<sup>852</sup> Im Fall des Cunctators, der sich seinem Sohn, dem amtierenden Konsul, zu Pferde nähert und im Auftrag des Sohnes durch einen Lictor gestoppt wurde, kam aber ein weiterer Konflikt hinzu: das Alter. Fabius Maximus Verrucosus (Cunctator) ist selbst ein höchstverdienter Mann, noch zudem älter und der Vater des Konsuls, dem er sich nähert. Der jüngere Fabius hatte als Sohn die Pflicht, seinen Vater respektvoll zu behandeln. Dennoch verstehen sowohl Verrucosus als auch sein Sohn die besondere symbolische Bedeutung der sichtbaren Ehrerweisung an Magistrate und handeln dementsprechend. In den Berichten des Livius und Plutarchs verstehen die umstehenden Römer selbst die für sie dem Vater gegenüber respektlose Handlung des jüngeren Fabius nicht, doch beide Geschichtsschreiber vermitteln deutlich, dass die beiden Fabii diesen Konflikt zwischen zwei Rollen innerhalb des sozialen Gefüges nicht nur erkennen, sondern auch im Sinne der *gravitas* zu lösen verstehen: Die Familie beziehungsweise die persönlichen Verpflichtungen müssen sich gegenüber den staatlichen unterordnen. Dass beide Männer um diese Regel wissen, verdeutlicht Livius durch die Anmerkung, dass Cunctator mit dem Regelbruch das Pflichtgefühl seines Sohnes testen wollte.<sup>853</sup> So wie es durch die Ämter eine geregelte Rangabfolge gab und innerhalb eines Ranges

---

<sup>852</sup> Siehe die Kapitel 3.1 und 5.2.2 dieser Arbeit.

<sup>853</sup> Plut. Fab. 24; Liv. 24,44; Val. Max. 2,2,4b.

wiederum Regeln, bei denen bei zwei gleichrangigen Personen das Alter die gesellschaftliche Stellung bestimmt und die Redeabfolge klar regelte, so traten die privaten Verpflichtungen im Idealfall hinter den öffentlichen zurück. Natürlich gab es in diesen Fällen kontextabhängig auch immer einen gewissen Verhandlungsspielraum, so vermittelt die Beschreibung der Reaktionen der Umstehenden bei Plutarch und Livius den Eindruck, dass in diesem speziellen Fall eine Überschreitung der Grenzen aufgrund der Verdienste von Verrucosus durch das Volk durchaus akzeptiert worden wäre – wie zum Beispiel auch bei Metellus und Pompeius während des Krieges gegen Sertorius.<sup>854</sup> Metellus verzichtete trotz seines höheren Ranges und Alters auf die ihm zustehende Ehrerweisung durch Pompeius. Auch Seneca verweist in einem seiner Briefe auf die Wichtigkeit des Respekts vor Alter und Rang.<sup>855</sup>

Im politischen Feld Roms waren Alter und Rang eng verzahnt: Meistens waren die Personen mit dem höheren Rang auch die Älteren, die deutlich mehr Lebens- und damit Militärerfahrung hatten als ihre jüngeren Mitbürger. Zunächst muss demnach festgehalten werden, dass es in erster Linie ein hoher sozialer Rang war, dem die *gravitas* zugeschrieben wurde und dieser mehr oder weniger zufällig mit einem höheren Lebensalter einherging. Sprach man über einen Konsul oder Censor, implizierte dies seinen ganzen über die Jahre seiner Karriere, in der er idealerweise alle Stufen über das Militär und die niedrigeren Magistraturen durchlaufen hatte, gesammelten Erfahrungsschatz. Einem jüngeren Menschen fehlt dieser Erfahrungsschatz noch – so wie dem jüngeren Cato, der dennoch als Kind intuitiv richtig für das Gemeinwohl entschieden haben soll. Wird demnach die *gravitas* bei jüngeren Männern unter dem Konsularrang attestiert, wird dies häufig als außergewöhnlich hervorgehoben – eine weitere Bestätigung dafür, dass die *gravitas* zumindest in der späten Republik meistens mit einem höheren Rang und damit auch automatisch mit einem höheren Lebensalter assoziiert wurde. Die Erwähnungen bei dem jüngeren Cato und den Männern unter 40 muss dann so verstanden werden, dass sie (1) besondere *exempla* sind, bei denen die *gravitas* von Natur aus vorkommt – ähnlich den Nicht-Römern, denen in besonderen Fällen eine natürliche *gravitas* attestiert wurde.<sup>856</sup> Cicero attestiert dem jüngeren Cato

---

<sup>854</sup> Plut. Pomp. 19,5; siehe dazu Kapitel 5.2.2 dieser Arbeit; auch in diesem Beispiel spielen Alter und Rang eine Rolle.

<sup>855</sup> Sen. epist. 64,9f.

<sup>856</sup> Dazu Kapitel 8.2 dieser Arbeit.

im Erwachsenenalter ebenfalls natürliche (*natura*) *gravitas*.<sup>857</sup> Mit dem Begriff ‚natürlich‘ muss im Sinne der Theorien BOURDIEUS allerdings vorsichtig umgegangen werden, da der Habitus normalerweise durch Erziehung und Erfahrung erworben wird und Cato im römischen Feld sozialisiert wurde, indem er anders als Barbaren mit *gravitas* in Kontakt kommen konnte.<sup>858</sup> Gerade im Fall des jüngeren Cato muss daher vermutet werden, dass Cicero dadurch eher die Erinnerung an den älteren Cato lobend hervorheben wollte. Oder (2) dass sie benutzt werden, um andere ältere und ‚verdiente‘ Mitbürger, die eine Magistratur bekleidet haben, in Diskredit zu bringen, wie das Beispiel von L. Gellius Publicola<sup>859</sup> zeigt, den Cicero in seiner Rede für Sestius angriff und dabei dessen Neffen Postumius als Vergleich einbrachte und deutlich machte, dass selbst der junge Mann schon ernsthaft und charakterfest genug sei, sich nicht mit seinem Onkel sehen zu lassen.<sup>860</sup> Cicero und Plutarch, für die das Alter positiv besetzt ist, aber auch Seneca, der es mit einem weniger romantischen, oder wie BRANDT es ausdrückt, weniger „nostalgisch verklärtem“ Blick betrachtet, sind sich darin einig, dass das Alter eine gewisse Würde hat und es Aufgabe der Älteren ist, anzuleiten und Vorbild für ein tugendhaften beziehungsweise tüchtiges Leben zu sein.<sup>861</sup> Die Würde des Alters lässt sich auch in den Bildnissen der Zeit wiederfinden, deren starker Verismus – also das Zeigen von Falten, Alterslinien etc. – die entsprechende *gravitas* des Alters vermitteln.<sup>862</sup> Ein weiterer Punkt, der die These untermalt, dass Rang und Charakter bei der Zuschreibung von *gravitas* eine größere Rolle als ein hohes Lebensalter spielten, liefern Cicero und Tacitus. Schaut man auf die Spätphase der Republik, in der Cicero mit *de senectute* eine Schrift verfasste, die das hohe Alter würdigte und würdevolles Altern mit dem Charakter eines Mannes verband. Wer Zeit seines Lebens gut und anständig gelebt hat, der wird auch im Alter zufrieden sein, weil es eine Frage des Charakters und der inneren Haltung ist.<sup>863</sup> Daher überrascht es auch nicht, dass Cicero auf Basis der charakterlichen Qualitäten Octavians für dessen Antritt eines Konsulats mit gerade 19 Jahren argumentierte.<sup>864</sup> Selbstverständlich fehlte Octavian zu diesem Zeitpunkt noch jegliche Erfahrung, die ältere Männer im Militär gesammelt hatten,

---

<sup>857</sup> Cic. off. 1,112.

<sup>858</sup> BOURDIEU 1992, S. 58; ausführlich zu der Rolle der Erziehung auch die Kapitel 2.1 und 2.3.1.

<sup>859</sup> Er wurde im Jahr 35 v. Chr. Konsul.

<sup>860</sup> Cic. Sest. 111.

<sup>861</sup> BRANDT 2002, S. 153f.

<sup>862</sup> Dazu BRANDT 2002, S. 142, 148; zu den Bildnissen des Alters auch WAGNER-HASEL 2012, S. 36-9.

<sup>863</sup> Cic. Cato 7.

<sup>864</sup> Cic. Phil. 5,17,47; zu Ciceros ‚Abkehr‘ zur Republik DAHLHEIM 2010, S. 38-41.



allerdings hatten es die Wirren nach Caesars Ermordung strategisch nötig gemacht, dass er Octavian zu dessen Stellung verhalf, da er in ihm das geringere Übel gesehen haben dürfte.<sup>865</sup> Allerdings muss aufgrund der Argumentationslinie in *de senectute* auf der anderen Seite vermutet werden, dass bereits zum Zeitpunkt der Entstehung des Werkes die politische Landschaft deutlich jünger geworden war und Cicero Erfahrung mit dem schlechten Beispiel des Catilina gemacht hatte. So muss das Werk auch als ein Versuch Ciceros gesehen werden, dem Alter wieder mehr Bedeutung zukommen zu lassen und an die durch ihn idealisierte Vergangenheit der mittleren Republik zu erinnern.<sup>866</sup>

Mit Octavians Sieg über Antonius änderte sich die politische Landschaft weiter und der Senat wurde deutlich jünger, da Octavian, dann Augustus, die Altersgrenzen des *cursus honorum* senkte. Auch Tacitus verweist darauf, dass bei den Vorfahren das Alter eine untergeordnete Rolle gegenüber den Tugenden eines Mannes spielte.<sup>867</sup> Jedoch war die Senkung der Altersbeschränkungen unter Augustus auf einer anderen Ebene viel wichtiger: Als Octavian bei Actium siegte, stand er kurz vor seinem 32. Geburtstag. Der Senat verlieh ihm den Beinamen Augustus, als er 35 war. Damit hatte sich ein Mann über alle anderen Männer erhoben, der auffallend jung war und dessen Rat/Urteil weitaus ältere und distinguierte Männer Folge leisten sollten. Seine charakterliche Eignung, sein äußerlich schlichtes Auftreten und das Vorbild durch seine Lebensführung waren essenziell, denn sie bildeten zusätzlich zum Erbe Caesars seine Rechtfertigung für seinen Aufstieg in jungen Jahren. Durch seine Regelungen, den Zutritt zur Quaestur und damit auch zum Senat auf Mitte 20 herabzusetzen, veränderte er das Gleichgewicht zu seinen Gunsten, da er über diese nun jüngeren Männer auch die Seniorität haben würde. GUTSFELD sieht die Begründung dafür darin, dass die Älteren den Senat in Augustus Zeiten deutlich dominierten, weil sie theoretisch die Zeit hatten, immer anwesend zu sein.<sup>868</sup> Das stimmt auch, aber wenn man diesen Gedanken einmal in Bezug auf die *gravitas* weiterdenkt, kommt man zu einer weiteren – zugegebenermaßen spekulativen – Idee: Diese politische Entscheidung zeigt, dass der Generationenkonflikt, den es offenbar bereits in den 40er Jahren des ersten Jahrhunderts v. Chr. gab, fortbestand und Augustus nicht nur auf seine charakterliche Eignung setzte, sondern

---

<sup>865</sup> KIENAST 2014, S. 31; dort auch zu Ciceros Einfluss auf Octavians Politik, S. 32f.

<sup>866</sup> Vgl. PARKIN 2004, S. 65f.

<sup>867</sup> Tac. ann. 11,22.

<sup>868</sup> Zur Überzeugung des Augustus, dass jüngere Männer geeignet seien, das Gemeinwesen zu führen, siehe auch GUTSFELD 2003, S. 168f.

parallel dazu Vorkehrungen traf, die ihm in jungen Jahren einen Vorteil gegenüber denen bringen würden, die älter waren als er. Gleichzeitig griff er aber nicht so sehr in die gesellschaftliche Ordnung ein, dass das Alter Gefahr lief, an Würde zu verlieren – immerhin würde auch er altern. Sollte Augustus tatsächlich aufgrund dessen den Senat verjüngt haben, wofür in Anbetracht der Bedeutung von *gravitas* einiges spricht, könnte diese Entscheidung die enge Verzahnung zwischen Lebensalter und Rang belegen. Auch liefert der frühe Aufstieg von Augustus eine erste Erklärung für das Schwinden der *gravitas* in den frühkaiserzeitlichen Quellen. Augustus betonte stets, die alte Republik wiederherstellen zu wollen und achtete darauf, dass seine Sonderstellung stets vom Senat akzeptiert war; er legte Wert auf die römischen *virtus* und eine seiner Stellung in der römischen Gesellschaft angemessene Lebensführung.<sup>869</sup> Er achtete – wie bereits herausgearbeitet – stets darauf, nicht durch gesonderte Kleidung und unnötigen Prunk, der ihm nicht durch den Senat gewährt wurde, aufzufallen. Augustus' Habitus passte zur *gravitas*, jedoch standen einer Zuschreibung der Tugend in seinem Fall zwei Dinge im Weg: (1) Augustus war zu jung. In den meisten Fällen wird die *gravitas* Männern jenseits der 40 zugeschrieben, ein Alter von dem Augustus nach Actium und auch nach der Verleihung seines Beinamens noch entfernt war. Dies leitet den Punkt (2) ein: Die *gravitas* wurde bereits vor der Kaiserzeit schon mit *prisca* verwendet, sie war altertümlich und durch Cicero geprägt, der dem Ideal der mittleren Republik nachtrauerte. Der altertümliche Sprachgebrauch passte nicht mehr zu der veränderten politischen Landschaft, und die Erhebung des Augustus über die restlichen Männer passte auch nicht zur *gravitas* – ganz gleich ob Augustus Lebensführung und charakterliche Eignung zu ihr passten. Hinzu kommt, dass Octavian de facto, wenn auch weniger offensichtlich, die Nachfolge Caesars antrat, der weder selbst mit dem Begriff bedacht wurde noch den Begriff selbst verwendete, da er in den Sprachgebrauch der Optimaten gehörte und nicht zu Caesars Politik und Auftreten passte – ihm sogar verhasst war.<sup>870</sup>

---

<sup>869</sup> Zu Augustus Selbstinszenierung als vorbildlicher Römer sein eigener Tatenbericht Res. Gest. div. Aug., sowie auch die Augustus Biographie Suetons; ebenso eine Auswahl der einschlägigen Literatur zu Augustus: BLEICKEN 1998, DAHLHEIM 2010; ECK 2014, KIENAST 2014.

<sup>870</sup> Caesars Abneigung gegen die *gravitas* bei SCHOFIELD 2009, S. 201-4; innerhalb dieser Arbeit wurde besonders in den Komplexen 4 und 5 gezeigt, dass Caesars auffällige Transgressionen teilweise als eine absichtliche Gegeninszenierung zu dem altrömischen traditionellen Habitus und damit auch entgegen der *gravitas* gesehen werden müssen.

## 7.2 ‚Den eigenen Platz finden‘

Auch wenn es im Laufe der Arbeit bereits mehrfach erwähnt wurde, ist es an dieser Stelle wichtig zu wiederholen, dass die politische Idee der römischen Republik in allen Phasen von Wettbewerb, Hierarchie, Teilhabe und Konsens zwischen der herrschenden Elite und dem Volk geprägt war. Diese hierarchischen Beziehungen erhielten, wie bereits in mehreren Arbeiten herausgestellt, Ausdruck in der Bewegung in der Stadt und auch in der begleitenden Symbolik.<sup>871</sup> Im vorherigen Kapitel wurde die *gravitas* in Hinblick auf den Platz in der Gesellschaft in Bezug zu Alter und dem sozialen Rang untersucht, in diesem Abschnitt soll es tatsächlich um den Platz im Sinne eines Sitzplatzes gehen. Ließ sich die soziale Hierarchie Roms in Kleidung, Entourage, Attributen von Macht und auch den biologischen Komponenten von Geschlecht und Alter ablesen, so beinhaltete auch das Alltäglichsste der Welt in Rom eine bestimmte Symbolik. In diesem Abschnitt geht es demnach um das Sitzen und Stehen, was im erweiterten Sinne das bereits im vorherigen Kapitel kurz thematisierte Aufstehen für die Inhaber bestimmter Positionen der Gesellschaft einbezieht. Wer in welchen Situationen sitzen und stehen durfte, wurde in einigen Arbeiten schon ausführlich herausgearbeitet.<sup>872</sup> Zum Habitus eines politisch aktiven und tugendhaften Römers gehörte es, in allen sozialen Situationen zu wissen, was sich gehörte und sozialkonform zu (re)agieren. Die *gravitas* selbst wird mit dem Sitzen und Stehen in den Quellen nicht ein einziges Mal direkt in Verbindung gebracht. Als Augustus die Reaktion des Volkes beklagte, weil es sich im Theater für seine jugendlichen Söhne erhob und ihnen Beifall klatschte, verwendet Sueton zwar das Adjektiv *gravis*, um der Schwere des Klagens von Augustus Ausdruck zu verleihen, doch dies ist in dem Zusammenhang mit der Tugend bedeutungslos.<sup>873</sup>

---

<sup>871</sup> S. dazu besonders die einschlägigen Arbeiten von: A. CORBEILL, Political Movement. Walking and Ideology in Republic Rome, in: D. FREDRICK (Hg.), The Roman Gaze. Vision, Power, and the Body, Baltimore - London 2002b, S. 182-215; CORBEILL 2004; A. CORBEILL, The Republican Body, in: N. ROSENSTEIN - R. MORSTEIN-MARX (Hgg.), A Companion to the Roman Republic, Oxford 2006, S. 439-56; FLAIG 1993; FLAIG 2003; FLAIG 2015; FLOWER 1996; FLOWER 2006; FLOWER 2014; HÖLKEKAMP 1996; HÖLKEKAMP 2004; HÖLKEKAMP, Mythos und Politik – (nicht nur) in der Antike. Anregungen und Angebote der neuen „historischen Politikforschung“, in: Historische Zeitschrift 237, 2009, S. 1-50; HÖLKEKAMP 2011a; HÖLKEKAMP, LRP; MEIER 2015; ÖSTENBERG 2016.

<sup>872</sup> E. RAWSON, Discrimina Ordinum: The Lex Julia Theatralis, in: Papers of the British School at Rome 55, 1987, S. 83-114; E. HARTMANN 2016, S. 35-70 insbesondere S. 42-55; Im privaten Raum des römischen Gastmahls: E. STEIN-HÖLKEKAMP, Das römische Gastmahl. Eine Kulturgeschichte, München 2005, S. 101-111; auch MOMMSEN widmet dem Sitzen/Fahren von Magistraten im Staatsrecht einen Abschnitt: StR I, S. 393-408.

<sup>873</sup> Suet. Aug. 56,2: „Eisdem praetextatis adhuc assurrectum ab universis in theatro et a stantibus plausum gravissime questus est.“

Im Folgenden sollen das Sitzen und Stehen im öffentlichen Raum und im Theater betrachtet werden. Für das Theater im Besonderen finden sich ab der späten Republik und der frühen Kaiserzeit einige Belege, die die Dringlichkeit solcher Regelungen für die römische Gesellschaft belegen.<sup>874</sup> Es wurde bereits herausgestellt, dass ein in Rom politisch ambitionierter Mann nie ganz Privatperson sein konnte, da der soziale Kontrollmechanismus so weit griff, dass auch sein Privatleben politisch zu seinem Vorteil genutzt oder zu seinem Nachteil instrumentalisiert werden konnte. So sollen in einem nächsten Schritt die privaten Räumlichkeiten und die Etikette der Römer in diesen Räumen betrachtet werden – einmal bei Hausbesuchen und beim Gastmahl.

### 7.2.1 Der öffentliche Raum

Wie der Abschnitt über die *sella curulis* gezeigt hat, war es das Recht der höheren Magistrate, ihre Tätigkeiten ortsunabhängig und sitzend auszuüben.<sup>875</sup> Dabei war die Superiorität der Magistrate dadurch gekennzeichnet, dass sie sitzend empfingen, während die anderen standen. Im Senat war dieses Prinzip umgekehrt, dort saß der Senat um den Magistraten, wenn er sprach, und dieser erhob sich symbolisch für den ehrwürdigen Senat.<sup>876</sup> Beispiele wie das des Isauricus aus dem vorigen Kapitel zeigen, dass es fest im Habitus eines römischen Mannes verankert gewesen sein sollte, welche Verpflichtung er auf der symbolischen Ebene auch mit diesen alltäglichen Bewegungen erfüllen musste.<sup>877</sup> Jeder wusste genau, welche gesellschaftliche Rolle er bekleidete, ob er aktiv zur politischen Elite gehörte oder aber ob er als einfacher Bürger Zuschauer war, der aber auch die entsprechenden Ehrerweisungen in den öffentlichen und privaten Räumen geben musste und damit ebenfalls Teil der politischen Landschaft war, der so wiederum die bestehende Ordnung bestätigte.<sup>878</sup> Wird das Sitzen oder Stehen in den Quellen behandelt, handelt es sich – wie in den meisten dieser Arbeit behandelten Fällen um Transgressionen oder um lobende Hervorhebungen – Situationen, aus denen wir das gewünschte Verhalten ablesen können. Eine besonders prägnante Episode erzählt Sueton in seiner Caesar-Biographie. Eine Stelle, die einmal mehr deutlich belegt, warum Caesar in der spätrepublikanischen Gesellschaft nicht mit einer Tugend wie der

---

<sup>874</sup> Hierzu insbesondere HARTMANN 2016, S. 28-31; 35-70.

<sup>875</sup> Dazu Kapitel 5.2.1 dieser Arbeit.

<sup>876</sup> CORBEILL 2004, S. 126f.

<sup>877</sup> Dazu Kapitel 7.1 dieser Arbeit.

<sup>878</sup> Unter anderem HÖLKESKAMP, LRPa, S. 142-51; LRPb, 200-4.

*gravitas* in Verbindung gebracht werden konnte. So soll er sich sogar in den kleinsten und selbstverständlichsten Gesten über die geltenden Konformen hinweggesetzt und für sich sogar gegenüber dem Senat eine Sonderbehandlung beansprucht haben: Sueton berichtet, Caesar habe auf den Treppen des Venustempels gesessen, als sich ihm einige Senatoren näherten.<sup>879</sup> Der Senat hatte umfangreiche Ehrungen für Caesar beschlossen und wollte ihm dies mitteilen. Als sie zum ihm traten, erhob sich Caesar nicht, sondern empfing sie sitzend. Sueton führt dazu an, dass es geteilte Meinungen darüber gab, ob Caesar hätte aufstehen wollen und zurückgehalten wurde oder ob er selbst bewusst sitzen blieb – vielleicht um ähnlich wie bei den schon angesprochenen Lupercalia 44 v. Chr. eine Grenze und deren Akzeptanz innerhalb der Gesellschaft auszutesten.<sup>880</sup> Cassius Dio berichtet über dieselbe Episode, Caesar habe wegen Diarrhoe nicht aufstehen können, ohne dass ihm vor aller Augen ein Missgeschick passiert wäre.<sup>881</sup> Ob Cassius Dio Caesars schlechtes Benehmen an dieser Stelle entschuldigen oder ihn weiter diskreditieren will, ist schwer feststellbar, da das Aufstehen des Kaisers für Magistrate zu Cassius Dios Zeiten offenbar nicht mehr erforderlich war. Cassius Dio beschreibt nämlich an anderer Stelle Tiberius' Verhalten, für die Konsuln aufzustehen, als republikanisch beziehungsweise mit dem griechischen *δημοκρατία*.<sup>882</sup> Somit verweist er darauf, dass es im zweiten Jahrhundert offenbar zumindest für den Kaiser nicht mehr nötig war, sich vor den gewählten Magistraten zu erheben. Zu Caesars Zeiten jedoch war sein Sitzenbleiben eine klare Transgression, die Sueton sogar als so schlimm bezeichnet, dass er sie als die Handlung anführt, die solchen Hass auf sich zog, dass er damit „sein tragisches Ende herbeiführte.“<sup>883</sup> Besonders mit Veränderungen der Hierarchieverhältnisse innerhalb Roms durch die Etablierung der Vormachtstellung des Augustus wird deutlich, wie sehr zumindest in der frühen Kaiserzeit noch auf die Einhaltung der alten Konventionen geachtet wurde. Dies muss allerdings im Kanon der Inszenierung der Wiederherstellung der Republik durch Augustus verstanden werden.<sup>884</sup>

---

<sup>879</sup> Suet. Iul. 78.

<sup>880</sup> Zum eventuellen Versuch Caesars aufzustehen: Suet. Iul. 78,1; zu der Episode bei den Lupercalia 44 v. Chr.: Siehe Kapitel 5.1.4d; Cic. Phil. 2,86-9.

<sup>881</sup> Cass. Dio 54,8,3.

<sup>882</sup> Cass. Dio. 57,11.

<sup>883</sup> Suet. Iul. 78,1.

<sup>884</sup> Besonders ECK 2014, S. 40-50 arbeitet die Wiederherstellung der Republik im Unterschied zu Caesars eher monarchisch anmutender Rechtsgrundlage heraus; auch DAHLHEIM 2010, 161-8; 170-7; 180-6 ; auch in der Res Gest. div. Aug. betont Augustus die Sitten der Vorfahren (6); zudem betont er in (5), dass er nie ein Amt auf Lebenszeit angenommen habe; auch die Betonung, dass er nur mit Zustimmung aller wichtigen Gremien alle anderen an Macht überragte, aber trotzdem ein maßvolles Leben wie alle anderen auch führte (34).

So hebt Sueton das seiner Position fast schon unangemessen regelkonforme Verhalten von Claudius hervor. Und macht dabei auch die Möglichkeit eines Verhandlungsspielraums aus. Claudius soll sich einmal bei den Volkstribunen entschuldigt haben, dass er nicht Platz nehmen würde, weil das Gedränge so groß sei.<sup>885</sup> Damit zeigte Claudius nicht nur, dass er die sozialen Konformen kannte, sondern auch, dass er sich aufgrund seiner herausragenden Stellung nicht über andere stellte, stattdessen behandelte er sie und die alten Gepflogenheiten durch seine Entschuldigung mit dem gebührenden Respekt und demonstrierte sein Wissen um diese gesellschaftliche Konvention. Dadurch handelte es sich nicht mehr um einen bewusst provozierenden Regelbruch, sondern tatsächlich um eine Situation, in der es unmöglich war, die Regeln einzuhalten. Weiter erhob sich Claudius im Theater für die Beamten, die die Spiele organisiert hatten, um ihnen die gebührende Ehre zu erweisen.<sup>886</sup> Dass noch in der frühen Kaiserzeit die Thematik des Sitzens und Aufstehens wichtig war, verdeutlicht die tiefe Verankerung dieser einfachen Dinge im Habitus der Römer. So schreibt beispielsweise Plinius darüber, dass ein Tribun sich gut überlegen musste, ob er während seiner Amtszeit Arbeiten als Anwalt fortführen wollte, da sich normalerweise alle vor dem Tribun erheben und er als Prozessredner aber respektvoll vor allen Zuschauern stehen müsste, was seiner Würde und damit seinem politischen Gewicht nicht gerecht werden würde.<sup>887</sup>

Ebenfalls ein Thema innerhalb der Republik und frühen Kaiserzeit war offenbar der Nachlass der Disziplin, wenn man sich bei Veranstaltungen wie Spielen setzen durfte, da man beim Sitzen häufig der Bequemlichkeit halber seine Haltung vergessen konnte. Seneca schreibt dazu, dass „nichts [...] so verderblich für einen anständigen Charakter“ ist „wie das müßige Herumsitzen während irgendeiner Schau. Dann nämlich schleichen sich beim Vergnügen leicht Laster ein.“<sup>888</sup> Damit verdeutlicht Seneca einen Punkt, der in der ganzen römischen Gesellschaft besonders in Hinblick auf die rechte Inszenierung der Tugenden wie der *gravitas* von essenzieller Bedeutung ist: Die ständige soziale Kontrolle nicht nur durch die Peers, sondern auch durch die restliche Bevölkerung, die in Rom verkehrte. Ein Fehltritt konnte im wahrsten Sinne des Wortes eine mühevoll

---

<sup>885</sup> Suet. Claud. 12,2.

<sup>886</sup> Sowohl zu der Entschuldigung an die Volkstribune als auch Erheben des Claudius im Theater: Suet. Claud. 12,2.

<sup>887</sup> Plin. epist. 1,23.

<sup>888</sup> Sen. epist. 7,2: „*Nihil vero tam damnosum bonis moribus quam in aliquo spectaculo desiderere; tunc enim per voluptatem facilius vitia subrepunt.*“ (übers. v. G. Fink).

aufgebaute Reputation zerstören – wie es auch aus den Invektiven gegen politische Gegner in Ciceros Reden deutlich wird.<sup>889</sup> Ein guter Römer musste also zu jeder Zeit in jedem Punkt, auch wenn er Vergnügungen wie einem Schauspiel nachging, genauestens auf seine körperliche Haltung und auf die Einhaltung der richtigen Gepflogenheiten achten, wollte er seine *auctoritas* (Einfluss) und *gravitas* (hier: Haltung und politisches Gewicht) nicht einbüßen.

Die Gefahr des müßigen Herumsitzens, wie es im Theater vorkommt, behandeln auch Valerius Maximus und Tacitus. So soll das gemeine römische Volk im Theater meistens gestanden haben, damit es – so Tacitus – nicht in Versuchung kam, den ganzen Tag über nichts zu tun.<sup>890</sup> Valerius Maximus schreibt im Zuge des Verbotes durch P. Cornelius Scipio Nasica, Sitzbänke für Schauspiele aufzustellen, dass das Herumsitzen der römischen Virilität widerspricht.<sup>891</sup> Die Regelung der Verteilung der Sitzplätze im Theater<sup>892</sup> und die starken Reaktionen der Zuschauer gegenüber den Magistraten, Rittern und Angehörigen der kaiserlichen Familie inklusive der bereits an anderer Stelle angesprochenen Regelung der Kleiderordnung im Theater durch Augustus zeigen, dass es im römischen Theater weniger darum ging, sich selbst ein Schauspiel anzusehen, als darum, gesehen zu werden und seine soziale Stellung einer Probe zu unterziehen und das direkte Feedback des Volkes zu erhalten.<sup>893</sup> So setzt sich Lucius Flamininus im Theater gleich weit weg von den Senatoren, nachdem er aus dem Senat verstoßen wurde. Flamininus möchte entweder der Demütigung entgehen, dass sie Senatoren ihn fortjagen, oder aber er setzt auf das Mitleid des Volkes, welches er tatsächlich erhält und sogar lautstark aufgefordert wird, seinen Platz zu wechseln.<sup>894</sup> Daraus ist – wie HARTMANN festhält – ersichtlich, dass die angesprochene Probe der sozialen Stellung auch in die andere Richtung funktioniert haben muss – also, dass Verstoßene mit entsprechendem Ansehen im Volk durchaus die Möglichkeit hatten, an solchen Orten

---

<sup>889</sup> Zu den ciceronischen Invektiven inklusive Literaturverweisen, siehe Distinktion durch individuelle Merkmale (Komplex 4) und Kleidung (Komplex 5).

<sup>890</sup> Tac. ann. 14,20,2.

<sup>891</sup> Val. Max. 2,4,2; SHACKLETON BAILEY merkt an, dass P. Cornelius Scipio Nasica Corculum gemeint ist. Er war Konsul im Jahr 162 und 155 v. Chr. sowie Censor 159, die Überlieferung aber unsicher sei.

<sup>892</sup> Unter anderem durch die *lex Roscia* von 67 v. Chr., die den Rittern mit einem Vermögen von mindestens 400.000 Sesterzen die 14 Reihen hinter dem Senatorenstand zusprach. Weiter zu den Sitzplätzen im Theater ausführlich: RAWSON 1987, S. 83-114; HARTMANN 2016, S. 42-6 inklusive der Kritik an der Privilegierung der Reichen durch das Gesetz, dazu führt sie auch Hor. epist. 1,1,57ff. an.

<sup>893</sup> Vgl. HARTMANN 2016, S. 69f. mit einem Verweis auf G. LASER, *Populo et scaenae serviendum est*. Die Bedeutung der städtischen Masse in der Späten Römischen Republik, Trier 1997, S. 96, der ebenfalls eine auf soziale Kontrolle ausgerichtete Sitzordnung anhand der prominenten Platzierung der beiden obersten *ordines* erkennt.

<sup>894</sup> Plut. Cato mai. 17.

wieder auf ihre Beliebtheit aufmerksam zu machen und dieses soziale Kapital als Ressource zu nutzen.<sup>895</sup>

### 7.2.2 Der ‚private‘ Raum

Auch wenn sich eine Demütigung in den privaten Räumen eines anderen Bürgers ereignete, bei einem Besuch oder einem Gastmahl, so waren meistens mehr Mitglieder der Gesellschaft und Sklaven anwesend. Auch wenn die Demütigung oder ein Verstoß gegen geltende Konventionen nicht öffentlich sichtbar waren, so dürften sie sich doch herumgesprachen haben.<sup>896</sup> Doch gab es innerhalb dieses Raumes Möglichkeiten, auf Verhaltensverstöße anderer Mitglieder der Gesellschaft angemessen und mit Haltung zu reagieren. Auch Seneca verweist darauf, dass es bei einer Demütigung durch einen schlechten Sitzplatz bei einem Gastmahl unbedingt nötig war, stoisch und ruhig zu reagieren. Hierfür verwendet er immerhin die der *gravitas* nahestehende ebenfalls charakterbeherrschende Tugend *constantia*.<sup>897</sup> Dass die Sitzplätze auf den Speisesofas besonders die Nähe des eigenen Platzes zum Gastgeber bei den privaten Gastmählern die Hierarchie und die Akzeptanz der Ränge der einzelnen Mitglieder der Gesellschaft abbildeten, hat STEIN-HÖLKEKAMP bereits ausführlich herausgearbeitet und führt für die Bedeutung der Sitzplatzverteilung den literarischen Streit zwischen Herkules und Äskulap in den Göttergesprächen des Lukian an, die sich an der Tafel der Götter um den besseren Sitzplatz streiten und somit – nach Zeus – nicht besser als die Menschen seien.<sup>898</sup>

Cicero rät hingegen in einem privaten Brief an Atticus davon ab, auf eine Demütigung wie einen davor beschriebenen stillen Empfang Caesars im Theater zu reagieren.<sup>899</sup> Ein Übergehen einer solchen Demütigung erforderte eine gewisse Beherrschung und vor allem eine stoische Haltung, die in einem solchen Fall häufig nicht einfach zu finden gewesen sein dürfte. Caesar konnte diese öffentliche Demütigung im Theater nur schwer ertragen (*graviter tulit*, nicht im Sinne der Tugend!) und wollte – so Cicero – als

---

<sup>895</sup> HARTMANN 2016, S. 69f.

<sup>896</sup> STEIN-HÖLKEKAMP 2005 arbeitete die Komponenten des römischen Gastmahls ausführlich heraus, so unter anderem auch die Möglichkeiten mittels der Verteilung der Sitzplätze zu schmeicheln oder aber in erster Linie zu degradieren, S. 101-11, explizit zu der Öffentlichkeit der Demütigung: S. 104.

<sup>897</sup> Sen. dial. 2,10,2.

<sup>898</sup> Zu der Zuweisung der Sitzplätze und des Aufbaus einer Tischrunde bei einem Gastmahl: STEIN-HÖLKEKAMP 2005, S. 101-111; Lukian. dial. theo. 15.

<sup>899</sup> Cic. Att. 2,19,3.



Konsequenz sogar das roscische Gesetz abschaffen lassen.<sup>900</sup> Ganz anders reagierte Cn. Flavius, der seine Demütigung im privaten Raum zwar zunächst mit Haltung ertrug, sich dann aber mit Charme und Haltung eine passende Erwiderung an seine Peiniger einfallen ließ. Als Cn. Flavius, ein vom Schreiber zum kurulischen Ädil aufgestiegener Sohn eines Freigelassenen, seinen kranken Amtskollegen in dessen Gemächern besuchte, erhoben sich die bei seiner Ankunft sitzenden Nobiles nicht und boten ihm auch keinen Platz an. So zeigten sie ihm in dem privaten Raum deutlich, dass sie ihn trotz seines Magistrats aufgrund seiner Herkunft nicht respektierten. Ein Umstand, der Flavius nach der Empörung um seine Ernennung zum Ädil aufgrund seiner niederen Herkunft und Schreiberdienste zwar nicht überrascht haben dürfte, doch ganz deutlich die Haltung der Männer transportierte, die bewusst den privaten Raum für diese Transgression nutzten.<sup>901</sup> Flavius nahm die Demütigung im privaten Raum zunächst stillschweigend hin. Er wusste aber, dass sich seine Demütigung vermutlich öffentlich herumsprechen würde und auch seine stille Hinnahme, die zwar löblich sein mochte, ihn aber auch politisches Gewicht im Sinne von Durchsetzungsvermögen kosten könnte.<sup>902</sup> So ließ er seine *sella curulis* vor das Haus des kranken Kollegen bringen, nahm vor dem Haus darauf Platz und alle, die sich vorher im Haus nicht für ihn erhoben hatten, mussten ihm beim Abschied stehend begegnen – im öffentlichen Raum.<sup>903</sup> Um es in den Worten Florence DUPONTS zusammenzufassen, hat er den ihm versagten symbolischen Höflichkeitsgeboten im Privaten, die Symbolik seines Amtes öffentlich entgegengesetzt.<sup>904</sup> Seiner privaten Demütigung setzte Flavius so auf eine ruhige, würdevolle, aber sehr deutliche Art und Weise eine öffentliche Demütigung seiner Kontrahenten entgegen.

Mindestens genauso wichtig wie den richtigen Sitzplatz zugewiesen zu bekommen und entsprechend ruhig auf eine eventuelle Demütigung zu reagieren, war es, die Sitten bei Tische einzuhalten und zu jeder Zeit in der ‚gelockerten Atmosphäre‘ seine Haltung nicht zu vergessen. Die *gravitas* taucht in den Quellen im Zusammenhang mit dem Gastmahl dementsprechend häufiger auf. Im Prozess gegen Deiotaros führt Cicero als

---

<sup>900</sup> Cic. Att. 2,19,3.

<sup>901</sup> Liv. 9,46 zu der Empörung über die Wahl des Flavius.

<sup>902</sup> Zu der Öffentlichkeit in privaten Räumen sei erneut auf STEIN-HÖLKESKAMP 2005, S. 104 verwiesen, die sich zwar in diesem Kontext auf das Gastmahl bezieht – allerdings ist ihr Gedanke übertragbar auf den nicht wirklich privaten Krankenbesuch, den Flavius hier durchführt.

<sup>903</sup> Liv. 9,46; Gell. 7,9; Cic. Att. 6,1,8; Val. Max. 2,5,2.

<sup>904</sup> DUPONT 1992, S. 252.

einen Teil seiner Verteidigung des Deiotaros dessen ernsthaftes (*gravis*) Benehmen bei Festen an, wo man ihn weder betrunken noch tanzend finden würde. Dem fügt er weitere hohe römische Charaktertugenden wie die *dignitas* und die *severitas* hinzu, um das Bild des tugendhaften Königs vollends abzurunden.<sup>905</sup> Hier wird deutlich: Trunkenheit und Tanz gehörten sich für einen Mann mit entsprechendem politischen Gewicht und Ernsthaftigkeit im Sinne der *gravitas* nicht – auch nicht in einem privaten Rahmen. So verweist auch Petron darauf, dass Trimalchio gerne getanzt hätte, als sein im *Satyricon* beschriebenes Gastmahl ausgelassener wurde, aber seine *gravitas* dies nicht zugelassen hätte.<sup>906</sup> Eine ernsthafte und gewichtige Haltung konnte ein römischer Mann nicht einfach für Vergnügen ablegen, zu tief war sie in seinem Habitus und dem Wissen um die sozialen Folgen verankert. Auf Gastmähler und Feste zu verzichten war allerdings keine Option, da sie zum Alltag gehörten man bei diesen Gelegenheiten wichtige Bindungen schloss, sich auch informell begegnete und seine Charakterfestigkeit austesten konnte.<sup>907</sup> So besuchte und veranstaltete auch Cato maior Gastmähler<sup>908</sup>, es galt jedoch dort unbedingt Maß zu halten, seine Haltung zu beweisen und nicht durch Trunkenheit/Unbeherrschtheit aufzufallen. Auch wenn die *gravitas* innerhalb der Zuweisung der Sitzplätze und in Verbindung mit dem Sitzen und dem Stehen nur indirekt genannt wird, so zeigt sich doch aufgrund des hohen symbolischen Gehaltes dieser alltäglichen Handlungen in der römischen Gesellschaft die Bedeutung des Einhaltens dieser Gepflogenheiten und der Ehrerweisung. Besonders ersichtlich ist dies an den Beispielen, in denen Einzelnen die ihnen gebührende Ehre verweigert wurde, und die ihre Stellung dann möglichst würdevoll und beherrscht verteidigen mussten – wie zum Beispiel Flavius im Gegensatz zu Scaurus<sup>909</sup> oder Caesar zu Beginn dieses Abschnitts.<sup>910</sup> Für die frühe Kaiserzeit ist zudem in puncto Sitzen/Stehen belegt, dass, auch wenn die *gravitas* aus dem Sprachgebrauch der kaiserzeitlichen Autoren immer weiter verschwindet, sie zwar unerwähnt, aber zumindest implizit in der Anerkennung und Fortführung dieser gesellschaftlichen Konventionen besonders durch Augustus, Tiberius und Claudius weiterhin von Bedeutung war.

---

<sup>905</sup> Cic. Deio. 26f.

<sup>906</sup> Petron. 52.

<sup>907</sup> Zur Alltäglichkeit des Gastmahls STEIN-HÖLKESKAMP 2005, S. 25-8.

<sup>908</sup> Wie aus Cic. Tusc. 4,3 geschlossen werden kann.

<sup>909</sup> Kapitel 5.1.2.

<sup>910</sup> Für Caesar lässt sich angeschlossen an sein eigenes Sitzenbleiben auch noch Suet. Iul. 78,2-79,1 anführen, in dem er sich über den Volkstribunen Pontius Aquila lustig macht, da dieser bei Caesars Triumph sitzengeblieben ist.

## 8. Distinktion durch Herkunft und Geschlecht

Nachdem das Augenmerk in den vorigen Kapiteln ausschließlich auf die männliche Elite der römischen Lebenswelt gerichtet war, sollen in den folgenden Abschnitten auch die Personengruppen der Frauen und der Nicht-Römer exemplarisch in Bezug auf die Möglichkeiten der Zuschreibung von *gravitas* untersucht werden. Im definierenden Kapitel wurde bereits erarbeitet, dass es sich bei der *gravitas* um eine genuin römische Tugend aus dem männlichen Tugendkatalog handelt. Die Untersuchung der Quellen hat gezeigt, dass sich aber dennoch einige Stellen finden lassen, die den genannten Personengruppen *gravitas* zusprechen. Für die Frauen werden im Folgenden die gefundenen Nennungen der *gravitas* in Bezug auf die weibliche Welt der untersuchten Quellen besprochen. Bei den Nicht-Römern ließen sich drei Oberthemen ausmachen, die eine Nennung der *gravitas* in Bezug auf diese Personengruppe ermöglichten, die gesammelt besprochen werden.

### 8.1 *Gravitas* bei Frauen<sup>911</sup>

„Now by the Capitol that we adore,  
And by this chaste blood so unjustly stain'd,  
By heavens's fair sun that breeds the fat earth's store,  
By all our country rights in Rome maintain'd,  
And by chaste Lucrece' soul that late complain'd,  
Her wrongs to us, and by this bloody knife,  
We will revenge the death of this true wife.“

William Shakespeare, The Rape of Lucrece, 263

Noch 1594 hat das Schicksal der Lucretia William SHAKESPEARE zur Abfassung des epischen Gedichtes über ihre Vergewaltigung, die folgende Selbsttötung und die der Legende nach daraus resultierende Gründung der Republik inspiriert. Lucretia ging als das *exemplum* schlechthin für die weiblichen Kardinaltugenden *pudicitia* und *castitas* in

---

<sup>911</sup> Dieses Kapitel bildet einen Exkurs und betrachtet die Geschichte der römischen Frauen in diesem Kontext ausschließlich im Zusammenhang mit der *gravitas*. Für einen ersten Überblick über die Rolle der Frau und die Genderstudies in der Alten Geschichte sei verwiesen auf: E. HARTMANN, Frauen in der Antike. Weibliche Lebenswelten von Sappho bis Theodora, München 2007; sowie die Sammelbände von T. SPÄTH - B. WAGNER-HASEL (Hgg.): Frauenwelten in der Antike. Geschlechterordnung und weibliche Lebenspraxis, Stuttgart - Weimar 2000 und T. FUHRER - S. ZINSLI (Hgg.), Genderstudies in den Altertumswissenschaften. Rollenkonstrukte in den antiken Texten, Trier 2003.

das Narrativ der römischen Republik ein.<sup>912</sup> Livius beginnt die Erzählung mit einer Zusammenkunft einiger Männer, bei der ein Wettstreit um die keuscheste Frau entstand. Collatinus prahlte mit der Vorbildlichkeit seiner Frau, Lucretia. Und tatsächlich: Als die Männer die Frauen heimlich aufsuchten, war Lucretia im Gegensatz zu den vorher besuchten Gattinnen der Prinzen die Einzige, die sich in der Abwesenheit ihres Mannes vorbildlich verhielt und Wollt spann. Sextus Tarquinius kehrte einige Tage später als Gast in das Haus zu Lucretia zurück, als Collatinus nicht zugegen war. Dort wollte er sie nachts vergewaltigen. Als sie sich aber selbst nach Gewaltandrohungen wehrte, drohte Tarquinius ihr damit, sie des Ehebruchs mit einem Sklaven zu beschuldigen. Lediglich um diese Schande für sich selbst und ihren Mann zu umgehen, ergab sich Lucretia. Noch in derselben Nacht ließ Lucretia daraufhin ihren Vater und ihren Mann, sowie zwei vertraute Zeugen kommen. Sie erzählte den Männern von dem Vorfall und bat sie, Rache zu nehmen, bevor sie sich entgegen den Wünschen ihres Mannes und Vaters selbst das Leben nahm, um keinen Präzedenzfall für Ehebrecherinnen zu schaffen. Es war dann allerdings Brutus, der das Messer aus der Wunde der Lucretia zog und schwor, dass er die Tyrannei durch den König beenden würde und danach kein König mehr über Rom herrschen sollte.<sup>913</sup>

Elke HARTMANN arbeitet in ihrer Monographie zu den Frauen in der Antike in dem Abschnitt über Lucretia heraus, warum die Römer das Ende der bei Livius als tyrannisch beschriebenen Königsherrschaft ausgerechnet um den Mythos der Vergewaltigung der tugendhaften Lucretia aufbauten. Sie kommt dabei zu dem Schluss, dass die Tugend – besonders die Tugend der Frau – das „Grundgerüst des Gemeinwesens“ darstellt und „wo die Tugend der Frauen nicht mehr gewährleistet ist, kann – so das antike Denkmuster – auch das Gemeinwesen nicht gedeihen.“<sup>914</sup> Ian DONALDSON sieht in Lucretia sogar eine Metapher für die Stadt Rom, die jahrelang durch die Könige geschändet wurde.<sup>915</sup> Auch wenn die Frauen in der Antike keineswegs

---

<sup>912</sup> Auswahl an Quellenstellen: Cic. rep. 2,46; Val. Max. 6,1,1; Liv. 1,57,10; Zu weiblicher Keuschheit im Lucretia-Mythos: H. GELDNER, Lucretia und Verginia. Studien zur Virtus der Frau in der römischen und griechischen Literatur, Mainz, 1977, S. 65f.; F. PRESCENDI, Weiblichkeitsideale in der römischen Welt: Lucretia und die Anfänge der Republik, in: SPÄTH - WAGNER-HASEL 2000, S. 217-227 auf S. 217f.; HARTMANN 2007, S. 116; Auswahl an Inschriften, die auf die weiblichen Tugenden hinweisen: CIL 6,11602; 6,29580; Motiv der *puicitia* in der Kaiserzeit auch erwähnt in K. GRESCHAT, RAC 23, 2010, s. v. Lucretia, Sp. 596-603.

<sup>913</sup> Liv. 57-60 (60 inklusive der Rache).

<sup>914</sup> HARTMANN 2007, S. 122 mit Anm. 18 und dem Verweis auf T. SPÄTH, Skrupellose Herrscherin? Das Bild der Agrippina minor bei Tacitus, in: SPÄTH - WAGNER-HASEL 2000, S. 262-81 auf S. 271.

<sup>915</sup> I. DONALDSON, The Rapes of Lucretia. A Myth and its Transformation, Oxford 1972, S. 9f.

gleichberechtigt waren, so ist zumindest für die römische Antike festzuhalten, dass Frauen in den Quellen als Teil der Gesellschaft wahrgenommen wurden<sup>916</sup>, ein Umstand, den das Narrativ des Lucretia-Mythos belegt. Lucretia kann in den Erzählungen auch als Symbol für die Tugend des römischen Gemeinwesens verstanden werden, die ihre eigenen Belange, ja sogar seelischen Verletzungen, hinter dem Wohl des Gemeinwesens anstellt. Lucretia wird in den Erzählungen um ihre Vergewaltigung als die ideale römische Matrone beschrieben, die sich auch in der Abwesenheit ihres Mannes im Gegensatz zu den anderen Frauen absolut vorbildlich verhielt.<sup>917</sup> Daher überrascht es auch nicht, dass sie zu den Frauen gehört, die in den untersuchten Quellen mit der *gravitas* in Zusammenhang gebracht werden. In der Tat ist eine Verbindung von Frauen mit der *gravitas* gar nicht so selten, wie man nach dem bisherigen Fokus auf der männlichen Elite dieser Arbeit vielleicht meinen könnte. In Ciceros Briefen und auch bei Livius lässt sich die Bezeichnung *gravissima femina* finden; Plinius der Jüngere spricht von der *matronalis gravitas*.<sup>918</sup> Außer bei Plinius bezieht sich diese Wendung auf verheiratete Frauen oder Mütter von Männern mindestens konsularischen Ranges. So heben die Autoren die Vortrefflichkeit dieser Frauen in Zusammenhang mit den Männern in ihrem persönlichen Umfeld hervor, wodurch sich diese *gravitas* auch wieder auf die Männer zurück beziehen lässt. Es entsteht nicht nur der Eindruck eines besonders würdevollen Mannes, sondern einer ganzen vortrefflichen Familie. Plinius erwähnt diesen Umstand in seinem Brief an Marcellinus ganz direkt, wenn er schreibt, dass das verstorbene Mädchen nicht nur äußerlich, sondern auch charakterlich das Ebenbild ihres vortrefflichen Vaters gewesen sei.<sup>919</sup> Über zwei Abschnitte fasst er zusammen, welche Eigenschaften es waren, die sie ausmachten; diese decken sich vollständig mit den bisherigen Erkenntnissen über die *gravitas*. So soll die Tochter des Fundanus es verstanden haben, entsprechend den gesellschaftlichen Sitten zu leben, Personen entsprechend ihrer Stellung respektvoll zu behandeln, und sie soll ihr Schicksal, jung zu sterben, mit Würde „geduldig, gleichmütig, und standhaft“ ertragen

---

<sup>916</sup> P. CULHAM, Women in the Roman Republic, in: H. FLOWER (Hg.): The Cambridge Companion to the Roman Republic, 2. Aufl., Cambridge 2014, S. 127-48 auf S. 129.

<sup>917</sup> Liv. 1,57,9f. ; Ov. fast. 2,735-42. Dabei muss man auch die Erwähnung des typischen Wollespinnens beachten; ein Motiv, das sich bis in die Kaiserzeit durchzieht. So wurden auch die weiblichen Mitglieder der augusteischen Familie entsprechend inszeniert: Suet. Aug. 64,2; zu dieser Konstruktion „als Muster einer Römerin im Kontext ihrer Frauenwelt“, s. PRESCENDI 2000, S. 219.

<sup>918</sup> Cic. fam. 15,7; 15,8; Liv. 39,13,2f.; Plin. epist. 5,16,2.

<sup>919</sup> Plin. epist. 15,16,9.

haben.<sup>920</sup> Auch die Wichtigkeit des Alters und des Familienstandes illustriert die Erwähnung der *gravitas* in diesem Kontext bei Plinius. Er hebt hervor, dass ein solch charakterfestes Verhalten besonders ist, wenn es von einem 13 Jahre jungen Mädchen kommt, indem er sie charakterlich in die Nähe älterer Römerinnen mit der entsprechenden Lebenserfahrung setzt, ihr den jugendlichen Charme aber nicht abspricht.<sup>921</sup> Als unverheiratetes Mädchen besaß sie zu ihrem jungen Alter eigentlich noch nicht den entsprechenden gesellschaftlichen Rang, der eine Bezeichnung mit der *gravitas* rechtfertigen würde. Dies relativiert Plinius aber durch die Erwähnung, dass sie bereits verlobt war und der Termin für ihre Hochzeit angesetzt gewesen sei.<sup>922</sup> So verdeutlicht er, dass sie alle entscheidenden gesellschaftlichen Faktoren erfüllt hätte, wäre sie nicht so jung verstorben. Es ist also ersichtlich, dass auch für eine Zuschreibung der *gravitas* bei Frauen gewisse gesellschaftliche Erwartungen ähnlich den Männern berücksichtigt sein mussten.

Besonders eindrücklich zeigt sich dies auch bei Livius, der über eine viel diskutierte Episode aus dem Jahr 186 v. Chr. in Zusammenhang mit den Bacchanalien berichtet, die das *senatus consultum de Bacchanalibus* nach sich gezogen haben soll. Auf die Hintergründe und die Glaubwürdigkeit dieser Episode um Aebutius soll hier nicht eingegangen werden, allerdings soll das Geschehen wenigstens kurz skizziert werden, um die Bezeichnung der Sulpicia als *gravissima* einordnen zu können.<sup>923</sup> P. Aebutius sollte von seiner Mutter und seinem Stiefvater durch eine von ihnen vorgeschlagene Einweihung in die Bacchus-Mysterien um seine Erbschaft gebracht werden. Aebutius wurde allerdings von seiner Geliebten, einer freigelassenen Prostituierten namens Hispala, vor den Mysterien gewarnt. Daraufhin weigerte sich der junge Mann bei seiner Mutter vehement gegen die Einweihung und wurde aus ihrem Haus verstoßen; Schutz fand er bei seiner Tante Aebutia. Auf ihre Empfehlung suchte Aebutius den amtierenden Konsul Sp. Postumius Albinus auf und berichtete ihm von den Mysterien, die den

---

<sup>920</sup> Plin. epist. 15,16,4. Plinius verwendet hierfür die Begriffe: *temperantia*, *patientia* und die ebenfalls häufig mit der *gravitas* bei Männern verwendete *constantia*.

<sup>921</sup> Plin. epist. 15,16,2.

<sup>922</sup> Plin. epist. 15,16,6.

<sup>923</sup> Diskussion zu der Episode und ihrer Glaubwürdigkeit besonders in: E. GRUEN, The Bacchanalian Affair, in: ders. (Hg.), Studies in Greek Culture and Roman Policy, Leiden - New York - København - Köln 1990, S. 34-78. Ein Vergleich der Inschrift mit dem *senatus consultum* (ILLRP, 511) und dem Livius-Text und weiteren Literaturverweisen: H. CANKIK-LINDEMAIER, Der Diskurs Religion im Senatsbeschluß über die B. von 186 v. Chr. und bei Livius (B. 39), in: H. CANKIK - H. LICHTENBERGER - P. SCHÄFER (Hgg.), Geschichte-Tradition-Reflexion. Festschrift für Martin Hengel, Bd. 2: Griechische und römische Religion, Tübingen 1996, S. 77-96.

Magistraten bis dahin offenbar verborgen geblieben waren. Bei seinen Befragungen von Aebutia und Hispala wurde Postumius dann von seiner gleich dreimal in den entsprechenden Paragraphen als *gravis/gravissima femina* bezeichneten Mutter, Sulpicia, unterstützt.<sup>924</sup> Hildegard CANKIK-LINDEMAIER bezeichnet dieses von Livius erwähnte „Drama“ um das Zustandekommen des Senatsbeschlusses zwar als „entbehrlich in Hinblick auf die sachliche Information“<sup>925</sup>, allerdings ist die skizzierte Episode kulturhistorisch besonders im Zusammenhang mit der Verwendung der *gravitas* bei Frauen durchaus spannend. So zeigt die Episode die Bedrohung der gesellschaftlichen Ordnung durch einen ausschweifenden Kult; die Unanständigkeit der Bacchanalien wird bei Livius besonders hervorgehoben durch die Rolle der Frauen, die in das Geschehen involviert waren. Sulpicia wird durchgehend als *gravis femina* beschrieben, sie war es letztlich, die Hispala dazu bringen konnte, Zeugnis über die Ereignisse innerhalb des Kultes abzulegen. Sie konnte Hispala das nötige Vertrauen garantieren, dass ihr durch ihre Aussage kein Schaden drohen würde, eben weil sie als *gravis* galt und ihrem Wort Glauben geschenkt werden konnte. CANKIK-LINDEMAIER schreibt in diesem Kontext, dass Hispala durch ihren Beruf zwar als unehrenhaft galt, aber in dieser Episode einer edlen Gesinnung folgte und sie gemeinsam mit den ehrenhaften Matronen, Sulpicia und Aebutia, die Ordnung des Gemeinwesens schützte.<sup>926</sup> Dass in Livius' Version überhaupt Frauen nötig waren, um den Kult beenden zu können, zeigt den deutlichen Hinweis auf das Narrativ des moralischen Sittenverfalls. Sulpicia, Aebutia und letztlich auch die Prostituierte Hispala waren charakterfester als die Männer, die dem Kult ebenfalls verfielen.<sup>927</sup> Ähnlich den bisherigen Erkenntnissen hat sich besonders Sulpicia als ehrenhafte römische Matrone eines gewissen Ranges und Alters für das römische Gemeinwesen innerhalb des Rahmens ihrer den Sitten entsprechenden Möglichkeit für das Wohl Roms eingesetzt und verdient dadurch die Bezeichnung *gravis* in den Quellen.

Anhand von drei Fallbeispielen – Lucretia, Sempronia und der Nicht-Römerin Chiomara – sollen im Folgenden neben den schon angesprochenen Faktoren für eine

---

<sup>924</sup> Die Episode um Aebutius: Liv. 39,9-14,3. Die Erwähnungen *gravis/gravissima femina* in Bezug auf Sulpicia: Liv. 39,11,4; 12,2; 13,3.

<sup>925</sup> CANKIK-LINDEMAIER 1996, S. 87.

<sup>926</sup> Vgl. CANKIK-LINDEMAIER 1996, S. 89f.

<sup>927</sup> Dazu auch: CANKIK-LINDEMAIER 1996, S. 92.

Beschreibung von Frauen mit der *gravitas* der Handlungsrahmen und die Situationen genauer untersucht werden, die Frauen Handeln im Sinne der *gravitas* ermöglicht haben.

### 8.1.1 Fallbeispiel 1: Lucretia

Die Historizität der geschilderten Episode, die sich 509 v. Chr. zugetragen haben soll, war lange ein viel diskutiertes Thema in der althistorischen Forschung.<sup>928</sup> Ian DONALDSON kommt wie Robert OGILVIE und Hans GELDNER zu dem Schluss, dass die Erzählung zumindest auf einer wahren Begebenheit basieren könnte, die dann entsprechend literarisch aufgearbeitet wurde, wofür sowohl die Komposition und als auch einige der Charaktere sprechen.<sup>929</sup> Die herausragende Bedeutung der Episode für die römische Geschichte und Selbstwahrnehmung bleibt jedoch von der Fiktionalisierung unberührt. Des Weiteren stellen Erzählungen dieser Art keinesfalls Einzelfälle in der römischen Geschichte und Livius' Geschichtsschreibung dar. Leitete Lucretias Selbstmord das Ende der Königszeit ein, so gilt Verginias bei Livius ausführlich skizziertes Schicksal und ihr gewaltsamer Tod zur Wahrung ihrer Freiheit durch die Hand ihres Vaters als das Ende der Decemviren in Rom.<sup>930</sup> Sowohl Livius als auch Ovid, die den Stoff ausführlich aufgearbeitet haben, bringen die Lucretia allerdings nicht mit der *gravitas* in Verbindung. Diese Erwähnungen finden bei Valerius Maximus und Martial statt.

„Lucretia, model of Roman chastity, whose manly spirit by Fortune's malignant error was allotted a woman's body, was forcibly raped by Sex. Tarquinius, son of king Superbus. In a family council, after bitterly bemoaning her injury, she killed herself with a sword she had brought concealed in her clothing and by so courageous a death gave the Roman people reason to change the authority of kings for that of Consuls.“<sup>931</sup>

Wichtig für die Valerius Maximus Stelle ist, dass Lucretia nur indirekt mit der *gravitas* in Verbindung tritt. Valerius Maximus verwendet den Superlativ *gravissimus* lediglich, um die Art und Weise der Worte zu beschreiben, die Lucretia verwendet haben soll, als

---

<sup>928</sup> So hält A. ALFÖLDI, *Early Rome and the Latins*, Ann Arbor 1965 sie für komplett fiktional. DONALDSON 1972 verweist für eine kritische Auseinandersetzung mit dieser These auf: R. OGILVIE, *Alföldi on Early Rome*, in: *Classical Review* 16, 1966, S. 94-8.

<sup>929</sup> DONALDSON 1972, S. 6; GELDNER 1977, S. 8-12.

<sup>930</sup> Liv. 3,44-8; Zur Vergleichbarkeit beider Episoden und der Bedeutung für das römische Gemeinwesen: GELDNER 1977.

<sup>931</sup> Val. Max. 6,1,1: „*Dux Romanae pudicitiae Lucretia, cuius uirilium animus maligno errore Fortunae muliebri corpore sortitus est, a Sex. Tarquinio regis Superbi filio, per uim stuprum pati coacta, cum grauissimis uerbis iniuriam suam in concilio necessariorum deplorasset, ferro se, quod ueste tectum attulerat, interemit, causamque tam animoso interitu imperium consulare pro regio permutandi populo Romano praebuit.*“ (übers. v. D. R. Shakleton Bailey).



sie das Geschehen ihrem Mann und Schwiegervater schilderte. Es ist also erst einmal nicht die Lucretia, der *gravitas* attestiert wird, sondern streng genommen, haben ihre Worte einen entsprechenden Nachdruck. Auch bei Valerius Maximus gab der Angriff auf die weiblichen Tugenden, die ebenfalls in dieser Version stellvertretend für das Gemeinwesen stehen, schließlich den finalen Auslöser, um die verhasste Königsherrschaft zu beenden. Francesca PRESCENDI analysiert den Gründungsmythos der Republik ebenfalls im Hinblick auf die Weiblichkeitsideale der römischen Welt. Auch sie sieht in der Lucretia eine durchweg positiv angelegte Figur, die bewusst als ideales Symbol „ihrer Frauenwelt“ gestaltet wurde, das sich zur politischen Heldin Roms erheben lässt.<sup>932</sup> Inwieweit die Figur der Lucretia von den frühkaiserzeitlichen Autoren mit ihren Tugenden anhand der augusteischen Inszenierung der Livia als dem großen Vorbild für eine gute römische Matrone gezeichnet ist, kann hier nicht ausführlich diskutiert werden.<sup>933</sup> Da sich ihr Ideal in der strengen Einhaltung der Tugenden und den damit verbunden gesellschaftlichen Erwartungen des sozialen Umfelds niederschlägt, ist dieser Punkt auf beide Geschlechter übertragbar. Zwar haben die biologischen Geschlechter im antiken Rom unterschiedliche Tugenden, die ihnen zugeschrieben werden und an die sie sich halten sollen, aber beiden Gruppen ist gemein, dass sie im Idealfall den Erwartungen dieser Tugenden nachkommen. Dieser Punkt ist typisch für die *gravitas*, deren Bestandteil das Wissen um das richtige Verhalten in der entsprechenden sozialen Situation sowohl in physischer Form als auch auf der intellektuellen und moralischen Ebene ist. Die Episode zeigt deutlich: Lucretia besaß dieses Wissen – zumindest innerhalb des Mythos. Interessant ist die Erwähnung eines männlichen Geistes (*animus virilis*) der Lucretia sowohl bei Valerius Maximus als auch in Ovids ausführlicher Bearbeitung des Mythos.<sup>934</sup> Die Beschreibung einer Frau als männlich ist in den Quellen keineswegs positiv besetzt, sie wird in erster Linie als literarischer Topos der späten Republik und frühen Kaiserzeit benutzt, um die Männer im näheren Umfeld dieser Frauen zu kritisieren.<sup>935</sup> Frauen, die so beschrieben werden, wie beispielsweise Agrippina minor, sind auch selbst durchweg negativ in den Quellen

---

<sup>932</sup> PRESCENDI 2000, S. 220.

<sup>933</sup> Dazu sei verwiesen auf R. OGILVIE, A Commentary on Livy, Books 1-5, Oxford 1974, S. 222, der keine Verbindung zwischen der Darstellung der Lucretia und den Ehegesetzen des Augustus sieht und auf der anderen Seite GELDNER 1977, S. 66f.

<sup>934</sup> Ov. fast. 2,847 *animi matrona virilis*; Val. Max. 6,1,1 *virilis animus*.

<sup>935</sup> Dazu DETTENHOFER 1994, S. 133-58; ebenso HARTMANN 2007, S. 131-46.

bewertet.<sup>936</sup> Dass Lucretia gleich zweimal mit einem männlichen Geist beschrieben wird, mag daher verwundern. Bei Lucretia fehlt die negative Konnotation in der Anmerkung ihres männlichen Geistes. Valerius Maximus nennt es einen Fehler des Schicksals (*errore Fortunae*), dass dieser Geist in einem weiblichen Körper wohne. Das Fehlen der negativen Konnotation bei der Bezeichnung der Lucretia als männlich mag daran liegen, dass sie als sittlich so vollkommen galt, dass sie ganz genau wusste, welche gesellschaftlichen Grenzen ihr durch ihr Geschlecht gesetzt waren und welche gesellschaftlichen Pflichten sie zu erfüllen hatte. DONALDSON sieht dies aufgrund dieser Umstände ähnlich und erkennt in der Bezeichnung eines männlichen Geistes in Bezug auf sie eher ein Lob durch die klassischen Autoren als eine Diskreditierung.<sup>937</sup> Es stellt sich allerdings an dieser Stelle die Frage, ob die Bezeichnung der Lucretia als *virilis* nicht als eine Kritik an ihrem Ehemann und Vater gesehen werden könnte: (1) Es ist ihr eigener Mann, der mit ihrer Keuschheit prahlt und Tarquinius das erste Mal zu ihr führt. (2) Als sie ihrem Vater und Collatinus das Geschehen schildert, verzeihen die Männer ihr und sprechen ihr Trost zu. Sie sind entsetzt, als sich Lucretia das Leben nimmt, was deutlich zeigt, dass sie ihre Selbsttötung nicht wollten. In dem Kontext, dass sie offenbar wusste, dass ihr Tod als Unschuldsbeweis nötig war, um keinen Präzedenzfall für Ehebrecherinnen zu schaffen, haben Collatinus und Lucretius diese Weitsicht offenbar nicht – zumindest in Livius Darstellung, der sie zur vollkommenen Gestalt der römischen Geschichte stilisiert. (3) Nachdem Lucretia gestorben ist, ist der handelnde Mann nicht Collatinus, sondern Brutus. Er zieht das Messer aus Lucretias Wunde und schwört Rache. Erst nachdem Brutus ihnen den Messer reicht und denselben Schwur abnimmt, werden sie wieder aktiv. Es lassen sich also in Livius Darstellung tatsächlich zwei männliche Leerstellen in Lucretias engstem Umfeld ausmachen, die sie angemessen und immer noch innerhalb der ihr durch ihr Geschlecht auferlegten Grenzen füllt. Dieser Umstand macht es dann auch leichter, sie in die Nähe der *gravitas* zu rücken. Lucretia ist sich ihrer Rolle als römische Matrone innerhalb des Gemeinwesens bewusst, sie hat sich absolut tadellos verhalten und opfert sich sogar für die Erhaltung der Tugenden zum Wohl des Gemeinwesens, obwohl die Männer in ihrer

---

<sup>936</sup> Siehe dazu Zwischenfazit in diesem Kapitel und DETTENHOFER 1994, S. 133. Zu Agrippina in diesem Kontext besonders: SPÄTH 2000, S. 262-81. Für einen guten Überblick über Agrippinas Rolle während der Herrschaft von Claudius und Nero: W. ECK, Die iulisch-claudische Familie: Frauen neben Caligula, Claudius und Nero, in: H. TEMPORINI-GRÄFIN VITZTHUM (Hg.), Die Kaiserinnen Roms. Von Livia bis Theodora, München 2002, 103-63 auf den S. 133-55.

<sup>937</sup> DONALDSON 1972, S. 10.

Umgebung dies nicht verlangen – sie wollen sogar, dass sie weiterlebt. Wenn man Lucretia mit DONALDSON dann noch als Metapher für Rom selbst sieht, kann Lucretia tatsächlich ohne weitere Gedanken mit der *gravitas* beschrieben werden, da Rom beziehungsweise die Republik und ihre Bürger selbst häufig mit dem Mindset der Tugend beschrieben werden.<sup>938</sup>

Martial verwendet die *gravitas* hingegen ganz direkt in Bezug auf Lucretia:

„Wenn du an vornehmer Würde Gefallen findest, dann magst du Lucretia sein, ununterbrochen über den ganzen Tag: Eine Laïs will ich für die Nacht.“<sup>939</sup>

In seinem satirischen Epigramm stellt Martial die römische Vorstellung von tugendhaften und stets sittsamen Frauen wie Lucretia oder Cornelia<sup>940</sup> den sexuellen Vorlieben der römischen Männer gegenüber, die sich im Schlafzimmer weniger Tugendhaftigkeit wünschen. Natürlich darf der Kontext, in dem der *gravitas*-Begriff hier in Bezug auf eine Frau fällt, nicht vergessen werden: Martial, der circa 60 n. Chr. nach Rom kam, schreibt sozialkritische Satire; sein Stoff sollte polarisieren und unbequeme Wahrheiten ansprechen.<sup>941</sup> In Werken dieser Art ist es möglich, Grenzen zu übertreten, Martial schreibt an dieser Stelle *gravitas* einer Frau zu, die sie allerdings tatsächlich verdient hat und die zudem eine mythische idealisierte Gestalt ist. Es ist aufgrund des Kontexts nicht auszuschließen, dass Martial den Begriff an dieser Stelle zwar zu einem gewissen Anteil vermutlich auch spöttisch in Bezug auf Lucretia verwendet hat, jedoch handelte es sich bei der Zuschreibung der *gravitas* an eine Frau auch immer um ein Zugeständnis aus der männlich geprägten Perspektive und somit dürfte das eigentliche Ziel der Bemerkung sein, der römischen Gesellschaft ganz deutlich ein ambivalentes Verhältnis zu den (weiblichen) Tugendidealen vor Augen zu führen. Die geforderten Ideale gelten bei Martial nämlich nur so lange bis der elementarste menschliche Trieb befriedigt werden soll, dann würde sich die männliche Bevölkerung weniger sittsames Verhalten wünschen, sondern das einer Laïs, also einer Hetäre, vorziehen. Um diesen Wunsch zu unterstreichen, erwähnt er, dass eine in den Quellen ebenfalls sittsam dargestellte römische Matrone – die Rede ist von Cornelia –

---

<sup>938</sup> Cic. leg. agr. 2,87; Cic. Mur. 6; Cic. opt. gen. 20; Cic. Flacc. 3; Cic. rep. 1,5.

<sup>939</sup> Mart. 11,104,21f.: „*Si te delectat gravitas, Lucretia toto sis licet usque die, Laida nocte volo.*“ (übers. v. P. Barié und W. Schindler).

<sup>940</sup> Gemeint ist die Mutter der Gracchen; zu Cornelias Person und Einfluss auf die Politik der Gracchen s. R. BAUMAN, *Women and Politics in Ancient Rome*, New York - London 1992, S. 42-5.

<sup>941</sup> Vgl. P. BARIÉ und W. SCHINDLER, Einführung, in: M. Valerius Martialis, *Epigramme*, hg. und übers. v. P. Barié und W. Schindler, 3. überarb. Aufl., Berlin 2013, S. 1061-1145 auf S. 1091f.

ihrem Mann ein solches Verhalten wohl zugestanden haben soll. In dieser Situation war eine tugendhafte römische Frau wie Lucretia mit ihrer eher männlichen Beherrschung und Standhaftigkeit im Sinne der *gravitas* dann unbequem, weil es bedeutete, dass sie auch im privatesten Bereich sittsam und selbstbeherrscht blieb.<sup>942</sup>

### 8.1.2 Fallbeispiel 2: Sempronia

Die nächste Frau, die im Zusammenhang mit der *gravitas* erwähnt wird, ist Sempronia. Bei ihr handelt es sich nicht nur um Cornelias Tochter, sondern auch um die Ehefrau eines männlichen Exempels der *gravitas*, Scipio Aemilianus. Zudem war sie auch die Schwester der Gracchen Brüder, Tiberius und Gaius. Die Erwähnung der *gravitas* in Zusammenhang mit Sempronia bei Valerius Maximus lässt sich während eines politischen Streits von Quintus Caecilius Metellus Numidicus und dem Volkstribun Lucius Appuleius Saturninus verorten. Saturninus wollte ein Ackergesetz in der Tradition der Gracchen durchsetzen. 102 v. Chr. hatte Numidicus, damals Censor, bereits erfolglos versucht, Saturninus aus dem Senat zu stoßen. Des Weiteren verweigerte er die Aufnahme des Equitius in den Censur, der sich als Sohn des Tiberius Gracchus ausgab.<sup>943</sup> Im Kontext dieses Streits um den angeblichen Sohn von Tiberius Gracchus, tritt dann auch Sempronia bei Valerius Maximus in Erscheinung.<sup>944</sup>

Sempronia wird die *gravitas* an dieser Stelle nur indirekt zugestanden. Valerius Maximus schreibt, dass Frauen eigentlich in öffentlichen Versammlungen (*contiones*) keine Rollen spielten und er keinesfalls vorhabe, sie unpassend in Verbindung mit den ernsthaftesten Arbeiten der Männer (*absurde gravissimis virorum operibus*) zu bringen. Doch wird durch diese vorausgeschickte Einleitung deutlich, dass genau das passiert. Er beschreibt, wie Sempronia trotz des Drucks durch das Publikum, den angeblichen Sohn anzuerkennen und in die Familie der Gracchen aufzunehmen, öffentlich standhaft bleiben konnte und den Equitius nicht als Sohn ihres Bruders anerkannte. Richard BAUMAN ordnet die Versammlung als öffentliche Anklage gegen Numidicus' Vorgehen gegen Saturninus und Equitius ein. Es war Sempronia, die Numidicus durch ihre Aussage beziehungsweise Weigerung unterstützte. Deswegen sieht BAUMAN ein

---

<sup>942</sup> Nach Tacitus fehlte Frauen die Selbstbeherrschung: Tac. ann. 3,33,4; 3,34.

<sup>943</sup> Vir. ill. 62,1f.; Cic. Sest. 101 über Numidicus Charakter; K.-L. ELVERS, DNP, Bd. 2, Stuttgart 1997, s. v. Caecilius [I,30], Sp. 890; C. Metellus Numidicus Q. Consul 109 v. Chr.

<sup>944</sup> Val. Max. 3,8,6.

politisches Statement in Sempronias Haltung.<sup>945</sup> Er merkt an, es könne durchaus sein, dass Sempronia tatsächlich ein falsches Schauspiel von Equitius durchschaute, auf der anderen Seite führt er aber zuvor in seinen Ausführungen einen Bericht von Cornelius Nepos an, der einen Brief der Cornelia wiedergibt, in dem sie 123 v. Chr. ihre Ablehnung des Vorantreibens der gracchischen Reformen durch ihren damals noch einzig lebenden Sohn, Gaius, zum Ausdruck brachte.<sup>946</sup> Somit ist es durchaus möglich, dass auch Sempronia – so BAUMAN – ähnlich ihrer Mutter, den Glauben in die populäre Politik verloren hatte.<sup>947</sup> Ob die Episode tatsächlich ein politisches Statement von Sempronia darstellte, ist für die Behandlung ihrer Verbindung mit der *gravitas* allerdings nicht entscheidend, da Valerius Maximus den politischen Hintergrund an dieser Stelle ausspart. Er übermittelt uns das Bild einer Frau, die als vermutlich letzte lebende Verwandte ihrer Brüder befragt werden konnte<sup>948</sup>, vor eine raue Volksversammlung gezerrt wurde, in der sie von allen Seiten bedrängt wurde und von den Männern zu einer bestimmten Aussage genötigt werden sollte. Es ist Konsens, dass das Auftreten von Frauen in den Quellen dazu genutzt wurde, die Männer in ihrer näheren Umgebung zu diskreditieren oder lobend hervorzuheben, und die weiblichen Familienmitglieder eng mit der Politik der Männer ihres Umfelds verzahnt waren – das heißt: Sie bekamen über Unterhaltung der Männer im Haus durchaus etwas von dem politischen Tagesgeschehen mit und konnten eventuell sogar ihre Männer in ihren Entscheidungen beeinflussen.<sup>949</sup> So wird auch Sempronia nicht als eigenständig handelnde Person eingeführt, sondern ihre verwandtschaftlichen Verhältnisse werden zur Sprache gebracht, und weiter betont Valerius Maximus, dass sie bei ihrem Auftreten nichts tat, was ihrer Familie schadete. Auch sprachlich stellt der Schriftsteller Sempronia nicht als aktiv auftretende Person dar, sondern sie bleibt passiv, wie auch ihre Vorladung passiv ausgedrückt wird – es geschieht aus dem Antrieb der männlichen Bürger und ist der Tatsache geschuldet, dass ihre Brüder beide verstorben sind, dass sie überhaupt an eine den Männern vorbehaltenen Stelle treten muss. Im letzten Satz spricht

---

<sup>945</sup> Vgl. BAUMAN 1992, S. 49.

<sup>946</sup> Nep. frg. 1,1f.

<sup>947</sup> BAUMAN 1992, S. 49 zu Sempronia; S. 43 zu Cornelias Einstellung gegenüber den gracchischen Reformen im Jahr 123 v. Chr.

<sup>948</sup> Vermutlich war Cornelia bereits verstorben. Falls Cornelia zu diesem Zeitpunkt noch gelebt haben sollte, müsste sie um die 90 gewesen sein. BAUMAN vermutet in seinen Ausführungen zu Sempronia, dass sie als letztes lebendes Kind von Cornelia zu diesem Zeitpunkt schon Zugriff auf Cornelias Briefe hatte und auch so von der Haltung ihrer Mutter gewusst haben musste, BAUMAN 1992, S. 49.

<sup>949</sup> Für einen Überblick dieser Verzahnung sei an dieser Stelle verwiesen auf HARTMANN 2007, S. 131-46.

Valerius Maximus Sempronia allerdings direkt an und verwendet für ihre Zurückweisung des Equitius das Verb im Aktiv. Somit räumt er ihr ein, entgegen allen Umständen löblich gehandelt zu haben und die richtige Initiative ergriffen zu haben. Auch wenn Valerius Maximus es selbst als unpassend beschreibt, rückt er Sempronia in dieser Episode zumindest in die Nähe der *gravitas*. Besonders auffällig ist, dass auch Scipio Aemilianus in dem Abschnitt über *graviter dicta aut facta* ein Paradebeispiel der *gravitas* darstellt.<sup>950</sup> Dies bestätigt erneut einen Punkt, der sich bereits zu Beginn dieses Kapitels herauskristallisiert hat: Die (indirekte) Beschreibung einer römischen Frau mit der *gravitas* wird besonders dann möglich, wenn die Männer in ihrem persönlichen Umfeld ebenfalls mit dieser Eigenschaft charakterisiert werden können. Was Valerius Maximus an dieser Stelle allerdings verschweigt, ist Sempronias angebliches Zutun am Tod des Scipio Aemilianus.<sup>951</sup> Jedoch muss betont werden: Da es sich bei Valerius Maximus' Werk um eine lehrreiche *exempla*-Sammlung handelt, stehen primär vorbildliche Handlungen im Vordergrund, und so ist es für ihn und für seine Zwecke an dieser Stelle vermutlich nicht wichtig, dass Sempronia die Mörderin eines großen Römers sein könnte, was aber nicht heißen muss, dass er sie tatsächlich für unschuldig hielt, wie es hier suggeriert wird.

Für Sempronias indirekt beschriebene Nähe zur *gravitas* ist es zudem nicht unerheblich, ihre Erziehung anzusehen. Elke HARTMANN verdeutlicht in ihrem Beitrag zu Eheallianzen in der römischen Antike am Beispiel Cato minors, dass es eine der Funktionen einer römischen Ehefrau war, das Ansehen ihrer eigenen Herkunftsfamilie auf ihre eheliche Nachkommenschaft zu übertragen.<sup>952</sup> Damit diese Art der Übertragung aber funktionieren kann, muss die Frau entsprechend auf diese Rolle vorbereitet worden sein und in der Lage sein, diese Werte auch weiterzugeben. Besitzen die Männer in ihrem familiären Umfeld *gravitas*, ist es nicht abwegig, auch den Frauen in ihrer Umgebung zumindest zuzugestehen, dass sie entsprechend streng tugendhaft wie beispielsweise eine Lucretia leben können und zumindest sowohl über die Fähigkeit als auch die Erfahrung verfügen<sup>953</sup>, die *gravitas* zu verstehen und umzusetzen. In dem

---

<sup>950</sup> Siehe Kapitel 3.3.1b dieser Arbeit.

<sup>951</sup> Liv. per. 59; siehe auch: S. BARNARD, *Cornelia and the Women of Her Family*, in: *Latomus* 49-2, 1990, S. 383-92 auf S. 392; BARNARD arbeitet in ihrem Beitrag heraus, dass die Frauen der Cornelia in den Quellen einzelne Stereotype besetzen, so steht beispielsweise Cornelia minor, die Mutter Sempronias, für ein Ideal weiblicher Tugend, während Sempronia das Klischee der Gattenmörderin bedient.

<sup>952</sup> HARTMANN 2007, S. 136.

<sup>953</sup> BOURDIEU 1987 (1980), S. 108, 113f.; BOURDIEU 1992, S. 56ff.; BOURDIEU 1999 (1992), S. 286; BOURDIEU 2009, S. 94-9 auf S. 98.

Kontext der Zuschreibungen von *gravitas* an die Männer im Umfeld der Sempronia, erscheint dann auch die indirekte Zuschreibung der Tugend an sie möglich.<sup>954</sup>

### 8.1.3 Zwischenfazit: *gravitas* bei römischen Frauen

Gemein haben Lucretia und Sempronia im Zusammenhang mit der *gravitas*, dass beide Frauen auf einer gewissen Ebene in Hinblick auf ihre Reaktionen auf ihre Schicksale sich selbst nicht aus dem ihnen durch ihr Geschlecht vorgegebenen Rahmen entfernten – ansonsten hätte ihnen die *gravitas* nicht zugeschrieben werden können, da sie das Wissen um die richtigen Verhaltensformen in der Gesellschaft und eine strenge Prinzipientreue beinhaltete. Lucretia hielt sich stoisch an den weiblichen Tugendkanon, was auf der moralischen und intellektuellen Ebene der *gravitas* für ein tiefes Verständnis des gesellschaftlichen Kodex steht, das sie auch umzusetzen wusste. Es ist ihre Tat und der Gegensatz dieser zu der anfänglichen Passivität ihres Ehemanns und ihres Vaters, die sie von den anderen Frauen abhebt und die als *gravis* bezeichnet wird. Lucretia wird allerdings auch männliches Denken in der Hinsicht bescheinigt, sie ergab sich nicht ihrer Angst, sondern ihre Sorge galt schlichtweg dem Ansehen ihrer Familie und ihrer Tugendhaftigkeit. So wird in ihrem Fall noch einmal deutlich, dass die *gravitas* eigentlich eine männliche Tugend war und sie nicht in das Repertoire typisch weiblicher römischer Tugenden gehörte. Und auch Sempronia schaffte es, standhaft zu bleiben und zum Wohl ihrer Familie zu handeln, obwohl sie von Männern in eine Situation gebracht wurde, die ungewöhnlich für eine Frau ihrer Zeit war. Auch bei Sempronia, die als einzige noch für ihre ermordeten Brüder sprechen konnte, galt es, eine männliche Leerstelle auszufüllen. Eine weitere Frau, die in den Quellen häufig mit männlichen Attributen in Bezug auf ihr Handeln beschrieben wird, ist Agrippina minor. In den Berichten des Tacitus begegnet uns Agrippina als eine Frau, die nicht nur ambitioniert war, sondern auch offen auftrat und in ihrem Handeln stets aktiv war.<sup>955</sup> Diese Beschreibung ist keinesfalls positiv, sie diskreditiert den als verweicht geltenden Claudius und später Nero, da beide in den Quellen auf ihre Frau beziehungsweise Mutter angewiesen waren, um herrschen zu können.<sup>956</sup> Davon

---

<sup>954</sup> Für T. Gracchus (Vater der Gracchen): Cic. prov. 18; de orat. 1,38; Brut. 79. Für T. Gracchus: Cic. har. esp. 41; 43. Für C. Gracchus: Cic. Brut. 126; Cic. har. esp. 41. Auch wenn Cicero besonders bei den Gracchen Brüdern ihre politische Sache ablehnt (Cic. har. esp. 41) so gesteht er den beiden dennoch eine charakterliche Führung und ein den Sitten angemessenes Auftreten im Sinne der *gravitas* zu.

<sup>955</sup> SPÄTH 2000, S. 262-81; ECK 2002, S. 133-55.

<sup>956</sup> SPÄTH 2000, S. 262-81; ECK 2002, S. 133-55.

abgesehen, dass der *gravitas*-Begriff in der Kaiserzeit immer weiter aus der Literatur verschwand, könnte Claudius und Nero keinesfalls *gravitas* zugeschrieben werden. Die Bewertung Agrippinas als männlich ist nicht als eine positive Ergänzung der Männer ihrer Umgebung gemeint, sondern durchweg negativ. Im Gegensatz zu dem Fall der Lucretia und der Sempronia, wagte sich Agrippina aktiv vor und maßte sich Positionen an, die einer römischen Frau nicht zustanden.<sup>957</sup> Sie wurde nicht durch die Umstände gezwungen, eine männliche Leerstelle ausfüllen zu müssen, sondern sie ergriff bewusst die Chance, durch schwache Männer hinterlassene Leerstellen auszufüllen. So verwundert es auch nicht, dass Agrippina nie *gravitas* zugeschrieben wird, obwohl sie in ihrem Denken und Handeln als männlich beschrieben wird.<sup>958</sup>

Auffällig ist, dass die vorsichtigen Verbindungen von Frauen mit der *gravitas* erst bei den frühkaiserzeitlichen Autoren auftreten und dies in den hier erwähnten Beispielen außer in Plinius' Fall meistens im Kontext einer Krisensituationen innerhalb Roms.<sup>959</sup>

#### 8.1.4 Fallbeispiel 3: Die noble Gegenspielerin, Chiomara

Insgesamt verwendet Livius den *gravitas*-Begriff als Nomen nur sieben Mal<sup>960</sup> und eine dieser Zuschreibungen bezieht sich auf die Nicht-Römerin Chiomara. Die Geschichte der Chiomara erinnert zudem stark an den Lucretia-Mythos. Livius erzählt die Episode wie folgt:

„Die Frau des Fürsten Orgiagon, die außerordentlich schön war, wurde mit noch mehr Gefangenen bewacht. Das Kommando über diese Wachmannschaft hatte ein Centurio mit der Triebhaftigkeit und der Habgier eines Soldaten. Der suchte zunächst ihre Einwilligung zu erreichen. Als er sah, daß sie davor zurückschauderte, sich ihm freiwillig hinzugeben, tat er ihr, die durch das Schicksal versklavt war, Gewalt an. Darauf machte er, um die Nichtswürdigkeit des Unrechts zu lindern, der Frau Hoffnung auf Rückkehr zu den Ihrigen, aber nicht einmal das, wie ein Liebender, umsonst. Er einigte sich mit ihr auf eine bestimmte Menge Gold, [...] Als sie das Gold zeigten, das den Wert von einem attischen Talent hatte – denn auf so viel hatte er sich mit ihr geeinigt –, befahl die Frau in ihrer Sprache, sie sollten das Schwert zücken und den Centurio, der das Gold wog, töten. Den abgeschnittenen Kopf des Erschlagenen hüllte sie selbst in ihr Gewand und gelangte damit zu ihrem Mann Orgiagon, der vom Olympos nach Hause geflohen war. Bevor sie ihn umarmte, warf sie ihm den Kopf des Centurio vor die Füße, und als er sich wunderte, von welchem Menschen denn dieser Kopf stamme und was für eine keineswegs zu einer Frau passende Tat das sei, gestand sie ihrem Mann das ihrem Körper angetane Unrecht und

---

<sup>957</sup> Die Benennung Kölns nach ihr, die bis dato einmalig war, da zuvor keine Kolonie nach einer lebenden Frau benannt wurde, kann nur auf ihr Drängen geschehen sein: W. ECK, Agrippina die Stadtgründerin Kölns. Eine Frau in der frühkaiserzeitlichen Politik, Köln 1993, S. 78f.; Agrippinas Name erscheint im Nominativ auf einer unter Nero herausgegebenen Münze RIC I.2, 126 Nr. 180; Eck merkt zurecht an, dass außer Agrippina selbst, niemand ein Interesse an der Prägung einer solchen Münze gehabt haben konnte, ECK 2002, S. 151f.; bei Cass. Dio 61,3,3 ein Versuch Agrippinas Neros Platz einzunehmen, als er Gesandte empfing.

<sup>958</sup> Tac. ann. 12,7,3.

<sup>959</sup> DETTENHOFER 1994, S. 133-58; ebenso Kapitel 3.1 dieser Arbeit.

<sup>960</sup> HILTBRUNNER 1967, S. 416; siehe auch Kapitel 3.1.2 dieser Arbeit.



die Rache für die mit Gewalt verletzte Keuschheit, und sie bewahrte, wie berichtet wird, bis zuletzt mit ihrer sonstigen Sittenreinheit und Würde den Ruhm dieser Frauentat.“<sup>961</sup>

Anders als die Lucretia nahm Chiomara selbst Rache im Namen ihres Mannes. Dies war ihr allerdings nur möglich, da Chiomara keine römische Frau war und sie so nicht an denselben Verhaltenskodex wie Lucretia gebunden war. Harald GELDNER bezeichnet Chiomara nicht nur als barbarisches Pendant zu Lucretia, sondern arbeitet heraus, dass Livius seine Chiomara männlich handelnd beschreibt. Auch wenn Lucretia ein männlicher Geist zugeschrieben werden kann, sie blieb in seiner Erzählung immer noch eine gute römische Frau, die sich nur innerhalb der ihr möglichen Grenzen bewegte, die Rache weitergab und sich durch ihren Suizid von der Schande befreite.<sup>962</sup> Weiter steht Chiomara hier in Kontrast zu einem schändlich handelnden Römer, der schließlich aufgrund seiner Habgier in einen Hinterhalt geriet und ermordet wurde. Auch wenn der Mord an dem Centurio zunächst als unpassend für eine Frau beschrieben wird, wird sie im nächsten Satz durch die Schandtät des Centurios an Chiomara gerechtfertigt. Im Folgenden wird der Chiomara die *gravitas* zugeschrieben, weil sie danach würdevoll weiterlebte. Sie wird sogar als Matrone bezeichnet, was ihrer Tugendhaftigkeit als Nicht-Römerin Ausdruck verlieh und sie zur noblen Gegenspielerin eines verdorbenen Römers machte. Nach Plutarch soll Polybios ihr begegnet und von ihrem Wesen beeindruckt gewesen sein, dabei sollen beide im Gegensatz zu den römischen Autoren, die Chiomaras *pudicitia* lobten, ihren Geist (*φρόνημα*) und ihre Klugheit (*σύνεσις*) bewundert haben.<sup>963</sup> Auch bei Valerius Maximus erscheint Chiomara ähnlich wie Lucretia als nicht-römisches Sinnbild der weiblichen *pudicitia*<sup>964</sup> – beide Frauen wurden aktiv, aber auf eine unterschiedliche Art und Weise, und handelten so innerhalb ihrer Möglichkeiten im besten Interesse für ihre Ehemänner und auch das römische Gemeinwesen. Chiomaras Beschreibung als männlich handelnd ist an dieser Stelle nicht negativ konnotiert. Auch sie wurde überhaupt erst durch einen Mann dazu gebracht, handeln zu müssen. Sie konnte allerdings nur auf diese Art agieren und dennoch positiv bewertet werden, da sie keine Römerin war, von der – geprägt durch Lucretia – eine

---

<sup>961</sup> Liv. 38,24,2-11; Nennung der *gravitas* in 10f.: „*quern priusquam complecteretur, caput centurionis ante pedes eius abiicit mirantique, cuiusnam id caput hominis aut quod id facinus haudquaquam muliebri esset, et iniuriam corporis et ultionem violatae per vim pudicitiae confessa viro est aliaque, ut traditur, sanctitate et gravitate vitae huius matronalis facinoris decus ad ultimum conservavit.*“ (übers. v. H. J. Hillen).

<sup>962</sup> Vgl. GELDNER 1977, S. 81.

<sup>963</sup> Plut. Mulier. 22; Pol. 21,38,7; hierzu auch kurz GELDNER 1977, S. 82.

<sup>964</sup> Val. Max. 6,1,ext. 2.

andere Art der Bewältigung einer solchen Tat gefordert worden wäre. Auffällig ist auch, dass in ihrer Geschichte kein gesonderter Verweis auf ihre männliche Seite stattfindet und ihr die *gravitas* ohne dieses rechtfertigende Argument zugeschrieben wird. Das Motiv der noblen Gegenspielerin ist allerdings ebenfalls ein literarischer Topos, der uns auch im Zusammenhang mit der *gravitas* schon in Valerius Maximus *graviter dicta aut facta* begegnet ist und auch im nächsten Abschnitt zu der *gravitas* bei Nicht-Römern aufgegriffen wird.<sup>965</sup>

Insgesamt muss abschließend festgehalten werden, dass in den drei Fallbeispielen alle Frauen, denen *gravitas* zugeschrieben wird, in ihrem Geist als männlich (Lucretia, Sempronia) oder in ihren Handlungen als männlich (Chiomara) beschrieben werden. Anders als beispielsweise bei Agrippina ist diese Zuschreibung, wie die Diskussion gezeigt haben sollte, in diesem Kontext nicht negativ zu verstehen, da alle Frauen defensiv gehandelt haben und sich nicht über die ihnen durch die römischen Sitten auferlegten Grenzen hinausgewagt haben – außer der Nicht-Römerin Chiomara für die diese Prinzipien aber (a) nicht galten und sie (b) im Gegensatz zu einem schändlichen Römer handelte und so keine Wahl hatte. Sie befreite Rom durch ihre Tat von einem unwürdigen Charakter. Des Weiteren haben sich alle behandelten Frauen für das Wohl Roms eingesetzt. Zudem ließen sich auch für die Frauen bestimmte Faktoren ausmachen, die aufgrund des Einsatzes für das Gemeinwesen heraus eine Beschreibung mit der *gravitas* ermöglichten. So spielten besonders das Alter, ihre eigene Lebensführung gemäß der Sitten, ihr Familienstand und auch die Charakterisierung der Männer in ihrem persönlichem Umfeld eine entscheidende Rolle bei der Verwendung des Begriffs in Bezug auf die römischen Frauen.

## 8.2 Nicht-Römer und *gravitas*

Die Erwähnung der *gravitas* im Zusammenhang mit nicht-römischen Personen oder ganzen Völkergruppen findet sich in den untersuchten Quellen bei Cicero und Valerius Maximus vornehmlich unter drei Aspekten, die im Folgenden zusammengefasst werden sollen.

(1) Im Kontrast zu einem Römer, der sich schändlich verhalten hat, wird eine nicht-römische Person oder ein Volk besonders hervorgehoben, die/das sich dem

---

<sup>965</sup> Siehe das *malum exemplum* des Brutus in Kapitel 3.2 dieser Arbeit.

entgegengestellt hat. So wie im vorigen Abschnitt die Chiomara, der von einem römischen Bürger Unrecht angetan wurde. So entstand in der Erzählung über ihre Tat eine Leerstelle für tugendhaftes Verhalten, die stellvertretend für das Recht in römischer Manier wiederhergestellt werden musste, was Chiomara durch die Tötung ihres Peinigers erreichte. Ein weiterer Fall, bei dem die durch das schändliche Verhalten eines Römers freigewordene Leerstelle durch die *gravitas* eines externen Volkes gefüllt wurde, lässt sich in dem *malum exemplum* des Brutus erkennen, welches im Rahmen des Kapitels „Valerius Maximus – Ein erster Zugang zur *gravitas*?“ bereits behandelt wurde.<sup>966</sup> Auch Cicero nutzt diese Strategie in seiner zweiten Rede gegen Verres, wenn er Verres und sein Gefolge in Kontrast zu dem Griechen Philodamos stellt. Durch die Erwähnung der *gravitas* und der Superiorität durch das Alter (*aetas*) von Philodamos erscheint die dreiste Forderung der anwesenden Römer, die Tochter des Philodamos zu dem Gelage der Männer zu bitten, noch sittenwidriger als sie es ohnehin für römische Verhältnisse war.

„Als Rubrius glaubte, die Stimmung sei genügend angeheizt, sagt er: «Ich bitte dich, Philodamos, warum läßt du nicht deine Tochter zu uns hereinrufen?» Philodamos, ein Mann von ernsten Grundsätzen und schon bejahrt und zudem der Vater, war fassungslos über die Worte dieses Schurken. Rubrius setzte ihm zu.“<sup>967</sup>

Es geht bei dieser Erwähnung weniger darum, dem Philodamos tatsächlich *gravitas* zuzuschreiben, als sie Verres und seinem Gefolge ganz deutlich abzuerkennen und die Richter so von dem schändlichen Charakter des Verres zu überzeugen, der sich dann wie bereits gesehen nicht nur in seinem Äußeren zeigt, sondern auch in seiner Behandlung von anständigen Frauen<sup>968</sup> und den Sitten.

Der Aspekt (2) ist die Behandlung großer Gestalten der Geschichte, die zwar nicht in Rom beheimatet waren, aber denen die Bewunderung der Römer aufgrund ihrer Leistungen stets sicher war – so etwa Alexander dem Großen und Sokrates oder ebenso einem ganzen Volk wie den Spartiaten.<sup>969</sup> Auch Cicero schreibt der phokaiischen Siedlung Massilia (heute: Marseille) innerhalb seiner Werke gleich zweimal *gravitas* zu.<sup>970</sup> Dass sogar Cicero die griechischen Siedler lobend hervorhebt, wo er die Griechen im vorigen Absatz seiner Rede für Flaccus noch wegen ihrer *levitas* tadelt, mag daran

<sup>966</sup> Siehe Kapitel 3.1 dieser Arbeit; Val. Max. 6,4,5 und ext.1.

<sup>967</sup> Cic. Verr. 1,66: „Posteaquam satis calere res Rubrio visa est, „Quaeso“, inquit, „Philodame, cur ad nos filiam tuam non intro vocari iubes?“ Homo, qui et summa gravitate et iam id aetatis et parens esset, obstipuit hominis improbi dicto. Instare Rubrius.“ (übers. v. M. Fuhrmann).

<sup>968</sup> Gemeint sind in diesem Kontext römische Bürgerinnen oder aber Angehörige von Verbündeten.

<sup>969</sup> Dazu auch die Kapitel 3.2 und 3.3. Beispiele: Val. Max. 6,4,Ext. 2-5.

<sup>970</sup> Cic. Flacc. 63; Phil 8,19.

liegen, dass diese Siedlung Rom im Laufe der Geschichte in vielen Situationen treu beistand. So zum Beispiel im zweiten Punischen Krieg oder dem durch das Hilfesuch Marseilles an Rom möglich gewordenen Feldzug der Römer, welcher zur Unterwerfung der umliegenden Region führte. Diese umliegende Region war für Rom geopolitisch vorteilhaft und wurde nach dem Feldzug komplett zur römischen Provinz Gallia Transalpina.<sup>971</sup> Ciceros Anerkennung innerhalb der Philippischen Reden dürfte aber auch daher rühren, dass Massilia sich nicht auf die Seite Caesars schlagen wollte und letztlich sogar Widerstand gegen Caesar leistete, der die Stadt besetzte.<sup>972</sup> Cicero betont in der achten Philippica, wenn er über die *gravitas* der Massiloten spricht, dass selbst Caesar aufgrund ihrer Charakterstärke in seinem Zorn nachließ, weshalb er die gehässige Rede gegen sie durch Antonius' Verteidiger nicht dulden konnte.<sup>973</sup> Natürlich dürfen auch hier die Beweggründe Ciceros zu diesem Beispiel innerhalb der Rede nicht außer Acht gelassen werden. Klammert man diese aber einmal aus, wird auf der Metaebene ersichtlich, dass Regionen außerhalb Roms nur dann *gravitas* zugeschrieben wird, wenn sie entweder die Leerstelle, die durch schädliches Verhalten eines Mitgliedes der römischen Gesellschaft entsteht, füllen [siehe (1) ‚noble Gegenspieler\*innen‘] oder wenn sie sich für das römische Gemeinwesen in ihrer Treue als zuverlässig und nützlich erwiesen haben, da der Nutzen für das römische Gemeinwesen durch die Einhaltung der im Begriff der *gravitas* verwendeten Werte essenziell ist.

Der letzte Punkt (3) mag nicht verwundern, wenn man sich die Umstände vor Augen führt, in denen Cicero die Massiloten ‚trotz ihres griechischen Ursprungs‘ hervorhebt: Die letzte Verwendung der *gravitas* in Zusammenhang mit Nicht-Römern findet nämlich ausschließlich auf einer umgekehrten negativen Ebene statt, um die (moralische) Überlegenheit der Römer in den Kontrast zur restlichen – vornehmlich griechischen Welt – zu setzen und sie von den in ihrer Disziplin durch *levitas* gekennzeichneten Griechen abzugrenzen. Cicero nutzt dieses Motiv vor allem immer dann, wenn er (a) auf die Größe Roms verweisen möchte oder (b) das Narrativ des Sittenverfalls seiner Zeit thematisieren will.

---

<sup>971</sup> Y. LAFOND, DNP, Bd. 7, Stuttgart 1999, s.v. Massalia, Sp. 983-6.

<sup>972</sup> Caes. civ. 1,34ff.; 56ff.; 2,1-16; 22.

<sup>973</sup> Cic. Phil. 8,19.

Für den Punkt (a) liegt der wichtigste Aspekt des römischen Gemeinwesens bei Cicero in der Einhaltung der traditionellen Tugenden. So nennt er in seinem Werk *Tusculanae disputationes* die *gravitas* und die *constantia*, die die Römer im Kontrast zu den Griechen ausmache.

„Denn unsere Sitten und Lebensformen, die Ordnung unserer Häuser und Familien sind sicher besser und vornehmer, und was den Staat betrifft, so haben ihn unsere Vorfahren ohne Zweifel mit besseren Einrichtungen und Gesetzen verwaltet. Was soll ich vom Kriegswesen sagen, in welchem die Unsrigen durch Tapferkeit Großes zustande gebracht haben, noch Größeres durch ihr Können? Was sie ferner durch ihre angeborene Art, nicht durch Lernen erreicht haben, damit lassen sich weder die Griechen noch irgendein anderes Volk vergleichen. Denn gab es irgendwo sonst so viel Würde, Beharrlichkeit, Seelengröße, Anständigkeit und Treue, eine in jeder Hinsicht so hervorragende Tüchtigkeit, daß sie mit unseren Vorfahren verglichen werden könnte?“<sup>974</sup>

Dabei betont er besonders die strengen römischen Sitten sowie die Ordnung und Disziplin in allen Lebensbereichen. Besonders auffällig ist, dass Cicero dort die Ansicht vertritt, dass die römische Tüchtigkeit den Römern bereits angeboren war. An dieser Stelle darf Ciceros *natura* zumindest in Bezug auf die *gravitas* allerdings nicht allzu wörtlich genommen werden, da ihm an anderer Stelle durchaus bewusst ist, dass Verhalten im Sinne einer Tugend wie der *gravitas* auf erworbener Erfahrung basierte und ein Lernprozess war.<sup>975</sup> Der Verweis auf die angeborene Tugendhaftigkeit muss dahingehend verstanden werden, dass die *gravitas* in Ciceros Wirklichkeitskonstruktion tatsächlich in erster Linie ein genuin römischer Wert war. Gleichzeitig steckt in diesem Abschnitt eine Bestätigung der Feldtheorie BOURDIEUS, denn durch das Aufwachsen in der römischen Lebenswelt erscheinen die von Cicero genannten Werte tatsächlich als ‚natürlich‘, da sie im Feld beobachtet und unbewusst nachgeahmt wurden, um die eigene Existenz im Feld und Akzeptanz bei den Peers zu sichern.

Interessanter in Bezug auf die Erwähnung der *gravitas* bei Nicht-Römern ist aber der zweite Punkt (b): So wirft Cicero den Römern innerhalb des Narratives vom moralischen Sittenverfall seiner Zeit vor, dass immer mehr seiner Mitbürger unfähig seien, sich gemäß ihrer eigenen Stärke den Tugenden entsprechend zu verhalten:

„Wenn es nun bei den Athenern, bei Griechen also, die uns an Charakterstärke weit unterlegen sind, nicht an Leuten gefehlt hat, die den Staat vor der Unbesonnenheit des Volkes zu schützen suchten, obwohl alle, die dies taten, aus der Stadt verbannt wurden; wenn sich der berühmte Themistokles, der Retter seines Vaterlandes, durch nichts von der Verteidigung des Staates

---

<sup>974</sup> Cic. Tusc. 1,2: „*Nam mores et instituta vitae resque domesticas ac familiaris nos profecto et melius tuemur et lautius, rem vero publicam nostri maiores certe melioribus temperaverunt et institutis et legibus, quid loquar de re militari? in qua cum virtute nostri multum valuerunt, tum plus etiam disciplina, iam illa quae natura, non litteris adsecuti sunt, neque cum Graecia neque ulla cum gente sunt conferenda. quae enim tanta gravitas, quae tanta constantia, magnitudo animi, probitas, fides, quae tam excellens in omni genere virtus in ullis fuit, ut sit cum maioribus nostris comparanda?*“ (übers. v. O. Gigon).

<sup>975</sup> Wie bereits an anderen Stellen dieser Arbeit gezeigt, so in den Kapiteln 6.2 und 7.1.

abhalten ließ: weder durch das Unglück des Miltiades, der das Gemeinwesen kurz zuvor gerettet hatte, noch durch die Flucht des Aristides, dem es, wie überliefert ist, niemand an Gerechtigkeitssinn gleichtat; wenn auch später noch die bedeutendsten Männer aus demselben Gemeinwesen (ich brauche sie hier nicht namentlich zu nennen), obwohl ihnen so viele Beispiele für den Zorn und die Unbeständigkeit des Volkes vor Augen standen, nichtsdestoweniger für ihren Staat eingetreten sind: wie haben wir uns dann zu verhalten, die wir einmal einem Gemeinwesen entstammen, in dem, wie mir scheint, die Festigkeit und Seelenstärke beheimatet ist, die wir außerdem einen solchen Ruhm unser eigen nennen, daß demgegenüber alles menschliche Treiben als unbedeutend erscheinen muß, die wir schließlich den Schutz eines so großartigen Staates auf uns genommen haben, daß es ehrenhafter ist, bei seiner Verteidigung unterzugehen, als durch seine Eroberung die Macht an sich zu bringen?<sup>976</sup>

Der Auszug stammt aus Ciceros Verteidigungsrede für Sestius, die allerdings mehr als eine Rede Ciceros über die politischen Ereignisse der frühen 50er Jahre v. Chr. und als ein Plädoyer für den Erhalt der Republik gesehen werden muss. Zu Beginn des Abschnitts grenzt Cicero die *gravitas* der Römer von den Griechen ab und verweist erneut auf die aus (a) bekannte römische Überlegenheit durch die Tugend. So stellt Cicero die Griechen zunächst als weniger charakterfest als die Römer dar, führt dann aber zur Unterminierung seiner Intention das Beispiel des Themistokles an, der sich trotz des Schicksals anderer ‚Retter der Athener‘ wie Miltiades und Aristides, nicht davon habe abhalten lassen, ebenfalls Athen retten zu wollen. Damit wollte Cicero im Sinne der *gravitas* vermutlich deutlich machen, dass manchmal der bequemste Weg, der einen vor dem Zorn des Volkes bewahrte, nicht immer auch der Beste für das Gemeinwohl war. Cicero führte den Zuhörern damit vor Augen, dass es in Rom – seiner Ansicht nach – an Rettern des Gemeinwohls fehlen würde. Die Schande dessen wurde für die Römer durch die Anführung des griechischen Beispiels umso größer. Unterstrichen wird diese Schmach durch die gleich zweimalige Erwähnung der griechischen *levitas* im Kontrast zu der durch Cicero propagierten römischen *gravitas*.

---

<sup>976</sup> Cic. Sest. 141: „*Quodsi apud Athenienses, homines Graecos longe a nostrorum hominum gravitate diiunctos, non deerant qui rem publicam contra populi temeritatem defenderent, cum omnes, qui ita fecerant, e civitate eicerentur; si Themistoclem illum, conservatorem patriae, non deterruit a re publica defendenda nec Miltiadi calamitas, qui illam civitatem paulo ante servarat, nec Aristidi fuga, qui unus omnium iustissimus fuisse traditur; si postea summi eiusdem civitatis viri, quos nominatim appellari non est necesse, propositis tot exemplis iracundiae levitatisque popularis tamen suam rem publicam illam defenderunt, – quid nos tandem facere debemus primum in ea civitate nati unde orta mihi gravitas et magnitudo animi videtur, tum in tanta, tum in tanta gloria insistentes ut omnia humana leviora videri debeant, deinde ad eam rem publicam tuendam adgressi quae tanta dignitate est ut eam defendentem occidere nobilius sit quam oppugnantem rerum potiri?*“ (übers. v. M. Fuhrmann).

## 9. Fazit: Das römische Staatsethos – Habitus als römische Tugend?

---

Diese Arbeit hatte es sich zu Beginn zum Ziel gesetzt, die *gravitas* in einer modernen Analyse zu erschließen und das dahinterstehende mentale Wertkonzept des übertragenen Begriffs im Sinne der Tugend aufzudecken. Auf diese Weise sollte ein kleiner Teil des komplexen römischen Staatsethos sichtbar werden, um für die weitere Erforschung der römischen Kultur-, Sozial- und Mentalitätsgeschichte nützlich zu sein. Besonders das an der Soziologie orientierte Vorgehen erwies sich für die Erschließung eines römischen Wertbegriffes und seiner sozialen Bedeutung als sehr nützlich. Erst durch die Untersuchung der einzelnen verschiedenen bekannten Themenfelder des gesellschaftlichen Miteinanders konnte sich ein geschlossenes Gesamtbild ergeben und die Komplexität des Begriffs nachvollzogen werden.

Die *gravitas* hat sich im ersten Versuch einer Definition als facettenreiche Tugend gezeigt, die den Ernst, die Würde, die Strenge beschrieb, mit der ein vornehmlich römischer Mann sowohl äußerlich als auch innerlich auftrat. Es handelte sich dabei zudem um eine Tugend, die ihren Trägern eine extreme Selbstbeherrschung, Konsequenz und Prinzipientreue abverlangte. Tatsächlich ist sie aber erst durch Ciceros Prägung derart stark symbolisch und politisch aufgeladen worden. Cicero konstruierte unter anderem mit dem *gravitas*-Begriff das Bild von der idealen Moral, Sittenstrenge und Lebenspraxis der Vorfahren wie zum Beispiel Cato maior. Ernsthafte Römer, die mit der *gravitas* beschrieben wurden, stellten zudem zu jeder Zeit das Gemeinwohl über ihre eigenen (privaten) Belange, wie erst durch die Untersuchung der Valerius Maximus-Stellen deutlich wurde. Dabei waren die idealen – teils idealisierten – Träger der *gravitas* unbequem, da sie stets standhaft waren und von anderen dieselbe Disziplin erwarteten. Die Vielschichtigkeit des Begriffs liegt besonders darin, dass *gravitas* sowohl in der physischen Form als auch auf der inneren Ebene der Männer wirkte. Sie war in einer so stark an visuellen Zeichen orientierten Kultur wie Rom tatsächlich sichtbar. Durch ein entsprechendes äußeres Auftreten konnte man anhand seines Körpers, seiner Kleidung, seiner Mimik, Gestik und den alltäglichen Bewegungen *gravitas* transportieren. Das richtige Aussehen allein reichte aber nicht, wenn man nicht auch lebenspraktisch einen bestimmten dafür nötigen Habitus verinnerlicht hatte. Ebenso reichte aber auch die eigene innere Einstellung kaum aus, wenn der Körper diese

nicht zu vermitteln wusste. Vom Äußeren auf das Innere zu schließen, stellte nicht nur einen beliebten literarischen Topos dar, sondern auch eine beliebte Strategie vor Gericht.

Im untersuchten politischen Feld Roms war ein idealer *vir gravis* meistens jenseits der 40 Jahre alt, sein Körper bildete die Jahre seiner Erfahrung ab. Äußerliche Spuren des Alters wie Falten, sehr ausgeprägte Augenbrauen und ein strenger Blick spiegelten seine ganze Erfahrung und Würde wider. Im besten Fall konnte er auf Narben auf der Brust verweisen oder sie in seltenen Fällen vorzeigen, die richtig kommentiert seine Treue und Opferbereitschaft für Rom bewiesen. Er hielt seine äußere Erscheinung gepflegt, aber trotzdem rustikal. Seine Bewegungen waren ruhig, bedacht und würdevoll. Wenn er sprach, achtete er neben den Inhalten stets auf die richtige körperliche, natürliche Untermalung des Gesagten. Wenn er scherzte, tat er dies mit Bedacht und Intellekt. Sprach er stellvertretend für den Senat, so verkörperte er durch sein ganzes Auftreten stellvertretend die Ernsthaftigkeit im Sinne der *gravitas* des ganzen *ordo senatorius*. Auch seine Kleidung beziehungsweise, wie er sie trug, vermittelte seine ganze Integrität. Die Toga zwang dem Träger nicht nur eine bestimmte körperliche Haltung und bestimmte Bewegungsabläufe auf, sondern sie bildete für alle sichtbar ab, welche Position ein Mann innerhalb der Gesellschaft einnahm. Durch Veränderungen an der Tradition, die Toga auf eine bestimmte und sozial-akzeptierte Art und Weise zu tragen, zeigte man nicht seine Individualität, sondern man sendete seinen Mitbürgern eine ganz deutliche Botschaft über die eigene innere Einstellung zu den gesellschaftlichen Gepflogenheiten. Zu der Kleidung traten weitere äußere gegenständliche Attribute von Macht, die ebenso die *gravitas* im Sinne von Autorität ihrer Inhaber unterstreichen konnten. Allerdings waren auch diese Attribute an bestimmte gesellschaftliche Konventionen gebunden, sodass *gravitas* nur derjenige haben konnte, der auch zu jeder Zeit wusste, wie er sich zu verhalten hatte, wenn sich zum Beispiel ein anderer Magistrat näherte, oder auch, wie man sich selbst als ehemaliger Konsul einem amtierenden Konsul näherte. Selbst in den ganz alltäglichen Handlungen wie dem Sitzen, Stehen oder Sprechen und auch dem eigenen Privatleben konnten sich klare politische Botschaften verbergen. Diese in Zusammenhang mit der *gravitas* untersuchten Themenfelder sind allesamt in der Forschung bereits behandelte Themen, sodass einzelne Erkenntnisse oberflächlich betrachtet, nicht neu sein mögen. Neu ist allerdings die Verbindung der einzelnen unterschiedlichen Themenfelder des politischen



Feldes durch die *gravitas*. Durch die traditionelle Wortfeldstudie angelehnt an die wenigen existierenden, teils auch kritisch zu betrachtenden Vorarbeiten und den Zugang über Valerius Maximus, inklusive der in seinen *graviter dicta aut facta* präsentierten Einzelpersönlichkeiten, war es möglich, eine Definition der *gravitas* zu entwerfen, nach der ein mit der Tugend übereinstimmendes Verhalten in den Quellen auch dann ausgemacht werden konnte, wenn der Begriff dabei selbst wörtlich nicht genannt wurde. Neben dem bereits in den 1950er Jahren festgestellten Fehlen einer Entsprechung der *gravitas* im Griechischen, war die Möglichkeit, den Begriff durch die entstandene Definition und Durchsicht des Corpus beschreiben zu können, eine weitere Bestätigung für ein tiefes mentales genuin römisches Konstrukt hinter dem Begriff.

Durch die gesonderte Auseinandersetzung in den einzelnen Themenfeldern ließ sich isolieren, dass die *gravitas* als altrömische Tugend auch immer einen solchen traditionellen Habitus voraussetzte. Sie forderte traditionelles an den *mores* orientiertes Verhalten in jedem gesellschaftlichen Themenbereich, dem sie im politischen Feld Roms zugeordnet wurde. Durch die Betrachtung der *gravitas* in diesen verschiedenen Kontexten konnte bewiesen werden, dass sie mit Cicero tatsächlich zu einem politischen Instrument wurde. Sie wurde vornehmlich in den Wirkkreisen Ciceros genutzt, um musterhaftes Auftreten und Benehmen im Sinne der Vorfahren zu propagieren und in der ungewissen Zeit der letzten Jahrzehnte der Republik an die Stabilität und den Sinn der alten Traditionen zu erinnern. Auch die Exkurse über die seltene Verwendung von *gravitas* bei den Frauen und Nicht-Römern bestätigten dieses Ergebnis noch einmal. Die *levitas* der Nicht-Römer zu nutzen, um Roms Größe zu illustrieren oder aber den Nicht-Römern *gravitas* zuzuschreiben, um den Römern selbst ihre Nachlässigkeit in puncto Disziplin und Moral vor Augen zu führen, ist nicht überraschend. Bei den Frauen verdeutlichte sich hingegen der Zusammenhang von *gravitas* und denen, die für die traditionellen Werte und den altrömischen Habitus einstanden. So erschien die seltene Nennung von *gravitas* bei den römischen Frauen ausschließlich in diesem traditionellen Kontext. Lucretia symbolisierte das Ideal der Republik mit ihrer Tugendhaftigkeit, Sittenstrenge und Prinzipientreue, dort wo die Männer in ihrer Umgebung eine Leerstelle eröffneten und zunächst nicht handelten. Und auch Sempronia kann in der Überlieferung des angeführten Beispiels nur als Vertreterin der traditionellen Republik verstanden werden – ungeachtet ihrer tatsächlichen Motivation für ihre Positionierung gegen die Politik ihrer Brüder nach

deren Tod. Der Diskurs dahinter war, dass die Sittentreue und Disziplin seiner Bürger Rom zu seiner Größe verholfen hatte. Und hierin liegt die Quintessenz der *gravitas*: Der altrömische Habitus, der sich hinter dem Wertkonzept des Begriffs verbarg, hatte jahrhundertlang dazu beigetragen, den Fortbestand der eigenen Staatsform zu sichern. Das Funktionieren der ‚Staatsordnung‘ zeigte sich in dem regelkonformen Verhalten in allen Aspekten des sozialen und politischen Lebens der römischen Welt. Es wurde im Laufe der Arbeit gezeigt, dass die *gravitas* weit mehr als nur eine einfache Eigenschaft im Sinne einer Tugend war. Durch ihren Facettenreichtum deckte sie alle wichtigen Komponenten des politischen Feldes ab, die einen römischen Staatsmann ausmachten – wie sich besonders Cicero ihn wünschte. Wenig erstaunlich ist es daher, dass es gerade Aufsteiger waren, die sich besonders streng an den allgemein gültigen gesellschaftlichen Regeln orientierten und so ihre verdiente Zugehörigkeit zu einer sozialen Gruppe unter Beweis stellten.

Auch die Fokussierung auf die Devianzen und klaren Brüche mit den Regeln erwiesen sich als nützlich, um das Konzept hinter dem Begriff greifen zu können. Caesar, der weder mit dem metaphorischen Begriff in Verbindung gebracht wurde noch ihn selbst je verwendete, wollte kein *vir gravis* sein. Natürlich sollte sein Wort Gewicht haben, aber aus einer tatsächlich überlegenen Stellung und nicht, weil er sich gut in eine streng normierte Gesellschaft einfügte. Seine Transgressionen illustrierten in aller Deutlichkeit, seine Ablehnung der geltenden gesellschaftlichen Konventionen. Er wollte seine außergewöhnlichen (militärischen) Leistungen für das Gemeinwesen auch ausreichend gewürdigt wissen. Er testete immer wieder die sozial-akzeptierten Grenzen und inwieweit er mit dem altrömischen Habitus brechen konnte. Dass es auch seine zahlreichen symbolischen Verstöße gegen die geltenden Normen waren, die zu seinem Ende führten, zeigt sich an Augustus vorsichtiger Praxis auf der symbolischen Ebene. Augustus inszenierte sich zunächst trotz seiner jungen Jahre als sittenstrenger Römer, um aus den Streitigkeiten mit Antonius, der sich immer weiter von Rom abkehrte, erfolgreich hervorzugehen. Nach Actium achtete Augustus sehr genau darauf, dass er sich keine Ehren anmaßte, die ihm nicht ausdrücklich zugestanden wurden. Augustus war im Gegensatz zu Caesar zu einem beträchtlichen Anteil aufgrund seiner unauffälligen Praxis erfolgreich bei der Veränderung des sozialen Gleichgewichts in Rom. Er verhielt sich in den Punkten stets vorbildlich, die in dieser Arbeit als entscheidend für *gravitas* ausgemacht wurden. Dennoch existierte der Begriff der

*gravitas* in der frühen Kaiserzeit auch für Augustus nicht mehr. Zum einen darf nicht vergessen werden, dass Augustus der Nachfolger Caesars war. Caesar verabscheute den Begriff, dies hatte er deutlich in seinem ganzen entgegengesetzten Habitus gezeigt. Des Weiteren ließ sich die Verwendung des Begriffs klar auf der Seite der Gegner Caesars ausmachen und erinnerte in einer ungewissen Phase Roms vermutlich zu sehr an die Wirren der letzten Jahre. Zum anderen war Augustus einfach zu jung. Nur in Ausnahmefällen wurden jüngere Männer mit der *gravitas* bedacht und einige dieser Fälle dienten nur dazu, einen durchaus erfahreneren Mann zu diskreditieren. Dass sich Augustus sowohl mit seiner Restaurierung der alten Republik und ihrer Werte als auch der dazu stimmigen Inszenierung seiner eigenen Person durchsetzen konnte, zeigt, wie sehr die römische Welt auf diesen sozial-konstruierten Werten basierte. Auch wenn Augustus nicht mit der *gravitas* beschrieben wurde, orientierte sich seine ganze Praxis an dem in ihr verborgenen altrömischen Habitus. Die *gravitas* wurde in Rom selbst als ein Begriff politischer Instrumentalisierung einer an der alten, verherrlichten republikanischen Ansicht genutzt, jedoch war sie keine bestimmte Ideologie der Traditionalisten. Sie ist aus dieser ciceronischen Weltanschauung in ersten Linie am besten zu beschreiben mit dem durch die Vertreter gewünschten sichtbaren und erfahrbaren politischen Anstand und der gegenseitigen Achtung in diesem Feld, sowie der Achtung vor dem römischen Gemeinwesen. Sie beschrieb einen in dieser Arbeit illustrierten politischen Habitus, der dieser Achtung in der Praxis Ausdruck verlieh.

## 10. Quellenverzeichnis

---

Das Quellenverzeichnis umfasst neben der in der Arbeit zitierten Quellen auch alle, die Teil des zu untersuchenden Corpus waren, die aber keine Nennungen der *gravitas* beinhalteten. Die in der Arbeit benutzten Abkürzungen richten sich nach dem Abkürzungsverzeichnis des Neuen Pauly.

Im Fall des Valerius Maximus wurde mangels einer deutschen Übersetzung die englische Übersetzung (Loeb) zitiert für den lateinischen Text liegt in diesem Fall die Teubneriana Edition von Briscoe zugrunde.

Aristot. eth. Nic. = Aristoteles, Nikomachische Ethik, übersetzt, eingeleitet und kommentiert von D. Frede, 2 Bd., Berlin - Boston 2020.

Aristot. phgn. = Aristotle, XIV, Physignomics, ed. by J. Henderson, transl. by W. Hett, Cambridge, MA - London 1936.

Caes. civ. = C. Julius Caesar, Der Bürgerkrieg, hg. und übers. v. O. Schönberger, Berlin 2012.

Caes. Gall. = C. Julius Caesar, Der gallische Krieg, hg. und übers. v. O. Schönberger, Berlin 1990.

Cass. Dio = Cassius Dio, Römische Geschichte, übers. v. O. Veh, eingeleitet v. G. Wirth, 5. Bd. Zürich 1985-7.

Cato agr. = M. Porcius Cato Censorius, Vom Landbau / Fragmente, hg. und übers. v. O. Schönberger, 2. überarb. Auflage, Düsseldorf 2000.

Cato frg. T = M. Porcius Cato Censorius, Vom Landbau / Fragmente, hg. und übers. v. O. Schönberger, 2. überarb. Auflage, Düsseldorf 2000.

Cic. Att. = M. Tullius Cicero, Epistulae ad Atticum. Atticus-Briefe, hg. und übers. v. H. Kasten, Düsseldorf - Zürich 1998.

Cic. Balb. = M. Tullius Cicero, Pro L. Cornelio Balbo. Rede für L. Cornelius Balbo, in: Die Prozessreden, Bd. 2, hg., übers. und erläutert v. M. Fuhrmann, Düsseldorf - Zürich 1997.

Cic. Brut. = M. Tullius Cicero, Brutus, hg. und übers. v. B. Kytzler, Düsseldorf - Zürich 2000.

Cic. Caecin. = M. Tullius Cicero, Pro A. Caecina. Rede für A. Caecina, in: Die Prozessreden, Bd. 1, hg., übers. und erläutert v. M. Fuhrmann, Düsseldorf - Zürich 1997.

Cic. Cael. = M. Tullius Cicero, Pro M. Caelio. Rede für M. Caelius, in: Sämtliche Reden, Bd. 6, hg., übers. und erläutert v. M. Fuhrmann, Berlin 2013.

Cic. Catil. = M. Tullius Cicero, In Catilinam. Vier Reden gegen Catilina, hg., übers. und erläutert v. M. Fuhrmann, Berlin 2011.

Cic. Cato = M. Tullius Cicero, Cato maior de senectute. Cato der Ältere über das Alter, hg. M. Faltner, mit einer Einführung und einem Register v. G. Fink, Düsseldorf - Zürich 2004.

Cic. Cluent. = M. Tullius Cicero, Pro Cluente Habito. Rede für A. Cluentius Habitus, in: Die Prozessreden, Bd. 1, hg., übers. und erläutert v. M. Fuhrmann, Düsseldorf - Zürich 1997.

Cic. de orat. = M. Marcus Tullius, De Oratore. Über den Redner, hg. und übers. v. T. Nüßlein, Düsseldorf 2007.

Cic. Deiot. = M. Tullius Cicero, Pro Rege Deiotao ad C. Caesarem. Rede für den König Deiotarus, in: Die Prozessreden, Bd. 2, hg., übers. und erläutert v. M. Fuhrmann, Düsseldorf - Zürich 1997.

Cic. div. = M. Marcus Tullius, De divinatione. Über die Wahrsagung, hg. übers. und erläutert v. C. Schäublin, Berlin 2013.

Cic. div. in Caec. = M. Marcus Tullius, In Q. Caecilium oratio quae divinatio dicitur. Rede im Vorverfahren gegen Q. Caecilius, in: Die Reden gegen Verres II, hg. und übers. v. M. Fuhrmann, Berlin - Boston 1995.

Cic. dom. = M. Tullius Cicero, De domo sua ad pontifices oratio. Rede über das eigene Haus, in: Die Prozessreden, Bd. 2, hg., übers. und erläutert v. M. Fuhrmann, Düsseldorf - Zürich 1997.

Cic. fat. = M. Marcus Tullius, De fato. Über das Schicksal, hg. und übers. v. K. Bayer, Düsseldorf - Zürich 2000.

Cic. fin. = M. Marcus Tullius, De finibus bonorum et malorum. Über die Ziele des menschlichen Handelns, hg. übers. und kommentiert v. O. Gigon und L. Straume-Zimmermann, München - Zürich 1988.

Cic. Flacc. = M. Tullius Cicero, Pro Flacco. Rede für L. Flaccus. in: Die Prozessreden, Bd. 1, hg., übers. und erläutert v. M. Fuhrmann, Düsseldorf - Zürich 1997.

Cic. Font. = M. Tullius Cicero, Pro Fonteio. Rede für M. Fonteio, in: Die Prozessreden, Bd. 1, hg., übers. und erläutert v. M. Fuhrmann, Düsseldorf - Zürich 1997.

Cic. har. esp. = M. Marcus Tullius, De haruspicum responsis. Das Gutachten über die Opferschau, in: Die politischen Reden, Bd. 2, hg., übers. und erläutert v. M. Fuhrmann, München 1993.

Cic. Manil. = M. Tullius Cicero, De imperio Cn. Pompeius. Rede über den Oberbefehl des Cn. Pompeius. in: Die politischen Reden, Bd. 1, hg., übers. und erläutert v. M. Fuhrmann, München 1993.

Cic. inv. = M. Marcus Tullius, De inventione. Über die Auffindung des Stoffes, hg. und übers. v. T. Nüßlein, Düsseldorf - Zürich 1998.

Cic. Lael. = M. Tullius Cicero, Laelius de amicitia. Laelius über die Freundschaft, übers. M. Faltner, mit einer Einführung und einem Register v. G. Fink, Düsseldorf - Zürich 2004.

Cic. leg. = M. Marcus Tullius, De legibus. Über die Gesetze, hg., übers. und erläutert v. R. Nickel, München - Zürich 2002.

Cic. leg. agr. = M. Marcus Tullius, De lege agraria. Über das Siedlergesetz, in: Die politischen Reden, Bd. 1, hg., übers. und erläutert v. M. Fuhrmann, München 1993.

Cic. Lig. = M. Tullius Cicero, Pro. Q. Ligario. Rede für Q. Ligarius, in: Die Prozessreden, Bd. 2, hg., übers. und erläutert v. M. Fuhrmann, Düsseldorf - Zürich 1997.

Cic. Marcell. = M. Tullius Cicero, Pro M. Marcello. Rede für M. Marcellus, in: Die Prozessreden, Bd. 2, hg., übers. und erläutert v. M. Fuhrmann, Düsseldorf - Zürich 1997.

Cic. Mil. = M. Marcus Tullius, Pro T. Annio Milone. Rede für T. Annius Milo, in: Die politischen Reden, Bd. 2, hg., übers. und erläutert v. M. Fuhrmann, München 1993.

Cic. Mur. = M. Marcus Tullius, Pro L. Murena. Rede für L. Murena, in: Die politischen Reden, Bd. 1, hg., übers. und erläutert v. M. Fuhrmann, München 1993.

Cic. nat. deor. = M. Marcus Tullius, De natura deorum. Vom Wesen der Götter, hg., übers. und kommentiert v. O. Gigon und L. Straume-Zimmermann, Düsseldorf - Zürich 1996.

Cic. off. = M. Marcus Tullius, De officiis. Vom pflichtmäßigem Handeln, hg. und übers. v. R. Nickel, Düsseldorf 2008.

Cic. opt. gen. = M. Marcus Tullius, De optimo genere oratorum. Über die beste Gattung von Rednern, hg. und übers. v. T. Nüßlein, Düsseldorf - Zürich 1998.

Cic. orat. = M. Marcus Tullius, Orator. Orator, hg. und übers. v. B. Kytzler, Düsseldorf - Zürich 1998.

Cic. parad. = M. Marcus Tullius, Paradoxa Stoicorum. Stoische Paradoxien. hg., übers. und erläutert v. R. Nickel, München - Zürich 2002.

Cic. part. = M. Marcus Tullius, *Partitiones oratoriae*. Rhetorik in Frage und Antwort, hg., übers. und erläutert v. K. und G. Bayer, Zürich 1994.

Cic. Phil. = M. Marcus Tullius, *Philippica*. Die philippischen Reden, übers. v. M. Fuhrmann, hg., überarb. und eingeleitet v. R. Nickel, Berlin 2013.

Cic. Pis. = M. Tullius Cicero, *In Pisonem*. Rede gegen L. Piso, in: *Die Prozessreden*, Bd. 2, hg., übers. und erläutert v. M. Fuhrmann, Düsseldorf - Zürich 1997.

Cic. Planc. = M. Tullius Cicero, *Pro Cn. Plancio*. Rede für Cn. Plancius, in: *Die Prozessreden*, Bd. 2, hg., übers. und erläutert v. M. Fuhrmann, Düsseldorf - Zürich 1997.

Cic. prov. = M. Marcus Tullius, *De provinciis consularibus*. Rede über die konsularischen Provinzen, in: *Die politischen Reden*, Bd. 2, hg., übers. und erläutert v. M. Fuhrmann, München 1993.

Cic. ad Q. fr. = M. Marcus Tullius, *Epistulae ad Quintum fratrem*. An Bruder Quintus, hg. H. Kasten, München 1965.

Cic. Q. Rosc. = M. Tullius Cicero, Rede für den Schauspieler Q. Roscius, in: *Die Prozessreden*, Bd. 1, hg., übers. und erläutert v. M. Fuhrmann, Düsseldorf - Zürich 1997.

Cic. Quinct. = M. Tullius, Cicero, *Pro P. Quinctio*. Rede für P. Quinctius, in: *Die Prozessreden*, Bd. 1, hg., übers. und erläutert v. M. Fuhrmann, Düsseldorf - Zürich 1997.

Cic. Rab. perd. = M. Marcus Tullius, *Oratio pro C. Rabirio perduellionis reo*, ed. V. Marek, Stuttgart - Leipzig 2010.

Cic. Rab. Post. = M. Tullius Cicero, *Pro C. Rabirio Postumo*. Rede für C. Rabirius Postumus, in: *Die Prozessreden*, Bd. 2, hg., übers. und erläutert v. M. Fuhrmann, Düsseldorf - Zürich 1997.

Cic. rep. = M. Marcus Tullius, *De republica*. Der Staat, hg. und übers. v. R. Nickel, Mannheim 2010.

Cic. S. Rosc. = M. Marcus Tullius, *Pro Sex. Roscio*. Rede für Sex. Roscius aus Ameria, in: *Die politischen Reden*, Bd. 1, hg., übers. und erläutert v. M. Fuhrmann, München 1993.

Cic. Scaur. = M. Tullius Cicero, *Pro M. Scauro*. Rede für M. Scaurus, in: *Die Prozessreden*, Bd. 2, hg., übers. und erläutert v. M. Fuhrmann, Düsseldorf - Zürich 1997.

Cic. Sest. = M. Marcus Tullius, *Pro P. Sestio*. Rede für P. Sestius, in: *Die politischen Reden*, Bd. 2, hg., übers. und erläutert v. M. Fuhrmann, München 1993.

Cic. Sull. = M. Tullius Cicero, Pro Sulla. Rede für P Sulla, in: Die Prozessreden, Bd. 1, hg., übers. und erläutert v. M. Fuhrmann, Düsseldorf - Zürich 1997.

Cic. top. = M. Tullius Cicero, Topica. Topica: Die Kunst, richtig zu argumentieren, hg. übers. und erläutert v. K. Bayer, München 1993.

Cic. Tull. = M. Tullius Cicero, Pro M. Tullio. Rede für M. Tullius, in: Die Prozessreden, Bd. 1, hg., übers. und erläutert v. M. Fuhrmann, Düsseldorf - Zürich 1997.

Cic. Tusc. = M. Tullius Cicero, Tusculanae disputationes. Gespräche in Tusculum, mit ausführlichen Anmerkungen neu hg. v. O. Gigon, Düsseldorf - Zürich 1992.

Cic. Vatin. = M. Tullius Cicero, In P. Vatinius testem interrogatio. Befragung des Zeugen P. Vatinius, in: Die Prozessreden, Bd. 2, hg., übers. und erläutert v. M. Fuhrmann, Düsseldorf - Zürich 1997.

Cic. Verr. = M. Tullius Cicero, In C. Verrem. Die Reden gegen Verres, hg. und übers. v. M. Fuhrmann, Berlin - Boston 1995.

Degrassi, FCap. = A. DEGRASSI, Fasti Capitolini (Corpus scriptorum Latinorum Paravianum), Turin 1954.

Diod. = Diodoros, Griechische Weltgeschichte Fragmente (Buch XXI-XL), übers. eingeleitet, kommentiert v. G. Wirth, Stuttgart 2008.

Dion. Hal. ant. = Dionysos v. Halikarnassos, Römische Frühgeschichte, 4 Bd., hg. und übers. Al Städtele, Darmstadt 2020.

Gell. = Aulus Gellius, Noctium Atticarum, 2 Bd., ed. v. K. Hosius, Stuttgart - Leipzig 1981.

Hor. = Horaz, Sämtliche Werke, 2. Bd. [Bd. 1 nach Kayser, Nordenflycht und Burger hg. v. H. Färber; Bd. 2 übers. v. H. Färber und W. Schöne], München - Zürich 1982.

Hom. Il. = Homer, Ἰλιάδος. Ilias, übertr. v. H. Rupé, Berlin 2013.

Iuv. = Decimus Iunius Iuvenalis, Satiren, hg., übers. und mit Anmerkungen versuen v. J. Adamietz, Düsseldorf - Zürich 1993.

Liv. = Titus Livius, Ab urbe condita. Römische Geschichte, 11. Bd., hg. v. H. J. Hillen (Bd. 4+5 hg. v. J. Feix), Düsseldorf - Zürich 1991, 2000, 2011.

Liv. per. = Titus Livius, Periochae. Summaries, übers. v. A. Schlesinger, Cambridge, MA - London 1959.

Lucil. = Virtus frg. aus Lucilius, Sartiren übers. v. W. KRENKEL, Zweiter Teil, Leiden 1970.



Lukian. dial. theo. = Lukian, Θεων Διαλογοι. Göttergespräche, in: Lukian, Hauptwerke, hg. und übers. v. K. Mras, München 1954.

Mart. = M. Valerius Martialis, Epigramme, hg. und übers. v. P. Barié und W. Schindler, 3. überarb. Aufl., Berlin 2013.

Nep. Cato = Cornelius Nepos, *De Viris Illustribus*. Berühmte Männer, hg. und übers. v. M. Pfeiffer, Düsseldorf 2006.

Nep. frg. = Cornelius Nepos, The Book of the Great Generals of Foreign Nations, übers. v. J. C. Rolfe, Cambridge, MA - London 1984.

Ov. ars. = Publius Ovidius Naso, Ars Amatoria. Liebeskunst, hg. und übers. v. N. Holzberg, Berlin 2011.

Ov. fast. = Publius Ovidius Naso, Fasti. Festkalender, hg. v. W. Gerlach, München 1960.

Petron. = Petronius, Das Gastmahl des Trimalchio, hg. und übers. v. C. Hoffmann, München 1937.

Plaut. = Plautus, Komödien, hg. und übers. v. A. Klotz, München 1948; Plautus, Comedies, 5. Bd., hg. und übers. W. de Melo, Cambridge, MA - London 2011-3.

Plin. nat. = C. Plinius Secundus d. Ä., Naturalis historiae. Naturkunde, hg. und übers. R. Kkönig in Zusammenarbeit mit J. Hopp und G. Winkler, München 1979 (Buch 9), Düsseldorf - Zürich 1990 (Buch 11), 1991 (Buch 29), 1993 (Buch 23), 1996 (Buch 7), 2007 (Buch 35).

Plin. epist. = C. Plinius Caecilius Secundus, Epistularum liber novem. Briefe. hg. Mauriz Schuster et. al., Stuttgart - Leipzig 1992.

Plut. Alex. = Plutarch, Αλεξανδρος. Alexandros, in: Fünf Doppelbiographien, 1. Teil, übers. v. K. Ziegler und W. Wuhrmann, ausgewählt v. M. Fuhrmann, mit einer Einführung v. K. Ziegler, Düsseldorf - Zürich 1994.

Plut. Brut. = Plutarch, Βρουτος. Brutus, in: Lives VI, übers. v. B. Perrin, Cambridge, MA - London 1918.

Plut. C. Gracchus = Plutarch, Τιβεριος και Γαιος Γραγχοι. Tiberius and Gaius Gracchus, in: Lives X, übers. v. B. Perrin, Cambridge, MA - London 1921.

Plut. T. Gracchus = Plutarch, Τιβεριος και Γαιος Γραγχοι. Tiberius and Gaius Gracchus, in: Lives X, übers. v. B. Perrin, Cambridge, MA - London 1921.

Plut. Caes. = Plutarch, Καισαρ. Caesar, in: Fünf Doppelbiographien, 1. Teil, übers. v. K. Ziegler und W. Wuhrmann, ausgewählt v. M. Fuhrmann, mit einer Einführung v. K. Ziegler, Düsseldorf - Zürich 1994.

Plut. Cato mai. = Plutarch, Μαρκος Κατων. Marcus Cato, in: Fünf Doppelbiographien, 1. Teil, übers. v. K. Ziegler und W. Wuhrmann, ausgewählt v. M. Fuhrmann, mit einer Einführung v. K. Ziegler, Düsseldorf - Zürich 1994.

Plut. Cato min. = Plutarch, Κατων. Cato the Younger, in: Lives VIII, übers. v. B. Perrin, Cambridge, MA - London 1919.

Plut. Cic. = Plutarch, Κικερων. Cicero, in: Fünf Doppelbiographien, 2. Teil, übers. v. K. Ziegler und W. Wuhrmann, ausgewählt v. M. Fuhrmann, mit einer Einführung v. K. Ziegler, Düsseldorf - Zürich 1994.

Plut. Fab. = Plutarch, Φαβιος Μαξιμος. Fabius Maximus, in: Fünf Doppelbiographien, 1. Teil, übers. v. K. Ziegler und W. Wuhrmann, ausgewählt v. M. Fuhrmann, mit einer Einführung v. K. Ziegler, Düsseldorf - Zürich 1994.

Plut. Flam. = Plutarch, Τιτος. Titus Flamininus, in: Lives X, übers. v. B. Perrin, Cambridge, MA - London 1921.

Plut. mor. = Plutarch, Moralia, 2. Bd., hg. M. Vogel und C. Weise, Wiesbaden 2012.

Plut. Pomp. = Plutarch, Πομπηιος. Pompey, in: Lives VIII, übers. v. B. Perrin, Cambridge, MA - London 1919.

Plut. Sert. = Plutarch, Σερωριος. Sertorius, in: Lives V, übers. v. B. Perrin, Cambridge, MA - London

Pol. = Polybios, Historiae. Geschichten, 2 Bd., hg. und übers. v. H. Drexler, Düsseldorf - Zürich 1978/9.

Quint. inst. = M. Fabius Quintilianus, Institutio oratoria. The Orator's Education, hg. und übers. v. D. A. Russell, Cambridge, MA - London 2001.

R. Gest. div. Aug. = Augustus, Res Gestae Divi Augusti. Meine Taten, hg. und übers. v. E. Weber, Düsseldorf - Zürich 2004.

Rhet. Her. = Rhetorica ad Herennium, hg. und übers. v. T. Nüßlein, Düsseldorf - Zürich 1998.

Sall. Cat. = C. Sallustius Crispus, Die Verschwörung des Catilina, in: Sallust Werke, hg. und übers. v. W. Schöne unter Mitwirkung von W. Eisenhut, München 1980.

Sall. Iug. = C. Sallustius Crispus, Der Krieg mit Jugurtha, in: Sallust Werke, hg. und übers. v. W. Schöne unter Mitwirkung von W. Eisenhut, München 1980.

Sen. apocol. = Lucius Annaeus Seneca, Apokolokyntosis. Die Verkümbung des Kaisers Claudius, hg. und übers. v. W. Schöne, München 1957.

Sen. brev. vit. = Lucius Annaeus Seneca, De brevitare vitae, in: Schriften zur Ethik (Tusculum), hg. und übers. v. G. Fink, Düsseldorf - Zürich 2008.

Sen. de ira = Lucius Annaeus Seneca, De ira. Der Zorn, in: Schriften zur Ethik (Tusculum), hg. und übers. v. G. Fink, Düsseldorf - Zürich 2008.

Sen. epist. = Lucius Annaeus Seneca, Epistulae morales ad Lucilium. Briefe an Lucilius, 2. Bd., hg. und übers. v. G. Fink, Düsseldorf 2007.

Sen. v. beat. = Lucius Annaeus Seneca, De vita beata. Das glückliche Leben, in: Schriften zur Ethik (Tusculum), hg. und übers. v. G. Fink, Düsseldorf - Zürich 2008.

Suet. Aug. = C. Suetonius Tranquillus, De vita Caesarum. Die Kaiserviten. Augustus, hg. und übers. v. H. Martinet, Berlin 2014.

Suet. Cal. = C. Suetonius Tranquillus, De vita Caesarum. Die Kaiserviten. Caligula, hg. und übers. v. H. Martinet, Berlin 2014.

Suet. Claud. = C. Suetonius Tranquillus, De vita Caesarum. Die Kaiserviten. Claudius, hg. und übers. v. H. Martinet, Berlin 2014.

Suet. Iul. = C. Suetonius Tranquillus, De vita Caesarum. Die Kaiserviten. Divus Iulius, hg. und übers. v. H. Martinet, Berlin 2014.

Tac. ann. = P. Cornelius Tacitus, Annales. Annalen, hg. v. E. Heller, mit einer Einleitung v. M. Fuhrmann, Düsseldorf - Zürich 2010.

Val. Max. = Für den zitierten lateinischen Text: Valerius Maximus, Facta et dicta memorabilia, 2. Bd., ed. by J. Briscoe, Stuttgart - Leipzig 1998. Zitierte Übersetzung: Valerius Maximus, Memorable Doings and Sayings, hg. und übers. v. D. R. Shackleton Bailey, Cambridge, MA - London 2000.

Vell. = Velleius Paterculus, Historiae Romanae. Roman History, übers. v. F. W. Shipley, Cambridge, MA - London 1924.

Verg. Aen. = P. Vergilius Maro, Aeneis, hg. und übers. v. G. Fink, Düsseldorf - Zürich 2005.

Vir. ill. = Ps. Aurelius Victor, De viris illustribus urbis Romae. Die berühmten Männer der Stadt Rom, hg. und übers. v. J. Fugmann, Darmstadt 2016.

## 11. Literaturverzeichnis

---

ALEXY 1985 = R. ALEXY, *Theorie der Grundrechte*, Baden-Baden 1985.

ALEXY 1994 = R. ALEXY, *Begriff und Geltung des Rechts*, Freiburg - München 1994.

ALEXY 1995 = R. ALEXY, *Zum Begriff des Rechtsprinzips*, in: ders. (Hg.), *Recht, Vernunft, Diskurs. Studien zur Rechtsphilosophie*, Frankfurt a. M. 1995, S. 177-213.

ÄLFÖLDI 1965 = A. ALFÖLDI, *Early Rome and the Latins*, Ann Arbor 1965.

ALFÖLDI 1980 = A. ALFÖLDI, *Die monarchische Repräsentation im römischen Kaiserreich*, Darmstadt 1980.

ANSELM 2004 = S. ANSELM, *Struktur und Transparenz. Eine literaturwissenschaftliche Analyse der Feldherrenviten des Cornelius Nepos*, Stuttgart 2004.

ASSMANN 2013 (1992) = J. ASSMANN, *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, (1992) 7. Auflage, München 2013.

ASTIN 1958 = A. E. ASTIN, *The Lex Annalis before Sulla*, Brüssel 1958.

ASTIN 1967 = A. E. ASTIN, *Scipio Aemilianus*, Oxford 1967.

ASTIN 1978 = A. E. ASTIN, *Cato the Censor*, Oxford 1978.

T. BAIER (Hg.), *Der neue Georges. Ausführliches Handwörterbuch Lateinisch - Deutsch*, 16. überarb. Auflage, Darmstadt 2017, s. v. *gravitas*.

BAIER 2018 = T. BAIER, *Clementia* als politisches Kapital, in: E. HARTMANN - S. PAGE - A. THURN (Hgg.): *Moral als Kapital im antiken Athen und Rom*, Stuttgart 2018, S. 229-245.

BALDSON 1979 = J. P. BALDSON, *Romans and Aliens*, London 1979.

BALMACEDA 2017 = C. BALMACEDA, *Virtus Romana. Politics and Morality in the Roman Historians*, Chapel Hill 2017.

BALTRUSCH 1989 = E. BALTRUSCH, *Regimen morum. Die Reglementierung des Privatlebens der Senatoren und Ritter der römischen Republik und frühen Kaiserzeit*, München 1989.

BARGHOP 1994 = D. BARGHOP, *Forum der Angst. Eine historisch-anthropologische Studie zu Verhaltensmustern von Senatoren im Römischen Kaiserreich*, Frankfurt - New York 1994.

P. BARIÉ und W. SCHINDLER, Einführung, in: M. Valerius Martialis, Epigramme, hg. und übers. v. P. Barié und W. Schindler, 3. überarb. Aufl., Berlin 2013, S. 1061-1145.

BARNARD 1990 = S. BARNARD, Cornelia and the Women of Her Family, in: Latomus 49-2, 1990, S. 383-392.

BARSCHEL 2016 = H. BARSCHEL, Dignitas. Genese eines Römischen Wertbegriffs, Wiesbaden 2016.

BARTHES 1979 (1964) = R. BARTHES, Elemente der Semiologie, Frankfurt a. M. 1979. (Original: *Éléments de sémiologie*, Paris 1964).

BARTHES 2010 (1957) = R. BARTHES, Mythen des Alltags (vollständige Ausgabe), Berlin 2010 (Original: *Mythologies*, Paris 1957).

BARTHES 2017 (1967) = R. BARTHES, Die Sprache der Mode, 10. Auflage, Berlin 2017, (Original: *Système de la Mode*, Paris 1967).

BAUMAN 1992 = R. BAUMAN, Women and Politics in Ancient Rome, London - New York 1992.

H. BECK, Quintus Fabius Maximus - Musterkarriere ohne Zögern, in: E. STEIN-HÖLKESKAMP - K.-J. HÖLKESKAMP (Hgg.), Von Romulus zu Augustus. Große Gestalten der römischen Republik, München 2000, S. 79-91.

H. BECK, Karriere und Hierarchie. Die römische Aristokratie und die Anfänge des *cursus honorum* in der mittleren Republik, Berlin 2005.

BETTINI 1992 = M. BETTINI, Familie und Verwandtschaft im antiken Rom, Frankfurt 1992.

BETTINI 2005 = M. BETTINI, Auf unsichtbaren Grundlagen. Eine linguistische Beschreibung der *auctoritas*, in: G. MELVILLE (Hg.), Das Sichtbare und das Unsichtbare der Macht. Institutionelle Prozesse in Antike, Mittelalter und Neuzeit, Köln - Weimar - Wien 2005, S. 237-258.

BLEICKEN 1998 = J. BLEICKEN, Augustus. Eine Biographie, Berlin 1998.

BLISS 1951 = F. R. BLISS, Valerius Maximus and his sources. A stylistic approach to the problem, Chapel Hill 1951 (Mikrofilm).

BLOOMER 1992 = W. BLOOMER, Valerius Maximus and the Rhetoric of the New Nobility, London 1992.

BILZ 1935 = K. BILZ, Die Politik des P. Cornelius Scipio Aemilianus, Stuttgart 1935.

BOSCH 1929 = C. BOSCH, Die Quellen des Valerius Maximus. Ein Beitrag zur Erforschung der Literatur der historischen Exempla, Stuttgart 1929.

BOURDIEU 1982 (1979) = P. BOURDIEU, Die feinen Unterschiede. Kritik an der gesellschaftlichen Urteilskraft, Frankfurt a. M. 1987, (Original: La distinction. Critique sociale du jugement, Paris 1979)

BOURDIEU 1985 = P. BOURDIEU, The Social Space and the Genesis of Groups, in: Theory and Society 14-6, 1985, S. 723-44.

BOURDIEU 1987 (1980) = P. BOURDIEU, Sozialer Sinn. Kritik der theoretischen Vernunft, Frankfurt a. M. 1987, (Original: Le sense pratique, Paris 1980).

BOURDIEU 1999 (1992) = P. BOURDIEU, Die Regeln der Kunst. Genese und Struktur des literarischen Feldes, Frankfurt a. M. 1999 (Original: Les règles de l'art. Genèse et structure du champ littéraire, Paris 1992).

BOURDIEU 1992 = P. BOURDIEU, Die verborgenen Mechanismen der Macht, Hamburg 1992.

BOURDIEU 2009 = P. BOURDIEU, Some Properties of Fields, in: S. THORNHAM - C. BASSETT - P. MARRIS (Hgg.), Media Studies. A Reader, Edinburgh 2009, S. 94-99.

BRADLEY 2004 = M. BRADLEY, The Colour 'Blush' in Ancient Rome, in: L. CLELAND - K. STEARS - G. DAVIES (Hgg.), Colour in the Ancient Mediterranean World, Oxford 2004, S. 117-121.

BRANDT 2002 = H. BRANDT, „Wird auch silbern mein Haar.“ Eine Geschichte des Alters in der Antike, München 2002.

BRANDT 2003 = H. BRANDT, "Die Krönung des Alters ist das Ansehen". Die Alten in der römischen Republik, in: A. GUTSFELD - W. SCHMITZ (Hgg.), "Am schlimmsten Rand des Lebens". Altersbilder in der Antike, Köln u.a. 2003, S. 141-160.

BRINGMANN - SCHÄFER 2002 = K. BRINGMANN - T. SCHÄFER, Augustus und die Begründung des römischen Kaisertums, Berlin 2002.

BRINGMANN 2007 = K. BRINGMANN, Augustus, Darmstadt 2007.

BRINGMANN 2014 = K. BRINGMANN, Cicero, 2. Auflage, Darmstadt 2014.

BRISCOE 2008 = J. BRISCOE, A Commentary on Livy. Books 38-40, Oxford 2008.

BUSSE 1987 = D. BUSSE, Historische Semantik. Analyse eines Programms, Stuttgart 1987.

BUSSE 2000 = D. BUSSE, Historische Diskurssemantik. Ein linguistischer Beitrag zur Analyse Gesellschaftlichen Wissens, Sprache Literatur in Wissenschaft und Unterricht 31, 2000, S. 39-53.

BUTLER 1993 = J. BUTLER, *Bodies that matter. On the Discursive Limits of ‚Sex‘*, New York 1993.

H. CANCIK-LINDEMAIER, *Der Diskurs Religion im Senatsbeschuß über die B. von 186 v. Chr. und bei Livius (B. 39)*, in: H. CANCIK - H. LICHTENBERGER - P. SCHÄFER (Hgg.), *Geschichte-Tradition-Reflexion. Festschrift für Martin Hengel, Bd. 2: Griechische und römische Religion*, Tübingen 1996, S. 77-96.

H. CAPLAN 1954 = H. CAPLAN, *Introduction, Cicero, Rhetorica ad Herennium*, Cambridge, MA 1954, S. VII-XI.

H. CAPLAN, *[Cicero] ad Herenium de Ratione Dicendi (Rhetorica ad Herenium)*, Cambridge, MA 1954.

N. CHOMSKY, *Aspekte der Syntax-Theorie*, Frankfurt a. M. 1969.

CHRIST 1984 = K. CHRIST, *Krise und Untergang der römischen Republik, 2. überarb. Aufl.*, Darmstadt 1984.

CORBEILL 1996 = A. CORBEILL, *Controlling Laughter. Political Humor in the Late Roman Republic*, Princeton 1996.

CORBEILL 2002a = A. CORBEILL, *Ciceronian Invective*, in: J. MAY (Hg.), *Brill's Companion to Cicero. Oratory and Rhetoric*, Leiden 2002a, S. 197-217.

CORBEILL 2002b = A. CORBEILL, *Political Movement. Walking and Ideology in Republic Rome*, in: D. FREDRICK (Hg.), *The Roman Gaze. Vision, Power, and the Body*, Baltimore - London 2002b, S. 182-215.

CORBEILL 2004 = A. CORBEILL, *Nature Embodied. Gesture in Ancient Rome*, Princeton 2004.

CORBEILL 2006 = A. CORBEILL, *The Republican Body*, in: N. ROSENSTEIN - R. MORSTEIN-MARX (Hgg.), *A Companion to the Roman Republic*, Oxford 2006, S. 439-456.

CORNELL 1995 = T. J. CORNELL, *The Beginnings of Rome. Italy and Rome from the Bronze Age to the Punic Wars (c. 1000-264 BC)*, London - New York 1995.

CULHAM 2014 = P. CULHAM, *Women in the Roman Republic*, in: H. FLOWER (Hg.): *The Cambridge Companion to the Roman Republic, 2. Aufl.*, Cambridge 2014, S. 127-148.

DAHLHEIM 2010 = W. DAHLHEIM, *Augustus: Aufrührer, Herrscher und Heiland. Eine Biographie*, München 2010.

DAVID 1998 = J.-M. DAVID, *Valeurs et mémoire à Rome. Valère Maxime ou la vertu recomposée*, Paris 1998.

DAVID 2019 = J.-M. DAVID, *Au service de l'honneur. Les appariteurs de magistrats romains*, Paris 2019.

DEGELMANN 2018 = C. DEGELMANN, *Squalor. Symbolisches Trauern in der Politischen Kommunikation der Römischen Republik und Frühen Kaiserzeit*, Stuttgart 2018.

L. DE LIBERO, in: DNP, Bd. 5, s. v. *Imperium*, Stuttgart - Weimar 1998, Sp. 955-8.

DE SAUSSURE 1931 (1916) = F. DE SAUSSURE, *Grundfragen der allgemeinen Sprachwissenschaft*, Berlin 1931, S. 17. (Original: *Cours de linguistique générale*, 1916).

DENIAUX 2003 = E. DENIAUX, *La Toga Candida et les Élections à Rome sous la République*, in: F. CHAUSSON - H. INGLEBERT (Hgg.), *Costume et Société dans l'Antiquité et le Haut Moyen Age*, Paris 2003, S. 49-55.

DETTENHOFER 1994 = M. DETTENHOFER, *Frauen in politischen Krisen. Zwischen Republik und Prinzipat*, in: M. DETTENHOFER (Hgg.), *Reine Männersache? Frauen in Männerdomänen der antiken Welt*, Köln 1994, S. 133-158.

DOLANSKY 2009 = F. DOLANSKY, *Togam virilem sumere: Coming of Age in the Roman World*, in: J. EDMONDSON - A. KEITH (Hgg.), *Roman Dress and the Fabrics of Roman Culture*, Toronto 2009, S. 47-70.

DONALDSON 1972 = I. DONALDSON, *The Rapes of Lucretia. A Myth and its Transformation*, Oxford 1972.

DUPONT 1992 = F. DUPONT, *Daily Life in Ancient Rome*, übersetzt v. Christopher Woodall, Cambridge, MA 1992 (Original: *La Vie Quotidienne du Citoyen Romain sous la République 509-27 av. J.-C.*, Paris 1989).

DUMÉZIL 1952 = G. DUMÉZIL, *Maiestas et grauitas. De quelques différences entre les romains et les Austronésiens*, in: RPh 26-1, 1952, S. 7-28.

DREXLER 1956 = H. DREXLER, *Gravitas*, in: *Aevum* 30, 1956, S. 291-306.

DYCK 2001 = A. DYCK, *Dressing to Kill: Attire as a Proof and Means of Characterization in Cicero's Speeches*, in: *Arethusa*, Vol. 34 No. 1, 2001, S. 119-130.

DWORKIN 1977 (1967) = R. DWORKIN, *The Model of Rules I*, in: ders., *Taking Rights Seriously*, London 1977, S. 14-45 (in: *University of Chicago Law Review* 35, 1967).

EHMER 2008 = J. EHMER, *Das Alter in Geschichte und Geschichtswissenschaft*, in: U. STAUDINGER - H. HÄFNER (Hgg.), *Was ist Alter(n)? Neue Antworten auf eine scheinbar einfache Frage*, Berlin 2008.

K.-L. ELVERS, DNP, Bd. 2, Stuttgart 1997, s. v. *Caecilius* [I,30], Sp. 890.



ECK 1984 = W. ECK, Senatorial Self-Representation: Developments in the Augustan Period, in: F. MILLAR - E. SEGAL: Caesar Augustus. Seven Aspects, Oxford 1984.

ECK 1993 = W. ECK, Agrippina die Stadtgründerin Kölns. Eine Frau in der frühkaiserzeitlichen Politik, Köln 1993.

W. ECK, in: DNP, Bd. 11, 2001, s. v. Sentius [II,4], Sp. 424.

ECK 2002 = W. ECK, Die iulisch-claudische Familie: Frauen neben Caligula, Claudius und Nero, in: H. TEMPORINI-GRÄFIN VITZTHUM (Hg.), Die Kaiserinnen Roms. Von Livia bis Theodora, München 2002, 103-63 auf den S. 133-55.

ECK 2014 = W. ECK, Augustus und seine Zeit, 6. überarbeitete Auflage, München 2014.

EDMONDSON - KEITH 2009 = J. EDMONDSON - A. KEITH (Hgg.), Roman Dress and the Fabrics of Roman Culture, Toronto 2009.

EDMONDSON 2009 = J. EDMONDSON, Public Dress and Social Control in Late Republican and Early Imperial Rome, in: J. EDMONDSON - A. KEITH (Hgg.), Roman Dress and the Fabrics of Roman Culture, Toronto 2009, S. 21-46.

EISENHUT 1973 = W. EISENHUT, Virtus Romana. Ihre Stellung im Römischen Wertsystem, München 1973.

ESSER 1958 = A. ESSER, Cäsar und die julisch-claudischen Kaiser im biologisch-ärztlichen Blickfeld, Leiden 1958.

EVANS 1935 = E. EVANS, Roman Descriptions of Personal Appearance in History and Biography, in: Harvard Studies in Classical Philology, Vol. 46, 1935, S. 43-84.

EVANS 1950 = E. EVANS, Physiognomics in the Roman Empire, in: The Classical Journal, Vol. 45 No. 6, 1950, S. 277-282.

EVANS 1999 = R. EVANS, Displaying Honourable Scars: A Roman Gimmick, in: Acta Classica 42, 1999, S. 77-94.

FIORI 2014 = R. FIORI, The vir bonus in Cicero's de officiis: Greek philosophy and Roman legal science, in: Aequum Ius. От друзей и коллег к 50-летию профессора Д.В. Дождева, Moskau 2014, S. 187-202.

FLAIG 1993 = E. FLAIG, Politisierte Lebensführung und Ästhetische Kultur. Eine Semiotische Untersuchung am römischen Adel, Historische Anthropologie: Kultur, Gesellschaft, Alltag 1, 1993, S. 193-217.

FLAIG 2000 = E. FLAIG, Lucius Aemilius Paullus - militärischer Ruhm und familiäre Glücklosigkeit, in: E. STEIN-HÖLKESKAMP - K.-J. HÖLKESKAMP (Hgg.), Von Romulus zu Augustus. Große Gestalten der römischen Republik, München 2000, S. 131-146.

FLAIG 2003 = E. FLAIG, Ritualisierte Politik. Zeichen, Gesten und Herrschaft im alten Rom, Göttingen 2003.

FLAIG 2011 = E. FLAIG, Gescheiterte Bewährung. Warum Cicero im Exil nicht zum Intellektuellen wurde, in: P. BURSCHEL - A. GALLUS - M. VÖLKE (Hgg.), Intellektuelle im Exil, Göttingen 2011, S. 19-35.

FLAIG 2015 = E. FLAIG, Prozessionen aus der Tiefe der Zeit. Das Leichenbegräbnis des römischen Adels – Rückblick, in: D. BOSCHUNG - K.-J. HÖLKEKAMP - C. SODE (Hgg.): Raum und Performanz. Rituale in Residenzen von der Antike bis 1815, Stuttgart 2015, S. 99-126.

FLECK 1974 = M. FLECK, Untersuchungen zu den Exempla des Valerius Maximus, Marburg - Lahn 1974.

FLOWER 1996 = H. FLOWER, Ancestor Masks and Aristocratic Power in Roman Culture, New York 1996.

FLOWER 2006 = H. FLOWER, Der Leichenzug - Die Ahnen kommen wieder, in: E. STEIN-HÖLKEKAMP - K.-J. HÖLKEKAMP, Erinnerungsorte der Antike. Die römische Welt, München 2006, S. 321-337.

FLOWER 2014 = H. FLOWER, Spectacle and Political Culture in the Roman Republic, in: dies. (Hg.): The Cambridge Companion to the Roman Republic, 2. Aufl., Cambridge 2014, S. 377-398.

H. FLOWER (Hg.), The Cambridge Companion to the Roman Republic, 2. Aufl., Cambridge 2014.

FONTÁN 1963 = A. FONTÁN, Gravis, Gravitas en los textos y en la conciencia Romana antes de Ciceron, in: Emerita 31, 1963, S. 243-283.

FOUCAULT 2014 = M. FOUCAULT, L'ordre du discours: leçon inaugurale au Collège de France prononcée le 2 décembre 1970, Paris 1971. (Die Ordnung des Diskurses, übersetzt v. W. Seitter, 13. Aufl., Frankfurt a. M 2014).

FUCHS 1967 = H. FUCHS, Begriffe römischer Prägung. Rückschau und Ausblick, in: H. OPPERMANN (Hg.), Römische Wertbegriffe, Darmstadt 1967, S. 23-41.

FUHRER - ZINSLI 2003 = T. FUHRER - S. ZINSLI (Hgg.), Genderstudies in den Altertumswissenschaften. Rollenkonstrukte in den antiken Texten, Trier 2003.

J. FÜNDLING, DNP, Bd. 7, Stuttgart 1999, s. v. Manlius [I,17] und [I,18], Sp. 826.

GARDENER 1986 = J. F. GARDENER, Women in Roman Law and Society. London and New York.

GELDNER 1977 = H. GELDNER, Lucretia und Verginia. Studien zur Virtus der Frau in der römischen und griechischen Literatur, Mainz, 1977.

GEHRKE 2000 = H.-J. GEHRKE, Marcus Porcius Cato Censorius - ein Bild von einem Römer, in: E. STEIN-HÖLKESKAMP - K.-J. HÖLKESKAMP (Hgg.), Von Romulus zu Augustus. Große Gestalten der römischen Republik, München 2000, S. 147-156.

GELZER 1983 (1912) = M. GELZER, Die Nobilität der römischen Republik, 2. durchges. Aufl., Stuttgart 1983 (1912).

GERLINGER 2011 = S. GERLINGER, Virtus ohne Ende? Zum Rollenverständnis zwischen Mann und Frau, in: A. HEIL - M. KORN - J. SAUER (Hgg.), Noctes Sinsenses. Festschrift für Fritz-Heinrich Mutschler zum 65. Geburtstag, Heidelberg 2011, S. 303–309.

C. GIZEWSKI, DNP, Bd. 3, Stuttgart 1997, s. v. cursus honorum, Sp. 243ff.

GLOTZ 2000 = A. GLOTZ, *Maiestas Sine Viribus* – Die Bedeutung der Lictoren für die Konfliktbewältigungsstrategien römischer Magistrate, in: B. LINKE - M. STEMMLER, *Mos maiorum*. Untersuchungen zu den Formen der Identitätsstiftung und Stabilisierung in der römischen Republik, Stuttgart 2000, S. 237-267.

GRESCHAT 2010 = K. GRESCHAT, RAC 23, 2010, s. v. Lucretia, Sp. 596-603.

GRIFFIN 1984 = M. T. GRIFFIN, Nero, the End of a Dynasty, London 1984.

GRIMM 2006 = V. GRIMM, On Food and Body, in: D. POTTER (Hg.), A Companion to the Roman Empire, Oxford 2006, S. 354-368.

GROB 1983 = K. GROB, RAC 12, 1983, 752-779, s.v. Gravitas.

GRUEN 1990 = E. GRUEN, The Bacchanalian Affair, in: ders. (Hg.), Studies in Greek Culture and Roman Policy, Leiden - New York - København - Köln 1990, S. 34-78.

GRUEN 1995 = E. GRUEN, The Last Generation of the Roman Republic, Berkeley 1995.

GUNDERSON 2000 = E. GUNDERSON, Staging Masculinity: The Rhetoric Performance in the Roman World, Ann Arbor 2000.

GUTSFELD 2003 = A. GUTSFELD, "Das schwache Lebensalter". Die Alten in den Rechtsquellen der Prinzipatszeit, in: A. GUTSFELD - W. SCHMITZ (Hgg.), "Am schlimmen Rand des Lebens". Altersbilder in der Antike, Köln u.a. 2003, S.161-179.

GUTSFELD - SCHMITZ 2003 = A. GUTSFELD - W. SCHMITZ (Hgg.), "Am schlimmen Rand des Lebens". Altersbilder in der Antike, Köln u.a. 2003.

HAHN 2014 = H. P. HAHN, Materielle Kultur. Eine Einführung, 2. überarbeitete Auflage, Berlin 2014.

HARLOW - LAWRENCE 2002 = M. HARLOW - R. LAWRENCE, Growing up and Growing Old in Ancient Rome. A Life of Course Approach, London - New - York 2002.

HARTMANN 2007 = E. HARTMANN, Frauen in der Antike. Weibliche Lebenswelten von Sappho bis Theodora, München 2007.

HARTMANN 2016 = E. HARTMANN, Ordnung in Unordnung. Kommunikation, Konsum und Konkurrenz in der stadtrömischen Gesellschaft der frühen Kaiserzeit, Stuttgart 2016.

HARTMANN 2018 = E. HARTMANN, Moral als Kapital im antiken Athen und Rom. Aufriss einer Fragestellung, in: E. HARTMANN - S. PAGE - A. THURN (Hrsg.): Moral als Kapital im antiken Athen und Rom, Stuttgart 2018, S. 7-10.

HARTMANN - PAGE - THURN 2018 = E. HARTMANN - S. PAGE - A. THURN (Hrsg.): Moral als Kapital im antiken Athen und Rom, Stuttgart 2018.

HEINZE 1925 = R. HEINZE, Auctoritas, in: Hermes 60, 1925, S. 348-366.

HEINZE 1972 (1929) = R. HEINZE, Fides, in: E. Bruck (Hg.), R. HEINZE, Vom Geist des Römterums, Darmstadt 1972, S. 59-81.

HELLEGOUARC'H 1972 = J. HELLEGOUARC'H, Le Vocabulaire Latin des Relations et des Partis Politiques sous la République, 2. überarb. Aufl., Paris 1972.

HELM 1939 = R. HELM, Valerius Maximus, Seneca und die 'Exemplasammlung', in: Hermes 74.2, 1939, S. 130-154.

HENDRICKSON 1933 = G. L. HENDRICKSON, The Memoirs of Rutilius, in: Classical Philology 28-3, 1933, S. 153-175.

HEUZEY 1922 = L. HEUZEY, Histoire du costume antique d'après des études sur le modèle vivant, Paris 1922.

HILTTBRUNNER 1967 = O. HILTTBRUNNER, Vir gravis, Ursprünglich: in: Sprachgeschichte und Wortbedeutung. Festschrift A. Debrunner, Bern 1954, S. 195-207. Hier nach der Veröffentlichung desselben Beitrags in: H. OPPERMANN (Hg.), Römische Wertbegriffe, Darmstadt 1967, S. 402-419.

HONSTETTER 1977 = R. HONSTETTER, *Exemplum* zwischen Rhetorik und Literatur. Zur gattungsgeschichtlichen Sonderstellung von Valerius Maximus und Augustinus, Konstanz 1977.

C. HÖCKER, DNP, Bd. 10, Stuttgart 2001, s. v. Rednerbühne, Sp. 826.

HÖLKESKAMP 1993 = K.-J. HÖLKESKAMP, Conquest, Competition and Consensus: Roman Expansion in Italy and the Rise of the „Nobilitas“, in: Historia 42-1, 1993, S. 12-39.

HÖLKESKAMP 1996 = K.-J. HÖLKESKAMP, *Exempla* und *mos maiorum*. Überlegungen zum kollektiven Gedächtnis der Nobilität, in: H.-J. GEHRKE - A. MÖLLER (Hgg.),

Vergangenheit und Lebenswelt. Soziale Kommunikation, Traditionsbildung und historisches Bewußtsein, Tübingen 1996, S. 301-338.

HÖLKESKAMP 2004 = K.-J. HÖLKESKAMP, Rekonstruktionen einer Republik. Die politische Kultur des antiken Rom und die Forschung der letzten Jahrzehnte, München 2004.

HÖLKESKAMP LRPa = K.-J. HÖLKESKAMP, Konsens und Konkurrenz. Die politische Kultur der Republik in neuer Sicht, in: *Klio* 88,2, 2006, S. 360-396. (HÖLKESKAMP, LRP, S. 123-161).

HÖLKESKAMP LRPb = K.-J. HÖLKESKAMP, Rituali e cerimonie «alla romana». Nuove prospettive sulla cultura politica dell'età repubblicana, in: *StudStor* 47,2, 2006, S. 319-363. (=Hierarchie und Konsens. Pompae in der politischen Kultur der Republik, in: HÖLKESKAMP, LRP, S. 189-236).

HÖLKESKAMP 2009 = K.-J. HÖLKESKAMP, Mythos und Politik – (nicht nur) in der Antike. Anregungen und Angebote der neuen „historischen Politikforschung“, in: *Historische Zeitschrift* 237, 2009, S. 1-50.

2010 HÖLKESKAMP = K.-J. HÖLKESKAMP, *Reconstructing the Roman Republic. An Ancient Political Culture and Modern Research*, Princeton 2010.

HÖLKESKAMP 2011a = K.-J. HÖLKESKAMP, Die Entstehung der Nobilität. Studien zur sozialen und politischen Geschichte der Römischen Republik im 4. Jh. v. Chr., 2. Aufl., Stuttgart 2011.

HÖLKESKAMP 2011b = K.-J. HÖLKESKAMP, Die ‚klassische‘ Republik in der Forschung 1986-2011 – Themen und Tendenzen, in: HÖLKESKAMP 2011, S. IX-XXXIII.

HÖLKESKAMP LRP = K.-J. HÖLKESKAMP, *Libera res publica. Die politische Kultur des antiken Rom - Positionen und Perspektiven*, Stuttgart 2017.

HÖLKESKAMP 2020 = K.-J. HÖLKESKAMP, *Roman Republican Reflections. Studies in Politics, Power, and Pageantry*, Stuttgart 2020.

HUSQUIN 2020 = C. HUSQUIN, *L'intégrité du corps en question. Perceptions et représentations de l'atteinte physique dans la Rome antique*, Rennes 2020.

JEHNE 2000a = M. JEHNE, Cato und die Bewahrung der traditionellen *Res publica*. Zum Spannungsverhältnis zwischen *mos maiorum* und griechischer Kultur im zweiten Jahrhundert v. Chr., in: G. VOGT-SPIRA - B. ROMMEL u. Mitwirkung v. I. MUSÄUS (Hgg.), *Rezeption und Identität. Die kulturelle Auseinandersetzung Roms mit Griechenland als europäisches Paradigma*, Stuttgart 2000, S. 115-134.

JEHNE 2000b = M. JEHNE, Jovialität und Freiheit. Zur Institutionalität der Beziehungen zwischen Ober- und Unterschichten in der römischen Republik, in: B. LINKE - M. STEMMLER (Hgg.), *Mos maiorum. Untersuchungen zu den Formen der Identitätsstiftung und Stabilisierung in der römischen Republik* Stuttgart 2000, S. 207-236.

JEHNE 2006 = M. JEHNE, Methods, Models, and Historiography, in: N. ROSENSTEIN - R. MORSTEIN-MARX (Hgg.), A Companion to the Roman Republic, Oxford 2006, S. 3-28.

JEHNE 2013 = M. JEHNE, Feeding the *Plebs* with Words: The Significance of Senatorial Public Oratory in the Small World of Roman Politics, in: C. STEEL - H. VAN DER BLOM (Hgg.), Community and Communication. Oratory and Politics in Republican Rome, Oxford 2013, S. 49-62.

KALLET-MARX 1990 = R. KALLET-MARX, The Trial of Rutilius, in: Phoenix Vol. 44 No. 2, 1990. S. 122-139.

KIENAST 1954 = D. KIENAST, Cato der Zensor. Seine Persönlichkeit und seine Zeit, Heidelberg 1954.

KIENAST 2014 = D. KIENAST, Augustus. Prinzeps, und Monarch, 5. überarb. Aufl., Darmstadt 2014.

KIENAST - ECK - HEIL 2017 = D. KIENAST - W. ECK - M. HEIL, Römische Kaisertabelle. Grundzüge einer römischen Kaiserchronologie, 6. Auflage, Darmstadt 2017.

W. KIERDORF, DNP, Bd. 10, Stuttgart 2001, s. v. Rutilius [I 3], Sp. 1169f.

KIERDORF 2010 = W. KIERDORF, Claudius, in: M. CLAUSS (Hg.), Die römischen Kaiser. 55 historische Portraits von Caesar bis Iustinian, 4. aktualisierte Auflage, München 2010, S. 67-76.

KLOTZ 1909 = A. KLOTZ, Zur Literatur der Exempla und zur Epitoma Livii, in: Hermes 44, 1909, S. 198-214.

KLOTZ 1942 = A. KLOTZ, Studien zu Valerius Maximus und den Exempla. Sitzungsberichte der Bayrischen Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Abteilung, 1942, Heft 5, München 1942.

KOORTBOJIAN 2009 = M. KOORTBOJIAN, The Double Identity of Roman Portrait Statues: Costumes and their Symbolism at Rome, in: J. EDMONDSON - A. KEITH (Hgg.), Roman Dress and the Fabrics of Roman Culture, Toronto 2009, S. 71-93.

KRAIS - GEBAUER 2002 = B. KRAIS - G. GEBAUER, Habitus, 6. Aufl., Bielefeld 2002.

KRIEGER 1888 = B. KRIEGER, Dissertation, Berlin 1888. (non vidi, zit. nach WEILEDER 1998).

KUNKEL 1995 = W. KUNKEL, Staatsordnung und Staatspraxis der römischen Republik, München 1995.

KUNST 2000 = C. KUNST, Eheallianzen und Ehealltag in Rom, in: T. SPÄTH - B. WAGNER-HASEL (Hgg.): Frauenwelten in der Antike. Geschlechterordnung und weibliche Lebenspraxis, Stuttgart - Weimar 2000, S. 32-52.

Y. LAFOND, DNP, Bd. 7, Stuttgart 1999, s.v. Massalia, Sp. 983-6.

LANDWEHR 2008 = A. LANDWEHR, Historische Diskursanalyse, Frankfurt a. M. - New York 2008.

LASER 1997 = G. LASER, *Populo et scaenae serviendum est*. Die Bedeutung der städtischen Masse in der Späten Römischen Republik, Trier 1997.

LEIGH 1995 = M. LEIGH, Wounding and Popular Rhetoric at Rome, in: BICS 40, 1995, S. 195-215.

LEON 1948 = E. LEON, 'The "Imbecillitas" of the Emperor Claudius', TAPA 79 (1948) 79-86.

LEVICK 1990 = B. LEVICK, Claudius, London 1990.

LIND 1972 = L. R. LIND, Concept, Action, and Character: The Reasons for Rome's Greatness, in: TAPhA 103, 1972, S. 235-283

LIND 1989 = L. R. LIND, The Idea of the Republic and the Foundations of Roman Morality, in: SLLRH, 1989, S. 5-34.

LIND 1992 = L. R. LIND, The Idea of the Republic and the Foundations of Roman Morality Part 2, in: SLLRH, 1992, S. 5-40.

LINDA 1998 = M. LINDA, Semiologie, Signologie und 'Sematologie' in den Notizen F. de Saussures, in: Cahiers Ferdinand de Saussure, 51, 1998, S. 223-249

LINTOTT 2008 = A. LINTOTT, The crisis of the Republic: sources and source-problems, in: J. A. CROOK - A. LINTOTT - E. RAWSON, The Cambridge Ancient History. Vol. 9, The Last Age of the Roman Republic, 146-43 B.C., Cambridge 2008, S. 1-15.

LUCARELLI 2007 = U. LUCARELLI, Exemplarische Vergangenheit. Valerius Maximus und die Konstruktion des sozialen Raumes in der frühen Kaiserzeit, Göttingen 2007.

LUNDGREEN 2011 = C. LUNDGREEN, Regelkonflikte in der römischen Republik. Geltung und Gewichtung von Normen in politischen Entscheidungsprozessen, Stuttgart 2011.

LÜSENBRINK 1998 = H.-J. LÜSENBRINK, Begriffsgeschichte, Diskursanalyse und Narrativität, in: R. REICHARDT (Hg.), Aufklärung und Historische Semantik. Interdisziplinäre Beiträge zur westeuropäischen Kulturgeschichte, Berlin 1998, S. 29-44.

MARSHALL 1984 = A. MARSHALL, Symbols and Showmanship in Roman Public Life: The Fasces, in: Phoenix 38-2, 1984, S. 120-41.

MASLAKOV 1984 = G. MASLAKOV, Valerius Maximus and Roman Historiography. A study of the *exempla* Tradition, in: ANRW II 32-1, 1984, S. 437-96.

MAUSS 2010 (1950) = M. MAUSS, Soziologie und Anthropologie. Gabentausch - Todesvorstellung - Körpertechniken, Bd. 2, übersetzt von H. Ritter, Wiesbaden 2010 (1950); die Körpertechniken erschienen im Original erstmals 1935 in: Journal de Psychologie Normale et Pathologique, Bd. 32, Heft 3-4, 1935, S. 271-293.

MAY 2002 = J. MAY, Ciceronian Oratory in Context, in: ders. (Hg.), Brill's Companion to Cicero. Oratory and Rhetoric, Leiden 2002, S. 49-70.

MCDONNELL 2006 = M. MCDONNELL, Roman Manliness. *Virtus* and the Roman Republic, New York 2006.

MCGINN 1998 = T. A. MCGINN, Prostitution, Sexuality, and the Law in Ancient Rome, New York - Oxford 1998.

MEIER 1980 = C. MEIER, Augustus. Die Begründung der Monarchie als Wiederherstellung der Republik, in: ders. (Hg.): Die Ohnmacht des allmächtigen Dictators Caesar, Frankfurt 1980, S. 223-287

MEIER 2015 = C. MEIER, Die Ordnung der Römischen Republik, in: Historische Zeitschrift 2015, S. 593-697.

MEIER, RPA = C. MEIER, Res publica amissa. Eine Studie zu Verfassung und Geschichte der späten römischen Republik, 4. Auflage, Stuttgart 2017 (1966).

MEISTER 2009 = J. B. MEISTER, Pisos Augenbrauen. Zur Lesbarkeit aristokratischer Körper in der späten römischen Republik, in: Historia 58:1, 2009, S. 71-95.

MEISTER 2012 = J. B. MEISTER, Der Körper Des Princeps. Zur Problematik eines Monarchischen Körpers ohne Monarchie. Stuttgart 2012.

MILLAR 1984 = F. MILLAR, The Political Character of the Classical Roman Republic, 200-151 B.C., in: The Journal of Roman Studies 74, 1984, S. 1-19. (MILLAR 2002, 109-142).

F. MILLAR, Politics, Persuasion and the People before the Social War (150-90 B.C.), in: The Journal of Roman Studies 76, 1986, S. 1-11. (MILLAR 2002 143-161).

F. MILLAR, Popular Politics at Rome in the Late Republic, in: I. MALKIN - W. RUBINSON (Hgg.), Leaders and Masses in the Roman World. Studies in Honor of Zvi Yavetz, Leiden 1995, S. 91-113. (hier aus: MILLAR 2002, S. 162-182).

MILLAR 1998 = F. MILLAR, The Crowd in Rome in the Late Republic, Ann Arbor 1998.

MILLAR 2002 = F. MILLAR, Rome, The Greek World and the East. Vol. I: The Roman Republic and the Augustan Revolution, Chapel Hill 2002.



- MITCHELL 1966 = J. F. MITCHELL, The Torquati, in: *Historia* 15-1, 1966, S. 23-31.
- MOMMSEN RG = T. MOMMSEN, *Römische Geschichte*, 2. Bd., 1854-6, Darmstadt 2010.
- MOMMSEN STR = T. MOMMSEN, *Römisches Staatsrecht* Bd. I-III, 1887, Nachdruck/Neuausgabe Darmstadt 2017.
- MOORE 1989 = T. MOORE, *Artistry and Ideology: Livy's Vocabulary of Virtue*, Frankfurt a. M. 1989.
- MOTTERSHEAD 1986 = J. MOTTERSHEAD, Introduction, in: dies., *Claudius / Suetonius*; ed. with introduction and commentry, Bristol 1986.
- MÜLLER - SCHMIEDER 2016 = E. MÜLLER - F. SCHMIEDER, *Begriffsgeschichte und Historische Semantik*, Berlin 2016.
- MÜLLER –UNGERN-STERBERG 2004 = A. v. MÜLLER - J. v. UNGERN STERNBERG, Das Alte als Maske des Neuen: Augustus und Cosimo de' Medici, in: dies. (Hgg.), *Die Wahrnehmung des Neuen in Antike und Renaissance*, München - Leipzig 2004, S. 67-89.
- MÜNZER 1920 = F. MÜNZER, *Römische Adelsparteien und Adelsfamilien*, Stuttgart 1920.
- P. C. NADIG, DNP, Bd. 10, Stuttgart 2001, s. v. Popillius [I,2] Sp. 146.
- R. NISBET 1961 = R. NISBET, Introduction and Commentary, in: ders. (Hg.), *M. Tulli Ciceronis in L. Calpurnium Pisonem Oratio*, Oxford, 1961.
- OAKLEY 1998 = S. P. OAKLEY, *A Commentary on Livy Books VI-X*, Bd. 2, Oxford 1998.
- OGILVIE 1966 = R. OGILVIE, Alföldi on Early Rome, in: *Classical Review* 16, 1966, S. 94-8.
- OGILVIE 1974 = R. OGILVIE, *A Commentary on Livy, Books 1-5*, Oxford 1974.
- OLSON 2002 = K. OLSON, 'Matrona and Whore: The Clothing of Women in Roman Antiquity,' in: *Fashion Theory* 6.4, 2002, S. 387–420.
- OLSON 2009 = K. OLSON, The Appearance of the Young Roman Girl, in: J. EDMONDSON - A. KEITH (Hgg.), *Roman Dress and the Fabrics of Roman Culture*, Toronto 2009, S. 139-57.
- OPELT 1980 = I. OPELT, *Die lateinischen Schimpfwörter und verwandte sprachliche Erscheinungen: Eine Typologie*, Heidelberg, 1965.
- OPPERMANN 1967 = H. OPPERMANN (Hg.), *Römische Wertbegriffe*, Darmstadt 1967.

ÖSTENBERG 2016 = I. ÖSTENBERG, Power Walks: Aristocratic Escorted Movements in Republican Rome, in: I. ÖSTENBERG - S. MALMBERG - J. BJØRNEBYE (Hgg.), *The Moving City: Processions, Passages and Promenades in Ancient Rome*, London 2016, S.13-22.

ÖSTENBERG - MALMBERG - BJØRNEBYE 2016 = I. ÖSTENBERG - S. MALMBERG - J. BJØRNEBYE (Hgg.), *The Moving City: Processions, Passages and Promenades in Ancient Rome*, London 2016.

PARKIN 2004 = T. G. PARKIN, *Old Age in the Roman World*, Baltimore 2004.

PFEIFFER 2006 = M. PFEIFFER, Einführung, in: Cornelius Nepos, *De Viris Illustribus*. Berühmte Männer (hg. und übers. v. M. PFEIFFER), Düsseldorf 2006, S. 385.

POPITZ 2006 (1961) = H. POPITZ, Soziale Normen, in: F. POHLMANN - W. EBBACH (Hgg.), *Heinrich Popitz. Soziale Normen*, Frankfurt a. M. 2006, S. 61-93 (in: *Europäisches Archiv für Soziologie* 2, 1961, S. 185-98).

POPITZ 1980 = H. POPITZ, *Die normativen Konstruktionen von Gesellschaft*, Tübingen 1980.

PRESCENDI 2000 = F. PRESCENDI, Weiblichkeitsideale in der römischen Welt: Lucretia und die Anfänge der Republik, in: T. SPÄTH - B. WAGNER-HASEL (Hgg.): *Frauenwelten in der Antike. Geschlechterordnung und weibliche Lebenspraxis*, Stuttgart - Weimar 2000, S. 217-227.

PURCELL 1983 = N. PURCELL, *The Apparitores: A Study in Social Mobility*, in: *Papers of the British School in Rome*, 51, 1983, S. 125-173.

K. RAAFLAUB - M. TOHER (Hgg.): *Between Republic and Empire: Interpretations of Augustus and his Principate*, Berkeley - Los Angeles - Oxford 1990.

RAWSON 1987 = E. RAWSON, *Discrimina Ordinum: The Lex Julia Theatralis*, in: *Papers of the British School at Rome* 55, 1987, S. 83-114.

REBENICH 2005 = S. REBENICH, Römische Wertbegriffe: Wissenschaftsgeschichtliche Anmerkungen aus althistorischer Sicht, in: A. HALTENHOFF - A. HEIL - F.-H. MUTSCHLER (Hgg.), *Römische Werte als Gegenstand der Alterumswissenschaft*, Leipzig 2005, S. 23-46.

REHBEIN 2016 = B. REHBEIN, *Die Soziologie Pierre Bourdieus*, 3. Aufl., Konstanz - München 2016.

REICHARDT 1998 = R. REICHARDT, Historische Semantik zwischen Lexicométrie und New Cultural History. Einführende Bemerkungen zur Standortbestimmung, in: ders. (Hg.), *Aufklärung und Historische Semantik. Interdisziplinäre Beiträge zur westeuropäischen Kulturgeschichte*, Berlin 1998, S. 7-28.

ROBB 2010 = M. ROBB, *Beyond Populares and Optimates. Political Language in the Late Republic*, Stuttgart 2010.

RÖMER 1990 = F. RÖMER, *Zum Aufbau der Exemplassammlung des Valerius Maximus*, in: *Wiener Studien*, Vol. 103 1990, S. 99-107.

N. ROSENSTEIN - R. MORSTEIN-MARX (Hgg.), *A Companion to the Roman Republic*, Oxford 2006.

RÜPKE 1990 = J. RÜPKE, *Domi militiae. Die religiöse Konstruktion des Krieges in Rom*, Stuttgart 1990.

SAGNER 2003 = A. SAGNER, *Alter und Altern in einfachen Gesellschaften – Ethnologische Perspektiven*, in: A. GUTSFELD - W. SCHMITZ (Hgg.), *"Am schlimmsten Rand des Lebens". Altersbilder in der Antike*, Köln u.a. 2003, S. 31-56.

SARASIN 1999 = P. SARASIN, *Mapping the body. Körpergeschichten zwischen Konstruktivismus, Politik und Erfahrung*, in: *Hist. Anthropologie* 7, 1999, S. 437-451.

SCHÄFER 1989 = T. SCHÄFER, *Imperii Insignia. Sella curulis und Fasces. Zur Repräsentation römischer Magistrate*, Mainz 1989.

SCHMID 2005 = A. SCHMID, *Augustus und die Macht der Sterne. Antike Astrologie und die Etablierung der Monarchie in Rom*, Köln 2005.

SCHMIDT 1953 = L. SCHMIDT, *Die volkstümlichen Grundlagen der Gebärdensprache*, in: *Beiträge zur sprachlichen Volksüberlieferung*, Berlin 1953, S. 233-249.

SCHMIDT 2005 = P. L. SCHMIDT, *Zwischen Werttheorie, Begriffsgeschichte und Römertum. Zur Politisierung eines wissenschaftlichen Paradigmas*, in: A. HALTENHOFF - A. HEIL - F.-H. MUTSCHLER (Hgg.): *Römische Wertbegriffe als Gegenstand der Altertumforschung*, 2005, S. 3-21.

T. SCHMITT, *DNP*, Bd. 7, Stuttgart 1999, s. v. Manlius [I,19], Sp. 826.

T. SCHMITT, *DNP*, Bd. 11, Stuttgart 2001, s. v. Sulpicius [I,10], Sp. 1098.

W. SCHMITZ, *Einleitung*, in: A. GUTSFELD - W. SCHMITZ (Hgg.), *"Am schlimmsten Rand des Lebens". Altersbilder in der Antike*, Köln u.a. 2003, S. 9-30.

SCHOFIELD 2009 = M. SCHOFIELD, *Republican Values*, in: R. K. BALOT (Hg.), *A Companion to Greek and Roman Political Thought*, Hoboken, NJ 2009, S. 199-213.

SCHOLZ 2005 = P. SCHOLZ, *Zur öffentlichen Repräsentation römischer Senatoren und Magistrate: Einige Überlegungen zur verlorenen materiellen Kultur der republikanischen Senatsaristokratie*, in: T. KIENLIN (Hg.), *Die Dinge als Zeichen: Kulturelles Wissen und materielle Kultur*, Bonn 2005, S. 409-431.

SCULLARD 1982 = H. SCULLARD, *From the Gracchi to Nero*, London - New York, 1982.

SEARLE 1995 = J. SEARLE, *The Construction of Social Reality*, London 1995.

SEBESTA - BONFANTE 2001 = J. SEBESTA - L. BONFANTE (Hgg.), *The World of Roman Costume*, Madison 2001.

SIMMEL, *Philosophie* = G. SIMMEL, *Philosophie der Mode*, Berlin (1905), 5. Auflage, 2016.

SIMMEL, *Psychologie* = G. SIMMEL, *Zur Psychologie der Mode*, Berlin (1905), 5. Auflage, 2016.

SINCLAIR 1980 = B. W. SINCLAIR, *Valerius Maximus and the Evolution of Silver Latin*, Ann Arbor 1980.

SKIDMORE 1996 = C. SKIDMORE, *Practical Ethics for the Roman Gentlemen. The Work of Valerius Maximus*, Exeter 1996.

SPÄTH - WAGNER-HASEL 2000 = T. SPÄTH - B. WAGNER-HASEL (Hgg.): *Frauenwelten in der Antike. Geschlechterordnung und weibliche Lebenspraxis*, Stuttgart - Weimar 2000.

SPÄTH 2000 = T. SPÄTH, *Skrupellose Herrscherin? Das Bild der Agrippina minor bei Tacitus*, in: T. SPÄTH - B. WAGNER-HASEL (Hgg.): *Frauenwelten in der Antike. Geschlechterordnung und weibliche Lebenspraxis*, Stuttgart - Weimar 2000, S. 262-81.

SPÄTH 2006 = T. SPÄTH, *Männlichkeit und Weiblichkeit bei Tacitus. Zur Konstruktion der Geschlechter in der römischen Kaiserzeit*, Frankfurt a. M. - New York 2006.

STEIN-HÖLKESKAMP 2005 = E. STEIN-HÖLKESKAMP, *Das römische Gastmahl. Eine Kulturgeschichte*, München 2005.

STEIN-HÖLKESKAMP 2019 = E. STEIN-HÖLKESKAMP, *Die feinen Unterschiede. Kultur, Kunst und Konsum im antiken Rom*, Berlin 2019.

STEINRÜCKE 1992 = M. STEINRÜCKE, *Vorwort*, in: P. BOURDIEU, *Die verborgenen Mechanismen der Macht*, Hamburg 1992, S. 7-12.

STONE 2001 = S. STONE, *The Toga: From National to Ceremonial Costume*, in: J. SEBESTA - L. BONFANTE (Hgg.), *The World of Roman Costume*, Madison 2001, S. 13-45.

STRASBURGER 1966 = H. STRASBURGER, *Der Scipionenkreis*, in: *Hermes* 94-1, 1966, S. 60-72.

W. SÜSS 1920 = W. SÜSS, *Ethos. Studien zur älteren griechischen Rhetorik*. Leipzig - Berlin, 1920; reprint Aalen 1975.

SYME 1960 = R. SYME, *The Roman Revolution*, Oxford - New York 1960 (Reprint aus der überarb. Fassung von 1939).

THURN 2001 = N. THURN, *Der Aufbau der Exemplassammlung des Valerius Maximus*, in: *Hermes* 129.1, 2001, S. 79-94.

VEBLEN 1986 (1899) = T. VEBLEN, *Theorie der feinen Leute. Eine ökonomische Untersuchung der Institutionen*, (1899), 5. Auflage, Frankfurt a. M. 1986.

VOUT 1996 = C. VOUT, *The Myth of the Toga: Understanding the History of the Roman Dress*, in: *Greece & Rome* 43-2, 1996, S. 204-220.

WAGENVOORT 1947 = H. WAGENVOORT, *Roman Dynamism. Studies in ancient Roman thought, language and custom*, Oxford 1947.

WAGENVOORT - TELLENBACH 1950 = H. WAGENVOORT - G. TELLENBACH, *RAC I*, 1950, s. v. *auctoritas*, Sp. 902-909.

WAGNER-HASEL 2012 = B. WAGNER-HASEL, *Alter in der Antike. Eine Kulturgeschichte*, Köln - Weimar - Wien 2012.

WALTER 2004 = U. WALTER, *Memoria und res publica. Zur Geschichtskultur im Republikanischen Rom*, Frankfurt a. M. 2004.

WALSH 1993, 1994, 1996 = P. G. WALSH, *Livy Book XXXVIII, Livy Book XXXIX, Livy Book XL*, edited with an Introduction, Translation & Commentary, Warminster 1993, 1994, 1996 (zit. n. BRISCOE 2008).

WEBB 2018 = L. WEBB, *Mihi es aemula: Elite Female Status Competition in Mid-Republican Rome and the Example of Tertia Aemilia*, in: C. DAMON - C. PIEPER (Hgg.), *Eris vs. Aemulatio. Valuing Competition in Classical Antiquity*, Leiden 2018, S. 251-280.

WELWEI 1996 = K.-W. WELWEI, *Caesars Diktatur, der Prinzipat des Augustus und die Fiktion der historischen Notwendigkeit*, *Gymnasium* 103, 1996, S. 477-497.

WEILEDER 1998 = A. WEILEDER, *Valerius Maximus. Spiegel kaiserlicher Selbstdarstellung*, München 1998.

WINTERLING 2003 = A. WINTERLING, *Caligula. Eine Biographie*, München 2003.

WILSON 1934 = L. WILSON, *The Roman Toga*, Baltimore 1924.

WILSON 1938 = L. WILSON, *The Clothing of the Ancient Romans*, Baltimore 1938.

WORTHINGTON 1989 = I. WORTHINGTON, The Death of Scipio Aemilianus, in: *Hermes* 117-2, 1989, S. 253-256.

A. YAKOBSON, *Elections and Electioneering in Rome. A Study in the Political System of the Late Republic*, Stuttgart 1999.