

## Barbara Feichtinger (Konstanz)

### Luxus im antiken Rom

Luxus als soziale Praxis ist per se exklusiv. Mag die inhaltliche Füllung des Begriffs epochen- wie kulturspezifisch erheblich differieren, so erweist sich die Funktionalität von Luxus in Hinblick auf Statusdistinktion, die auf Prozessen der Exklusion, aber auch der Integration, des „Dazugehörens“ beruht, als stabil. Im alten Rom sind diese Mechanismen in vielfacher Hinsicht wirkmächtig verschärft: Die soziale Hierarchie der republikanischen Gesellschaft beruhte auf ökonomischen Grundlagen; ein bestimmtes Vermögen (*census*) bestimmte über Zugehörigkeit zur Klasse des Wahlvolks (hierarchische Abstimmungsordnung) sowie zum Ritter- und Senatorenstand. Die vertikale Durchlässigkeit der Gesellschaft war primär eine pekuniäre und prädisponierte auch die politischen Eliten. Ein kompetitiver gentilizischer Leistungsadel, ein alle innen- wie außenpolitischen Bereiche des *Imperium Romanum* strukturierendes Patronats- und Klientelwesen, privater Besitz als Grundlage für öffentlichkeitsrelevante Leistungen (Euergetismus) sowie die Erfordernisse einer pekuniäre Anreize einschließenden Wahlwerbung zur Erlangung politischer und militärischer Machtpositionen (die ihrerseits ertragreich waren) brachten eine Kultur ostentativer Reichtumsakkumulation der Eliten hervor. Luxus war somit als Lebenspraxis wie als Diskursphänomen keine Verfallserscheinung einer dekadenten Spätzeit, wie die römische Luxuskritik insinuiert, sondern unverzichtbare Komponente der sozialen und politischen Verfasstheit Roms.

In (scheinbarem und erklärungsbedürftigem) Widerspruch zu dieser Unverzichtbarkeit von luxuriösem Lebensstil als grundlegendem Ordnungs- und Orientierungsinstrument des Sozialsystems und als Basis seiner hierarchischen Struktur ist der römische Luxusdiskurs - im Unterschied zum vorwiegend positiven Image von Luxus in modernen Gesellschaften,<sup>1</sup> auffällig negativ ponderiert.<sup>2</sup> Generell zielt antike Luxuskritik individuell auf moralphilosophische Selbstbeschränkung einer *vita beata* zur Förderung der Subjektsautonomie von ökonomischen Zwängen (Isokrates, Dion Chrysostomus, Seneca), kollektiv geht es dabei jedoch vor allem um Fragen sozialer Kohäsion und die Herausbildung, Affirmation, Verteidigung oder eben auch Einhegung von Eliten, also um (Gesellschafts-)Politik.<sup>3</sup> Während in Griechenland neben der philosophischen (Pythagoreismus, Stoa, Sophistik) und der staatsutopischen

---

<sup>1</sup> Vgl. Berry.

<sup>2</sup> Vgl. die positive Einstellung zum Luxus als Attribut aristokratischen Lebensstil in der früh-griechischen Dichtung. Bernhardt, 19-21 sowie generell Stein-Hölkeskamp, bes. 104ff. Zum weit verbreiteten Streben nach Geld und Reichtum im demokratischen Athen sowie zum auffälligen Fehlen von Antiluxusgesetzgebung in der griechischen Demokratie Bernhardt 140ff; 154ff.

<sup>3</sup> Augenfällig ist dabei, dass sich mehr oder weniger kontinuierliche Luxuskritik und (eher weniger erfolgreiche) Sumpualgesetzgebung in der antiken Mittelmeerwelt primär in den nichtmonarchischen Gesellschaften Griechenland und Rom finden.

(Platon, Aristoteles) Luxuskritik die (sozial-)politisch motivierten Luxusbeschränkungen sich primär im Kontext von (innen-)politischem Systemwandel zwischen oligarchischen, tyrannischen und demokratischen Gesellschaftsformen finden,<sup>4</sup> fehlt in Rom diese Verbindung. Stattdessen zeichnet sich Rom durch drei Besonderheiten aus: 1. ist Luxuskritik ein weitgehend „inneraristokratisches“ Phänomen, 2. dominiert der (sozial)politische Aspekt konstant den moralphilosophischen, 3. weist die diskursive Abwertung von *luxuria* in der Verknüpfung mit einem ausgeprägten Dekadenzdiskurs, der politische Krisen und Veränderungen in der retrospektiven Statik des idealisierten *mos maiorum* zu bewältigen sucht, eine Intensität auf, die nach Erklärung verlangt. Indem die römische Luxuskritik ganz wesentliche Strukturelemente der römischen Gesellschaft geradezu verleugnet, legt sie gerade deren Spezifika offen:<sup>5</sup> Rom war eine Plutokratie<sup>6</sup> und als solche vertikal hochgradig durchlässig und zugleich von einer politischen Leistungsaristokratie mit starken exklusiven Tendenzen beherrscht. Der Luxusdiskurs setzt genau an den Verknüpfungs- und Konfliktpunkten dieser beiden einander in der Frage von Integration und Exklusivität entgegengesetzten Strukturprinzipien an und inszeniert, kommuniziert und moderiert sie beständig, unter veränderten Rahmenbedingungen auch in der Kaiserzeit. Die Frage nach den Funktionalitäten der in ihrer Phänomenologie äußerst vielfältigen (Anti-)Luxusdiskurse führt somit ins Zentrum der soziopolitischen Verfasstheit Roms und seiner literarischen Selbstbespiegelung. Umso überraschender ist, dass *luxuria* in Rom bisher immer nur punktuell ins Forschungsinteresse gerückt ist. Eine Gesamtschau des Phänomens *luxuria* in Rom fehlt bis heute.<sup>7</sup> Neben Überlegungen zu *luxuria* im Kontext des historiographischen Dekadenzdiskurses sallustischer, livianischer oder taciteischer Provenienz und florilegischen Kompendien<sup>8</sup> haben insbesondere die Funeralluxusbeschränkungen,<sup>9</sup> der Tafelluxus<sup>10</sup> sowie die Luxusgesetze breiteres Interesse gefunden.<sup>11</sup> Es ist das Verdienst von E. Baltrusch, die sozialpolitischen Kontexte der römischen Luxusgesetze analysiert und für einzelne Phasen der Republik ihre

---

<sup>4</sup> Vgl. Bernhardt.

<sup>5</sup> So ist bezeichnend, dass ausgerechnet das römischste aller Ämter, das Amt des *ensor*, die Klassifizierung der Bürger nach ihrem Vermögen mit dem *regimen morum* (Liv. 4,8) und der *lectio senatus* vereint. Die erste beglaubigte Senatsausstoßung 276 v. Chr. erfolgte nach Gell. 4,8,1-8 bemerkenswerterweise wegen *luxuria*.

<sup>6</sup> Zur Relevanz von Reichtum in der Kaiserzeit Kloft, 113-134; Mratschek-Halfmann.

<sup>7</sup> Vorstudien zu einer solch umfassenden Untersuchung liegen in - inzwischen in mancher Hinsicht veralteten - Handbüchern über das private Leben und in Werken zur „Sittengeschichte“ der griechisch-römischen Antike vor. In einer ebenfalls in die Jahre gekommenen Monographie untersucht das Thema Gleichens-Russwurm.

<sup>8</sup> Vgl. Weber, Schwelgerei; ders. Luxus.

<sup>9</sup> Vgl. Engels.

<sup>10</sup> Vgl. Fellmeth; Scanci-Waerdenburg.

<sup>11</sup> Vgl. Bonamente; Sauerwein; Slob.

Funktionalität ausdifferenziert zu haben. Sein grundsätzlicher Befund ist - mit Ergänzungen, Differenzierungen und Schwerpunktverschiebungen - zu bestätigen.<sup>12</sup>

Doch der Umstand einer offensichtlichen Erfolgs- und Wirkungslosigkeit der Sumptualgesetzgebung und ihrer unbeirrten Iteration sowie die Tatsache, dass sich die römische Auseinandersetzung mit Luxus eben nicht auf legistische Maßnahmen beschränkt, sondern als ein höchst vielfältiges, oft auch heterogenes, ambivalentes und widersprüchliches Themennetz in verschiedensten Kommunikationsfeldern erweist, legen nahe, dass nicht bloß elitenkonstituierenden Luxuspraxis und deren legistische Beschränkungen auf sozial verträgliche Ausmaße, sondern vielmehr das *Reden (Schreiben) und Handeln (für und) wider den Luxus* und die damit verbundenen Rituale, Symboliken und individuellen wie kollektiven (Selbst-)Inszenierungen für die römische Gesellschaft und Kultur insgesamt und für ihre politisch-soziale Verfasstheit und Identität im besonderen von großer Bedeutung waren.

Dieses diskursive Gesamtphänomen „Luxus“ kann nur durch eine kleinteilige Analyse der Kommunikationsfelder (wer äußert was wann wo unter welchen Voraussetzungen wie in welchem Medium über Luxus an welchen Adressaten vor welchem Publikum mit welchem Ziel und mit welchem Ergebnis?), durch eine detaillierte Interpretation und umfassende Kontextualisierung der Luxuspraktiken sowie der (Anti-)Luxusnarrative und -inszenierungen erfasst werden, die die historische, literarische, politische und prosopographische Verortung der einzelnen Äußerungen über Luxus ebenso berücksichtigt wie die Berührungspunkte und Überschneidungen mit anderen Diskursfeldern (Ästhetik, Politik, Ökonomie, Geschlechterrollen, (Moral-)Philosophie, Kulturkontakt etc.). Als Beispiel soll ein berühmter (Anti-)Luxus-Text der römischen Literatur dienen: die vom Historiker Livius geschilderten Auseinandersetzung um die Aufhebung der *lex Oppia*.

Livius beginnt das 34. Buch von *Ab urbe condita* mit dem Satz:

*Mitten in die Sorgen um die großen Kriege, die entweder kaum erst beendet waren oder noch drohten, fiel eine Sache, die unbedeutend zu nennen ist, die sich aber infolge der leidenschaftlichen Parteinahme zu einem großen Streit auswuchs.*<sup>13</sup>

---

<sup>12</sup> Für die republikanische Zeit dienten die Luxusgesetze in den existenzbedrohenden Kriegszeiten der Reduktion von innenpolitischen Spannungsfeldern zwischen Nobilität und Plebs zugunsten gesellschaftlicher Geschlossenheit, nach dem 2. Pun. Krieg stellten sie primär inneraristokratische Disziplinierungs- und Einhegungsstrategien dar, die systemstabilisierend das labile Gleichgewicht innerhalb der kompetitiven gentilizischen Nobilität gegen systemsprenge Reichtums- und Machtakkumulation einzelner unter den veränderten geopolitischen Rahmenbedingungen des wachsenden *Imperium Romanum* zu sichern versuchen. Gegen Ende der Republik wandelt sich Luxusbeschränkung in den Händen einzelner Mächtiger - Sulla, Caesar, Augustus - zum Kontrollinstrumentarium ihrer aristokratischen Konkurrenz.

<sup>13</sup> *Inter bellorum magnorum aut vixdum finitorum aut imminentium curas intercessit res parva dictu sed quae studiis in magnum certamen excesserit.* (Liv. 34,1,1). *Bella finita* meint den punischen und den makedonischen Krieg, *imminentia* ist auf den spanischen und den syrischen Krieg zu beziehen.

Tatsächlich gehen der so eingeleiteten Episode Schilderungen von Ereignissen um die innenpolitischen Probleme Hannibals, sein Weggehen aus Karthago und seine Kontaktaufnahme mit Antiochos voraus, die mit dem Hinweis auf den Abfall der Ätoler das 33. Buch beschließen, und nach dem vollzogenen Beschluss der Aufhebung des Gesetzes, wird mit einer Formulierung von bestechender Schlichtheit,<sup>14</sup> zu den kriegerischen Unternehmungen in Spanien unter dem Kommando des amtierenden Konsuls M. Porcius Cato (Maior) übergeleitet.

Das 34. Buch könnte völlig problemlos mit dem bloßen Hauptsatz beginnen. Der Satzanfang mit der Nennung des eponymen Konsuls als zeitliche Verortung der Ereignisse entspricht geradezu klassisch dem annalistischen Narrations- und Strukturierungsschema. Man darf sich also fragen, was die voranstehende narrative Extension der chronologischen Sequenzierung, *postquam abrogata lex Oppia est*, eigentlich leisten soll. Erzähltechnisch ist sie retardierend und markiert die Buchzäsur. Selbstverständlich dient sie der Charakteristik Catos, des Hauptprotagonisten der nachfolgenden Spanienereignisse. Zudem entspricht sie dem livianischen Prinzip einer Perspektivenverzahnung von Außen- und Innenpolitik. Und nicht zuletzt scheint Livius dieser *res parva dictu* doch einen gewissen Informationsgehalt für seine Leser und eine Bedeutung zuzusprechen, die über ein „viel Lärm um nichts“ hinausgeht. Nur welche? Formulierungen wie *studiis in magnum certamen excesserit* tragen nicht wirklich zur Klärung bei. Von wessen Ereiferung ist da die Rede - der Frauen, Catos, der Volkstribune? Zwischen welchen Fronten verläuft das *certamen*? Und worum geht es dabei eigentlich?

Auf den ersten Blick scheint alles klar:

*Die Volkstribunen M. Fundanius und L. Valerius brachten beim Volk den Antrag ein, das Oppische Gesetz aufzuheben. Der Volkstribun C. Oppius hatte es eingebracht unter dem Konsulat von Q. Fabius und Tib. Sempronibus mitten im Toben des Punischen Krieges; danach durfte keine Frau mehr als eine halbe Unze Gold haben, ein buntes Gewand tragen und in Rom oder einer Landstadt oder weniger als eine Meile von dort entfernt mit einem bespannten Wagen fahren, es sei denn anlässlich einer Opferhandlung im Namen des Staates.*<sup>15</sup>

---

<sup>14</sup> *M. Porcius consul, postquam abrogata lex Oppia est, extemplo viginti quinque navibus longis, quarum quinque sociorum erant, ad Lunae portum profectus est (Liv. 34,8,4).* (Nachdem das Oppische Gesetz aufgehoben war, fuhr der Konsul M. Porcius unverzüglich mit 25 Kriegsschiffen, von denen fünf von den Bundesgenossen waren, zum Hafen von Luna.)

<sup>15</sup> *M. Fundanius et L. Valerius tribuni plebi ad plebem tulerunt de Oppia lege abroganda. Tulerat eam C. Oppius tribunus plebis Q. Fabio Ti. Sempronibus consulibus in medio ardore Punici belli, ne qua mulier plus semunciam auri haberet neu vestimento versicolori uteretur neu iuncto vehiculo in urbe oppidove aut propius inde mille passus nisi sacrorum publicorum causa veheretur. (Liv. 34,1,2f.)*

Als historische Fakten werden das Datum der *abrogatio*<sup>16</sup>, durch die amtierenden Volkstribune wie durch Catos Konsulat auf das Jahr 195 v. Chr. gelegt, die Gesetzeseinbringung durch C. Oppius<sup>17</sup> und der Gesetzestext selbst<sup>18</sup> präsentiert. Und doch fangen schon hier Fragen an. Damit sind nicht nur die zahlreichen Anachronismen des Redenpaars<sup>19</sup> oder die von der Forschung mittlerweile hinreichend geklärte Verständnisfragen des überlieferten Gesetzestextes gemeint, wie die wohl zutreffende Lesart von *semunciam auri haberet* als „tragen“ anstelle von „besitzen“<sup>20</sup> oder die Deutung des *vestmentum versicolor* als mit Purpur versehenes Gewand,<sup>21</sup> auch nicht der Umstand, dass Livius in seiner Darstellung des Jahres 215 die Einführung der *lex Oppia* nicht erwähnt,<sup>22</sup> und die Datierung des Gesetzes selbst strittig ist,<sup>23</sup> sondern insbesondere der Hinweis *in medio ardore Punici belli*, der einen - in der nachfolgenden Rede des Valerius nachdrücklich ausformulierten - Zusammenhang zwischen den Krisenjahren des 2. Punischen Krieges anklingen lässt,<sup>24</sup> die *lex Oppia* also als Notstandsmaßnahme darstellt, während der Gesetzestext selbst sie als -

<sup>16</sup> Gegen Zweifel an der *rogatio* wie der *abrogatio* der *lex Oppia* als historische Fakten wenden Perl/El-Qalqili 422f. mit Recht ein, dass eine Erfindung beider Vorgänge ohne Beispiel wäre und die Aufhebung des Gesetzes sich problemlos in die historische, wirtschaftliche, soziale und personelle Situation des Jahres 195 v. Chr. fügt. Darüber hinaus bezeugen zeitgenössische Zeugnisse, die als Echo auf die erfolgte Aufhebung der *lex Oppia* aufgefasst werden können, deren historische Existenz.

<sup>17</sup> Da nach Cicero (Cato 10) Q. Fabius Maximus Cunctator im Jahr 204 als *suasor* hinter der *lex Cincia de donis et muneribus* stand, hat man mit gutem Grund angenommen, dass dieser Inbegriff altrömischer Sittenstrenge auch in seinem Consulatsjahr 215 v. die treibende Kraft zur Einbringung der *Lex Oppia sumptuaria* war; vgl. Walsh 86; Scullard 188f.; Bauman, 167.

<sup>18</sup> Vgl. Tac. Ann. 3,33f.; Val. Max. 9,1,3; Plut. Cato mai. 8; Aul. Gell. 10,23; 17,6; Oros. 4,20,14; Zonaras 9,17,1.

<sup>19</sup> Vgl. Liv. 34,3,2; 4,1f.; 4,3; 4,4; 4,10; 5,7; 6,2f. und dazu Perl/El-Qalqili 433.

<sup>20</sup> Vgl. Perl/El-Qalqili 417f. unter Diskussion der älteren Literatur.

<sup>21</sup> Vgl. dazu die Argumente von Valerius, Liv. 34,7,1-10, sowie Catos 34,3,9 und 34,4,10-14; s. auch Briscoë, 44; Perl/El-Qalqili 418f.

<sup>22</sup> Naheliegender wäre eine Bezugnahme 23,32-24,9 gewesen. Darüber hinaus fällt auf, dass auch Polybios trotz seines Interesses für Sparsamkeit und Luxuserscheinungen bei den Römern (vgl. Pol. 6,11a; 7,1; 9,10; 31,24; 32,11; fr. 76) diese *lex sumptuaria* nicht erwähnt, obwohl sein ausführlicher Bericht über den Prunkwagen der Aemilia, der Frau des großen Scipio Africanus (33,12) dies nahegelegt hätte. Aus diesem Schweigen ist die Konsequenz gezogen worden, dass die *rogatio* der *lex Oppia* 215 unhistorisch sei; vgl. Thraede, 82; während Lippold 100f. als durchaus überzeugende Erklärung für Livius' Schweigen (auch gegen die von anderen Seiten geäußerte These vom Quellenwechsel) anführt, dass eine *lex sumptuaria* in das idealisierte Bild einer intakten römischen Gesellschaft zur Zeit des 2. Punischen Krieges nicht gepasst hätte und auf Livius' analoges Vorgehen bei der *lex Cincia* verweist. Bei Polybios mag die Ursache in der schlechter Überlieferungslage der fraglichen Periode liegen; vgl. dazu insgesamt Perl/El-Qalqili 416

<sup>23</sup> Die Nennung der Konsuln Ti. Sempronius und Q. Fabius (wohl des Cunctator und nicht seines gleichnamigen Sohnes, der mit Ti. Sempronius 213 Konsul war) verweist auf 215; zur Frage der Datierung der *lex Oppia*.

<sup>24</sup> Zu den Krisenzeiten 217 (Sieg Hannibals am Trasimenersee) bis 207 (Schlacht von Metaurus) Haury 423; 432-434. Bereits im Jahr 216 erhalten die Römer Gold und Tempelschmuck aus Neapel (Liv. 22,32,4-9) und Getreide von König Hiero (22,37). Zu weiteren Finanzproblemen 23,5,6, zur Einrichtung von *tresviri mensarii propter penuriam argenti* 23,21,6; vgl. auch *ob inopiam aerarii* auf das Jahr 214 bezogen (24,18,12; 26,36,8) sowie *cum pecunia in aerario non esset* für 210 (24,35,9). In den nachfolgenden Jahren müssen kontinuierlich große Anstrengungen unternommen werden, um Geld zu beschaffen (23,31; 24,11,7-9; 24,18,10-15; 27,10,11-13). Dabei wird auch Geld von Bürgern geliehen (23,48,9-49,3) und Land verkauft (28,46,4-6). Von freiwilligen Abgaben zur Meisterung der ökonomischen und militärischen Krise ist explizit 214 (24,18,13) die Rede.

ausschließlich auf Frauen bezogene - Aufwandsbeschränkungsmaßnahme, also als Anti-Luxus-Gesetz, ausweist.<sup>25</sup>

Erheblich verkompliziert wird die Angelegenheit - abgesehen von logischen Brüchen in der Darstellung des Verfahrensablauf<sup>26</sup> - noch durch die Frage nach der historischen Authentizität der geschilderten Ereignisse einerseits, insbesondere des Redepaars von Cato und L. Valerius,<sup>27</sup> die ja nicht nur die Frage nach den livianischen Rückprojektionen zeitgenössischer Ereignisse und Spiegelungen aktueller Zustände,<sup>28</sup> sondern auch nach vorlivianischen Quellen impliziert,<sup>29</sup> und andererseits durch die eigentümliche, beileibe nicht in allen Punkten

<sup>25</sup> So bei Valerius Maximus, die den Bericht über die *lex Oppia* (9,1,3) unter *de luxuria et libidine* rubriziert. Auch dieser Widerspruch ist in der Forschung bereits erkannt und diskutiert worden, allerdings ohne eindeutiges und wirklich befriedigendes Ergebnis. Selbst Perl/El-Qalqili a.O. 416 kommen in ihrer die vorangegangene Forschung kritisch aufarbeitenden, grundlegenden und weithin überzeugenden Studie nur zum Ergebnis, dass der Widerspruch keiner sei, da „in der angespannten Situation nach der Niederlage bei Cannae [. . .] die *lex Oppia* ihren Sinn [habe]. Da der Verlust von Vätern, Brüdern, Männern und Söhnen alle Frauen betraf, sollte das Verbot, in der Öffentlichkeit Reichtum und Standesunterschiede zur Schau zu stellen, nach außen das Bild einer egalitären Gesellschaft bieten.“ Sie untermauern ihre These von der Notwendigkeit der Inszenierung einer egalitären Gesellschaft mit dem Verweis auf den Skandal, den Claudias Wagenfahrt 246 v. Chr. zur Zeit des ersten Punischen Krieges ausgelöst hatte (Suet. Tib. 2,3) und dessen Wiederholung nun vorgebeugt werden sollte, auf die Regelungen zur Begrenzung der Trauer aller Frauen auf 30 Tage zur Stärkung der Solidarität - sie sollten wohl eher der Einhegung kollektiver Hysterie dienen - sowie auf frühere Beschränkung des Grabluxus (in den Zwölf Tafelgesetzen, tab. X), die „in gleicher Weise um der Geschlossenheit der Bürgerschaft willen die sozialen Unterschiede in der Öffentlichkeit weniger in Erscheinung treten ließ.“ (417). Grundsätzlich zielen natürlich sämtliche *leges sumptuariae* darauf ab, Standesunterschiede zu verwischen oder wenigstens deren ostentative Repräsentation zu mildern (vgl. dazu Kübler, Sauerwein 42; 46), doch bedarf der von Perl/El-Qalqili verwendete Begriff der egalitären Gesellschaft in Hinblick auf römische Verhältnisse einer grundlegenden Differenzierung: Sämtliche *leges sumptuariae* in Rom dienen de facto einer Homogenisierung der Führungsschicht, nicht der Annäherung an eine egalitäre Gesamtgesellschaft. Natürlich sind Gesetze allgemeingültig (wenngleich auch das im statusdifferenzierten römischen Recht keine Selbstverständlichkeit ist), doch die eingeforderten Luxusbeschränkungen waren für große Teile der Bevölkerung, deren Leben von *egestas* geprägt war, praktisch völlig irrelevant. Tatsächlich zielten sie auf Beschränkungen der Möglichkeiten ostentativer Statusdifferenzierung innerhalb der (aristokratischen) Führungselite.

<sup>26</sup> Livius beschreibt zwar zunächst den Zustand und die Stimmung in Rom am Tage der *contio*, mischt aber mehrere Züge ein, die sich auf vorhergehende Tage und andere Versammlungen beziehen; Vgl. W. Weissenborn/H.J.Müller ad 34,1,4 et passim.

<sup>27</sup> Mittlerweile hat sich in der Forschung die Meinung, dass es sich bei beiden Reden um livianische Kompositionen handelt weitestgehend durchgesetzt, vgl. bereits Hellmann 82., allerdings mit inhärenten Abstufungen. Während es für André/Hus 88 von hoher Wahrscheinlichkeit ist, dass Livius die Originalrede Catos gegen die Aufhebung der *lex Oppia* nicht konsultiert habe, bevor er seinen Text verfasste, geht Tränkle noch einen Schritt weiter und davon aus, dass Catos Rede bereits zu Livius' Zeit verloren gewesen sei und Livius nicht einmal eine stilistische Cato-Imitation vorgelegt habe. Zur Frage der Authentizität catonischer Reden vgl. Astin 25 und die angeführte Literatur sowie Briscoë 39. Für eine vollkommenen Fiktionalität der Rede spricht dagegen, dass Cato die Ablehnung bereits ohne Probleme bei der Vorberatung des Antrags der Volktribunen im Senat hätte durchsetzen können, denn sein patrizischer Mitconsul L. Valerius Flaccus war von der gleichen altrömischen Gesinnung, und die Senatsmehrheit stand auf Catos Seite. Daraus ist zu schließen, dass Cato zur Zeit der *abrogatio* gar nicht in Rom war, also überhaupt keine Rede aus diesem Anlass verfasst habe; vgl. Perl/El-Qalqili 431-437; so auch bereits Briscoë 39f.

<sup>28</sup> Bereits die frühe Forschung, die nichtsdestotrotz an der Authentizität der Cato-Rede festhielt, attestierte die Widerspiegelung augusteischer Gegenwart. Dies impliziert die Frage nach der Positionierung des Livius: Kritisiert er ähnlich, wie Tacitus mit seiner Tiberiuskritik auch auf Hadrian abzielt, Zustände der eigenen Zeit oder inszeniert er sich in der Rolle philosophischer Unparteilichkeit nach Senecas Urteil in ep. ad Lucil. 100,9: *Scriptis . . . et dialogos quos non magis philosophiae annumerare possis quam historiae et ex professo philosophiam continentibus libros.*

<sup>29</sup> Perl/El-Qalqili 420f. haben die lange wenig beachteten Differenzen zwischen Livius und Zonaras 9,17 (aus Cassius Dio) mit einem vorlivianischen Annalisten als Quelle für Cassius Dio erklärt. In der Konsequenz bedeutet das, dass auch Eigentümlichkeiten der Darstellung, die traditionell der Konzeption und

aufgehende Verknüpfung von „Frauenemanzipation“ und moralisierendem Dekadenzdiskurs mit politischen Auseinandersetzungen um einen adäquaten Umgang mit der nach den erfolgreichen Kriegen radikal verbesserte ökonomische Situation des Staates oder vielmehr seiner Führungsschicht. Und irgendwie hat alles ganz offenbar mit Luxus, *luxuria*, zu tun.

Die Mehrschichtigkeit der historischen Aussageebenen ist dezidiert zu konstatieren. Unter der Maßgabe, dass zwar eine historische Auseinandersetzung um die *Lex Oppia* Sache stattgefunden hat, jedoch nicht zwangsläufig eine Rede Catos, das vorliegende Redenpaar also livianisch im Sinne einer völligen Neukonzeption oder zumindest einer Be- und Überarbeitung vorliegender Quellen ist<sup>30</sup>, haben wir es gleichsam mit einer Überblendung historischer Bezüge und ideologischer Positionen zu tun: In der Auseinandersetzung um die *lex Oppia* widerspiegelt sich die livianische Gegenwart oder anders gesagt: das *certamen* um die Aufhebung des Gesetzes wird mit spätrepublikanischen, d.h. bürgerkriegserfahrenen Augen gesehen, in Kenntnis der Entwicklung römischer Verhältnisse seit Cato gewissermaßen perspektiviert. Dabei kann man zwar potentielle direkte historische Bezugnahmen aus der Zeit Catos - etwa die Auseinandersetzung zwischen Cato und Scipio - wie der des Livius - wie der auf 43 v. zu datierende Frauenprotest unter der Führung der Hortensia gegen eine Frauensteuer der Triumvirn<sup>31</sup> - konstatieren, doch die subtilen Überblendungen lassen sich letztlich nicht überzeugend ausdifferenzieren, die Aporien des Textes damit nicht wirklich auflösen. Im Gegenteil, die Widersprüche und Brüche innerhalb und zwischen den beiden Reden scheinen geradezu konstitutiv für ein Verständnis der livianischen Darstellung der Auseinandersetzung um die *lex Oppia* zu sein, so dass es sich lohnt, eben diese bei der Analyse der Textkomposition in ihren narrativen und diskursiven Merkmalen sowie den Spezifika der Argumentationsbögen und den Strukturen ihrer Verknüpfungen zu fokussieren. Gerade die Aporien des Textes scheinen für ein tieferes Verständnis der mentalitätsgeschichtliche Verfasstheit der römischen Gesellschaft in

---

Darstellungsweise des Livius zugeschrieben wurde, in der ihm vorliegenden annalistischen Überlieferung wurzeln.

<sup>30</sup> Einzubeziehen wäre an dieser Stelle auch, dass Livius` jüngster annalistischer Vorgänger, Q. Aelius Tubero, die Ereignisse des Frauenaufstandes um Hortensia selbst erlebt hat.

<sup>31</sup> In der Schilderung der Ereignisse bei Appian (4,32-34; vgl. auch Val. Max 8,3,3) weist die Rede der Hortensia interessante Motivparallelen zur Rede des Valerius, aber auch des Cato bei Livius auf, die nahe legen, dass der spätrepublikanische Frauenprotest die historische Vorlage (die Historizität der Hortensia-Rede ist bezeugt durch Quintilian 1,1,6) für die - wohl fiktionale, weil anachronistische (vgl. Perl/El-Qalqili 435) - Frauendemonstration anlässlich der *abrogatio* der *lex Oppia* war: Während Cato beklagt, dass die Frauen öffentlich das Forum stürmen, anstatt ihre Bitten an männliche Familienmitglieder zu richten, betont Hortensia, dass gezwungen sei, an die Öffentlichkeit zu treten, weil der geziemende Weg einer Intervention über die Ehefrauen der Triumvirn erfolglos geblieben sei. Ebenso wie Hortensia betont auch Valerius, dass die Frauen weder an Ämtern, Ehren, Kommandostellen oder überhaupt an der Staatsleitung beteiligt seien. Des weiteren könnte man auch die Position des Valerius, eher den *pater familias* zu stärken als das Gesetz, als Reflex auf die augusteischer Ehe- und Sittengesetzgebung sehen, die tief in altes Familienrecht eingriff und noch bei Tacitus (Ann. 3,25,2) Gegenstand von Kritik war.

ausgehender Republik und frühem Prinzipat und ihren inhärenten Brüchen von Relevanz zu sein.

Die Textkomposition bettet die beiden direkten Reden auf recht eigentümliche Weise in kurze narrative Sequenzen ein, die das Thema Frau prominent positionieren.<sup>32</sup> Die Eingangspassage impliziert die konträren Positionen der beiden nachfolgenden direkten Reden. Die enthaltene Bewertung weiblichen Verhaltens oder vielmehr Fehlverhaltens in der Öffentlichkeit als besonders aufsehenerregender Teil der Massenversammlungen der Gesetzesbefürworter und -gegner auf dem Forum entspricht catonischer Entrüstung und Diktion (*auctoritas, verecundia, imperium*),<sup>33</sup> die wiedergegebene Argumentation der Frauen für ihre Belange findet sich dagegen in der Rede des Valerius wieder.<sup>34</sup> So erscheinen narrative Sequenzen und Reden eng verwoben. Dagegen wird die Handlung der Schlusssequenz als eigentümlich losgelöst von den Reden präsentiert.<sup>35</sup>

Die beiden Reden sind - zumindest auf den ersten Blick - als strukturell wie motivisch eng verzahnt konzipiert. Valerius deklariert seine Rede als ausschließlich durch Catos *oratio* provoziert.<sup>36</sup> Seine Rede rekurriert explizit auf die Verfahrensweise und argumentative Strategie Catos, kommentiert sie und orientiert sich in ihrer eigenen Strukturierung daran.<sup>37</sup> Von Cato angesprochene Themen und Motive werden aufgegriffen und den eigenen Argumentationszusammenhängen entsprechend modifizierend bearbeitet, das heißt umgedeutet, abgewertet, neu kontextualisiert. Und doch antwortet die Rede des Valerius nicht wirklich auf Catos Argumentation, in weiten Teilen wird aneinander vorbeigeredet.

Die Forschung hat zurecht konstatiert, dass Livius in den *personae* von Cato und Valerius dem „Konservativen“ einen „aufgeklärten Progressiven“ gegenüberstellt. Über die Zuteilung der Sympathie des Autors bzw. die Lenkung des Lesers war man sich dagegen - wohl aus gutem Grund - keineswegs einig. Schien den einen die Position Catos dem livianischen Dekadenzdiskurs in *Ab urbe condita* näherzustehen, so sahen die anderen einen recht unzeitgemäßen Cato sogar einer gewissen Lächerlichkeit preisgegeben.<sup>38</sup> Tatsächlich scheint es Valerius -

---

<sup>32</sup> Vgl. Teufer; Flannery; Krüger; Desideri; Culham. Allerdings trägt die Fokussierung der modernen Forschung auf die Frage der „Frauenemanzipation“ in der Auseinandersetzung um die *lex Oppia* Tendenzen einer (anachronistischen) Fehllektüre in sich. Dass es dabei nicht eigentlich um die Frauen geht, das ist der einzige Punkt, in dem sich Cato und Valerius wirklich einig sind. Cato unterstellt nicht nur die Instrumentalisierung der Frauen, sondern konstatiert eindeutig, dass die Männer es sind, die die Frauen in ihr *certamen* hineinziehen. Valerius hält zwar aus gutem Grund die Fiktion weiblichen Eigeninteresses an der Angelegenheit aufrecht, doch auch er räumt schließlich ein, dass den Wünschen der Frauen nur Rechnung getragen werde, weil sie sich ohnehin mit Interessen zumindest von Teilen der männlichen Bevölkerung decken.

<sup>33</sup> Vgl. auch Catos Rede bei Zonaras 9,17,1f. und den subtilen Spott in der Replik Catos 9,17,3.

<sup>34</sup> *Matronae nulla nec auctoritate nec verecundia nec imperio virorum contineri limine poterant, omnes vias urbis aditusque in forum obsidebant viros descendentes ad forum orantes, ut florente re publica, crescente in dies privata omnium fortuna, matronis quoque pristinum ornatum reddi paterentur.* (Liv. 34,1,5) (Die Frauen ließen sich durch keine Autorität, kein Gefühl für Anstand und keinen Befehl ihrer Männer im Hause halten, sie belagerten alle Straßen der Stadt und die Zugänge zum Forum und baten die Männer, die zum Forum hinabstiegen, wo der Staat in voller Blüte stehe, wo das Privatvermögen aller von Tag zu Tag wachse, sollten sie doch zulassen, daß auch den Frauen ihre frühere Ausstattung zurückgegeben werde.)

<sup>35</sup> *Haec cum contra legem proque lege dicta essent, aliquanto maior frequentia mulierum postero die sese in publicum effudit unoque agmine omnes Brutorum ianuas obsederunt, qui collegarum rogationi intercedebant, nec ante abstiterunt quam remissa intercessio ab tribunis est* (Liv. 34,8,1f.) Als man so gegen das Gesetz und für das Gesetz gesprochen hatte, strömte am folgenden Tag eine noch viel größere Menge Frauen auf die Straßen, und sie belagerten als eine einzige Masse alle Türen der beiden Brutus, die den Antrag ihrer Kollegen durch ihren Einspruch verhindern wollten, und gingen nicht eher weg, bis die Tribunen ihren Einspruch zurückzogen.

<sup>36</sup> Liv. 34,5,1f.

<sup>37</sup> Liv. 34,5,3; 6,1-3.

<sup>38</sup> Selbst in Valerius' Huldigungen klingt Ironie an. Wenn er von der *auctoritas* des *consul M. Porcius, vir gravissimus*, die auch mit Schweigen genug Gewicht gehabt hätte, *quae tacita satis momenti habuisset*, schwingt für feine Ohren, *si tacuisses, auctoritas mansuisset* mit. Vgl. auch Briscoe 42.

nicht zuletzt vor dem Hintergrund, dass die *lex Oppia* ja tatsächlich gegen den Widerstand Catos aufgehoben wurde - zu gelingen, Cato mit sublimem Spott und sachlichen Argumenten in das Licht eines altmodischen und moralintriebenden Rigoristen zu rücken, der sein - tatsächlich natürlich erst 10 Jahre später übernommenes - Zensorenamt so sehr verinnerlicht hat,<sup>39</sup> dass er alles Neue schon aus Prinzip als Verschlechterung empfindet und ablehnt. Und das ist in einem Text wie *Ab urbe condita*, der den historischen Dekadenzdiskurs des spätrepublikanischen Sallust im frühen Prinzipat fortführt und monumentalisiert, doch recht bemerkenswert.

Valerius präsentiert sich als kluger rhetorischer Stratege. Das emotionale Engagement Catos in der Sache - tatsächlich hat Cato von seinem *horror* (2x), seinem  *pudor*, seiner *verecundia*,- gesprochen, setzt er seine rationale Distanziertheit entgegen und reklamiert für sich, die Sache zu verteidigen und nicht sich (*rem defendam, non nos*), also das vorwurfsvolle Zensorengehabe der moralischen und moralisierenden *auctoritas* ins Leere laufen zu lassen. Catos Klagen über die pervertierte Geschlechterordnung konstatiert er als „Themaverfehlung“, *qui tamen plura verba in castigandis matronis quam in rogatione nostra dissuanda consumpsit*, wobei die Wortwahl *consumpsit* im Themenkreis von *luxuria* und Aufwandsgesetzen zumindest bemerkenswert ist, und wertet sie, nicht ohne Seitenhieb auf Catos charakterlichen Habitus, als rhetorische Hyperbolik ab.<sup>40</sup> Insbesondere fällt ins Auge, dass Valerius den beständigen Rekurs Catos auf den *mos maiorum*, mit dem er die Öffentlichkeitspräsenz der Frauen als Fehlverhalten tadelt, beinahe parodierend aufnimmt,<sup>41</sup> um in der Folge die Häufigkeit weiblicher Öffentlichkeitspräsenz zu betonen, wobei Cato selbst als Zeuge vereinnahmt wird, indem Beispiele aus dessen *Origines* zitiert werden.<sup>42</sup> Dieser kluge Schachzug, die Gegenseite gleichsam für sich argumentieren zu lassen, der auch noch dadurch verfeinert wird, dass Motive aus Catos Rede explizit wieder aufgenommen werden,<sup>43</sup> verhüllt leidlich, dass ein wesentliches Argument Catos gegen die Abschaffung der *lex Oppia* einfach ausgeblendet wird. Catos Rede hatte die Beispiele früherer kollektiver Öffentlichkeitspräsenz von Frauen dezidiert von dem nunmehrigen Aufbegehren der Frauen abgesetzt, da letzteres eben nicht von ehrenwerten Motiven zum Wohle des Staates getragen sei, sondern von Eigennutz und Prunksucht. Valerius tilgt diese Differenz paradoxerweise, indem er sie anspricht:

*Diese Fälle, sagst du, sind nicht zu vergleichen. Meine Absicht ist es nicht, die Fälle auf eine Stufe zu stellen. Mir ist es genug, zur Rechtfertigung anzuführen, dass nichts Neuartiges geschehen ist.* <sup>44</sup>

<sup>39</sup> Tatsächlich wird Catos Rede auch durch Valerius in einen „konsularischen“ und einen „zensorischen“ Teil differenziert; Liv. 34,6,1: *In quo duplex consulis oratio fuit; nam et legem ullam omnino abrogari est indignatus et eam praecipue legem, quae luxuriae muliebris coercendae causa lata esset. Et illa communis pro legibus visa consularis oratio est, et haec adversus luxuriam severissimis moribus conveniebat.* (Hier zielte die Rede des Konsuls in zwei Richtungen; denn einerseits hat er sich darüber entrüstet, dass man überhaupt ein Gesetz aufhebe, andererseits, dass man es ausgerechnet mit diesem Gesetz tue, das erlassen worden sei, um die Verschwendungssucht der Frauen in die Schranken zu weisen. Jene Partie seiner Rede, in der er allgemein für die Gesetze sprach, schien mir eines Konsuls würdig, diese gegen den Luxus entsprach einer sehr strengen Haltung). Dieser Anachronismus wurde auch dadurch gefördert, dass Cato 184 v. Chr. ein zensorisches Edikt erlassen hatte, das ausgerechnet eine Vermögenssteuer für *ornamenta et vestem muliebrem et vehicula* einführt.

<sup>40</sup> *Verba magna, quae rei augendae causa conquirantur, et haec et alia esse scio, et M. Catonem oratorem non solum gravem, sed interdum etiam trucem esse scimus omnes, cum ingenio sit mitis.* (Liv. 34,5,6) (Ich weiß, daß dies und anderes große Worte sind, wie man sie sucht, wenn man übertreiben will, und wir wissen alle, daß M. Cato nicht nur ein gewaltiger Redner ist, sondern hin und wieder auch ein grimmiger, obwohl er im Herzen sanft ist.)

<sup>41</sup> *Nam quid tandem novi matronae fecerunt, quod frequentes in causa ad se pertinente in publicum processerunt?* (Liv. 34,5,7) (Was haben denn die Frauen eigentlich Neuartiges damit getan, daß sie in einer Sache, die sie angeht, in großer Zahl auf die Straße gegangen sind?)

<sup>42</sup> Die *Origines* waren 195 v. Chr. noch nicht publiziert.

<sup>43</sup> Liv. 34,3,7f. und 34,5,10.

<sup>44</sup> *Dissimiles, inquis, causae sunt. Nec mihi causas aequare propositum est; nihil novi factum purgare satis est.* (Liv. 34,5,10).

Valerius treibt hier das catonische Verfahren kontinuierlichen Rekurses auf eine als Wertmaßstab etablierte idealisierte Vergangenheit auf die Spitze und pervertiert es. Im Zuge dieser Strategie verzichtet Valerius auch darauf zu verweisen, dass die Benutzung des Wagens ein altherwürdiges Privileg der *matronae* sei.<sup>45</sup> Eine spätere Passage seiner Rede nimmt das Spiel mit dem Alter als Qualitätsmerkmal wieder auf, wenn Valerius nach dem Alter der *lex Oppia* fragt und ihre geringe Geltungsdauer als Argument für ihre berechnete Abschaffung ins Treffen führt.<sup>46</sup>

In der Folge vermag Valerius den von Cato etablierten Zusammenhang zwischen moralischer Dekadenz und einem daher erforderlichen Aufwandsbeschränkungsgesetz aufzuheben und die *rogatio* der *lex Oppia* als moralisch völlig indifferente Anlassgesetzgebung in den Notzeiten des 2. Punischen Krieges zu deklarieren.<sup>47</sup>

Bereits zuvor hatte Valerius - in ähnlich subtiler und sophistischer Weise - Catos Plädoyer für die Unverzichtbarkeit von Gesetzen im allgemeinen und der *lex Oppia* im besonderen als Bollwerke gegen den weiteren moralischen Verfall desavouiert, indem er eine bloße Scheinopposition zwischen dauerhaften und kurzfristigen Gesetzen aufbaut und somit die Aufhebbarkeit aller Gesetze postuliert.<sup>48</sup> Auch hier verzichtet Valerius auf jeglichen Zusammenhang zwischen Gesetz und Moral und fokussiert allein die *utilitas*, die natürlich durch die jeweilig existenten Rahmenbedingungen definiert wird und bestimmt bleibt. In der Folge vermag er dem catonischen Dekadenzdiskurs, der das Festhalten an Gesetzen gegen den weiteren moralischen Verfall prononciert, einen Aszendenzdiskurs entgegenzusetzen, der angesichts verbesserter Lebensbedingungen - Frieden und ökonomische Prosperität - für eine flexible Gesetzgebung plädiert.

<sup>45</sup> Vgl. Liv. 5,25,9.

<sup>46</sup> <Num> quae vetus? Regia lex, simul ipsa urbe nata aut, quod secundum est, ab decemviris ad condenda iura creatis in duodecim tabulis scripta, sine qua cum maiores nostri non existimarint decus matronale servari posse, nobis quoque verendum sit, ne cum ea pudorem sanctitatemque feminarum abrigemus? Quis igitur nescit novam istam legem esse, Q. Fabio et Ti. Sempronio consulibus viginti ante annis latam? (Liv. 34,6,7-9) (Etwa ein altes? Ein Gesetz aus der Königszeit, zugleich mit der Stadt selbst ins Leben getreten, oder, was gleich danach kommt, eins, das von den Decemviren, die zur Abfassung der Rechtssatzungen gewählt waren, auf den Zwölf Tafeln aufgezeichnet wurde? Also ein Gesetz, ohne das nach der Meinung unserer Vorfahren die Würde der Frauen nicht gewahrt werden konnte, so daß auch wir fürchten müßten, daß wir zugleich mit ihm die Scham und die Unantastbarkeit der Frauen abschaffen? Wer weiß nun aber nicht, daß dies ein junges Gesetz ist, unter dem Konsulat von Q. Fabius und Tib. Sempronius erst vor 20 Jahren erlassen?)

<sup>47</sup> Sine qua cum per tot annos matronae optimis moribus vixerint, quod tandem, ne abrogata ea effundantur ad luxuriam, periculum est? Nam si ista lex vetus aut ideo lata esset, ut finiret libidinem muliebrem, verendum foret, ne abrogata incitaret; cur sit autem lata, ipsum indicabit tempus. Hannibal in Italia erat, victor ad Cannas . . . Cui non apparet inopiam et miseriam civitatis, quia omnium privatorum pecuniae in usum publicum vertendae erant, istam legem scripsisse tam diu mansuram quam diu causa scribendae legis mansisset (Liv. 34,6,9-16) (Da die Frauen ohne dieses Gesetz so viele Jahre lang die besten Sitten gezeigt haben, was besteht da eigentlich für eine Gefahr, daß sie sich dem Luxus hingeben, wenn es aufgehoben ist? Denn wenn dieses Gesetz alt wäre oder dazu erlassen, einer Leidenschaft der Frauen ein Ziel zu setzen, wäre zu fürchten, daß seine Aufhebung sie anstacheln würde. Warum es aber erlassen wurde, das verrät die Zeit selbst. Hannibal stand in Italien, hatte bei Cannae gesiegt. . . . Wem ist nicht klar, daß die Not und das Elend des Staates dieses Gesetz geschrieben haben, weil das Geld aller Privatleute der Allgemeinheit zur Verfügung gestellt werden musste, und daß dieses Gesetz nur so lange in Kraft bleiben sollte, wie der Grund andauerte, der zu seiner Abfassung geführt hatte.)

<sup>48</sup> Itaque periculum est, nisi, quid in utraque re vani sit, docuerimus, ne quis error vobis offundatur. Ego enim quem ad modum ex iis legibus, quae non in tempus aliquod, sed perpetuae utilitatis causa in aeternum latae sunt, nullam abrogari debere fateor, nisi quam aut usus coarguit aut status aliquis rei publicae inutilem fecit, sic quas tempora aliqua desiderarunt leges, mortales, ut ita dicam, et temporibus ipsis mutabiles esse video. (Liv. 34,6,4f.) (Es besteht deshalb Gefahr, daß ihr einem Irrtum erliegt, wenn wir nicht zeigen, was in beiden Fällen eitles Gerede ist. Denn ich gebe zu, daß von den Gesetzen, die nicht für eine bestimmte Zeit, sondern zu dauerndem Nutzen für immer erlassen sind, keins aufgehoben werden darf, wenn nicht die Praxis es als unhaltbar erwiesen hat oder wenn die Lage des Staates sich geändert hat und es dadurch nutzlos geworden ist. Ebenso sehe ich aber auch, daß die Gesetze, die durch bestimmte Zeitumstände gefordert wurden, sozusagen sterblich sind und schon allein aufgrund der Zeitumstände verändert werden können.)

Auffälligstes Ergebnis der Analyse ist, dass zwar die Komposition der Reden eine enge Verzahnung bietet, der darin jeweils artikulierte Dekadenz- und Aszendenzdiskurs jedoch gleichsam aneinander vorbeilaufen, weil sie von völlig divergenten Perspektiven auf die römische Gesellschaft und wohl auch von einer konträren Anthropologie ausgehen. Catos Dekadenzdiskurs ist moralisierend, Valerius' Perspektive ist moralisch indifferent, weil technokratisch. Sie berühren sich gleichsam nur flüchtig in einem Punkt, der Frage nach *sumptus* und seiner Angemessenheit und den Folgen für die römische Gesellschaft. Für die *persona* Cato wie in der Rede des Valerius stehen *sumptus* (und *luxuria*) in Zusammenhang mit (Status-)Differenz, die jedoch völlig unterschiedlich kontextualisiert und konnotiert wird. Bei Cato sind Aufwand und Luxus, *sumptus* und *luxuria*, Laster, *vitia*, also moralische oder vielmehr unmoralische menschliche Verhaltensweisen wie auch *avaritia*, die Habsucht, mit Krankheit konnotiert werden. So spricht Cato - hier klingt Sallust als intertextueller Basistext an - davon, dass das Gemeinwesen an den einander entgegengesetzten Seuchen, *pestes*, *avaritia* und *luxuria*, leide und zugrunde zu gehen drohe.<sup>49</sup> In der Kulturbegegnung mit Griechenland, die als eine maßgebliche Ursache für den Ausbruch von *luxuria* und *avaritia* gedeutet wird, schwingt das Bild von Ansteckung, Infektion, mit.<sup>50</sup> Der moralische Niedergang und die durch ihn provozierten Gesetze werden in Begriffen von Krankheit und Heilmittel gefasst,<sup>51</sup> wobei die Krankheit auch immer eine Schwächung des Organismus impliziert.

In Begriffen wie *illecebrae*, *libidines* und *cupiditates*<sup>52</sup> klingen zugleich auch Begehren, Verlockung, Affekt, Kontrollverlust und schließlich auch Irrationalität an,<sup>53</sup> die in den „gegenderten“ Denkstrukturen des antiken Patriarchats mit Vorstellungen von Weiblichkeit eng verbunden sind und so auf einen Verlust oder Mangel an Virilität verweisen.

Vor diesem semantischen Konnotationsfeld erscheint die Frauenschelte, die den ersten Teil der Rede Catos dominiert, in besonderem Licht und engem Zusammenhang mit *luxuria* zu stehen. Auch das darin entworfene Bedrohungsszenario von pervertierten Geschlechterordnung und Weiberherrschaft impliziert drohenden Kontrollverlust. Da ist die Rede davon, die Frauen einzeln im Zaum zu halten,<sup>54</sup> von Grenzen, die mit Hilfe von *pudor*,

---

<sup>49</sup> Liv. 34,4,2.

<sup>50</sup> Liv. 34,4,3.

<sup>51</sup> *Sicut ante morbos necesse est cognitos esse quam remedia eorum, sic cupiditates prius natae sunt quam leges, quae iis modum facerent* (Liv. 34,4,8) Wie es nötig ist, daß man zunächst die Krankheiten kennt, ehe man die Heilmittel dagegen findet, so sind die Leidenschaften früher da als die Gesetze, die ihnen ein Maß setzen sollen.

<sup>52</sup> Liv. 34,4,3; 12.

<sup>53</sup> Liv. 34,4,11: *atque ego nonnullarum cupiditatum ne causam quidem aut rationem inire possum.*

<sup>54</sup> [. . .] *et quia singulas non continuimus* (Liv. 34,1,3).

der klassischen Frauentugend, nicht überschritten werden dürfen<sup>55</sup> und schließlich ganz explizit von Zügel-, Maß- und Hemmungslosigkeit,<sup>56</sup> die selbst mit Gesetzen nur schwer in Schranken zu halten sei.<sup>57</sup> Damit wird aber auch deutlicher, warum Frauen und Luxus im antiken Denken solch große Nähe aufweisen - Verweichlichung durch *luxuria* heißt *effeminari* - und daher auch Luxus bei Frauen der besonderen Einschränkung bedarf: Er stellt ein gleichsam potenziertes Verlockungs-, Begehrens- und damit Bedrohungspotential von Virilität dar, das es, wie ein wildes Tier dauerhaft zu zügeln gelte.<sup>58</sup>

Diese affektiven, morbiden und erotischen Konnotationsfelder von *sumptus* und *luxuria* werden in der Rede Catos über die durch Luxus gesteigerte Attraktivität der Frauen aber auch explizit in politische Kontexte überführt. Wenn der livianische Cato im Diatribenstil eine wohlhabende Frau - *locuples* ist nicht nur eine ökonomische, sondern auch eine (soziale und) politische Kategorie<sup>59</sup> - klagen lässt, „*Hanc . . . ipsam exaequationem non fero. . . . Cur non insignis auro et purpura conspicior*“ (Liv. 34,4,14), („Gerade diese Gleichmacherei kann ich nicht ertragen. . . . Warum soll ich nicht durch Gold und Silber auffallen und die Blicke auf mich ziehen?“), wird die individuelle Attraktivität der Frau in Begriffe kollektiver sozialer wie politischer Statusdistinktion<sup>60</sup> und der Statusrepräsentation<sup>61</sup> übersetzt. Damit werden *sumptus* und *luxuria* für Cato zu brisanten Elementen mit sozialer und politischer Sprengkraft, die uneingehegt die Kohärenz des Gemeinwesens und somit letztlich seinen Bestand gefährden. Bereits in den ersten - den zensorischen Habitus Catos anachronistisch erinnernden<sup>62</sup> - Sätzen der Dekadenz-Kapitel werden die größeren sozialen wie politischen Dimensionen deutlich, die über den privaten und individuellen in den kollektiven und öffentlich-politischen Bereich -

---

<sup>55</sup> [ . . . ] *si sui iuris finibus matronas contineret pudor* 34,2,10.

<sup>56</sup> [ . . . ] *date frenos impotenti naturae et indomito animali et sperate ipsas modum licentiae facturas . . . . Omnium rerum libertatem, immo licentiam . . . desiderant* (Liv. 34,2,13). (Laßt einer unbeherrschten Natur und einem ungezähmten Geschöpf die Zügel schießen und hofft, daß sie selbst ihrer Hemmungslosigkeit ein Ziel setzen. . . . Freiheit in allen Dingen begehren sie, eher noch Hemmungslosigkeit)

<sup>57</sup> *Recensete omnia muliebria iura, quibus licentiam earum adligaverint maiores vestri per quaeque subiecerint viris; quibus omnibus constrictas vix tamen continere potestis.* (Liv. 34,3,1) (Geht einmal alle rechtlichen Bestimmungen über die Frauen durch, mit denen unsere Vorfahren ihre Hemmungslosigkeit in Fesseln gelegt und mit denen sie sie den Männern unterworfen haben. Obwohl sie durch all dies eingeschränkt sind, könnt ihr sie doch kaum in Schranken halten.)

<sup>58</sup> *Et luxuria non mota tolerabilior esset, quam erit nunc, ipsis vinculis, sicut ferae bestiae, irrata, deinde emisse* (34,4,20) (Und die Verschwendungssucht wäre, wenn man nicht daran gerührt hätte, erträglicher, als sie jetzt sein wird, wo sie durch die Fesseln, wie wilde Tiere, zunächst gereizt wurde und dann losgelassen.)

<sup>59</sup> Vgl. Mratschek-Halfmann passim.

<sup>60</sup> Vgl. die livianische Wortwahl *insignis* (*insignia*).

<sup>61</sup> Durch *conspicor* wird die Bedeutung des Gesehenwerdens betont.

<sup>62</sup> Die Verbindungen zwischen dem Gesetzestext der *lex Oppia*, der zensorischen Rede Catos *de vestitu et vehiculis* (fgr. 93 Malc.) und der damit in Verbindung stehenden Luxussteuer auf Schmuck, kostbare Kleidung und Wagen der Frauen (vgl. Liv. 39,44,2; Plut. Cato 18,2) und dem livianischen Text sind augenfällig und vielfältig. Bemerkenswert ist in diesem Kontext auch, dass vir.ill. 47,6 Cato als Zensor (sic !) gegen die Aufhebung der *lex Oppia* Widerstand leistet.

natürlich der Männer - ausgreifen.<sup>63</sup> Schwingen anfangs noch die oben erörterten Elemente der Schwächung und Verweichlichung des Staates durch den - an Horaz gemahnenden - Kulturimperialismus griechischen Luxuslebens mit,<sup>64</sup> so wird rasch deutlich, dass die politischen Systemkomponenten der *cupidadates*, *avaritia* und *luxuria*, insbesondere die Stabilität der römischen Gesellschaft untergraben, wenn Cato die *lex Licinia de quingentis iugeribus* und die *lex Cincia de donis et muneribus* als notwendige Maßnahmen gegen Akkumulation von Großgrundbesitz und Wahlmanipulation anführt. Geht es an dieser Stelle primär um den Ausgleich zwischen reicher Aristokratie und von Verarmung bedrohtem Volk - bemerkenswert ist, dass hier Cato populäre Positionen einnimmt, während der plebejische Volkstribun Valerius eher Optimaten-Interessen vertritt -, so klingt doch mit der *lex Cincia* auch der durch *sumptus* und *luxuria* in Catos Augen so unsäglich beförderte, die ganze Gesellschaft korrumpierende inneraristokratische Wettstreit um politische Vormachtstellung an. Natürlich stehen da die Erfahrungen des historischen Cato mit Scipio Africanus Maior im Hintergrund, der die politische Symbolik des Reichtums trefflich zu gestalten und dafür insbesondere auch die indirekteren Repräsentationsqualitäten seiner weiblichen Verwandten für die Steigerung seines eigenen Ansehens einzusetzen wusste. Man denke an die polybianische Anekdote über die Instrumentalisierung der Mutter im Kontext seiner - wohl unhistorischen - Wahl zum Aedil<sup>65</sup> oder den Bericht über seine Gattin, die für öffentlichen Auftritte aufs glänzendste ausgestattet war und diese mit Prunkwagen, Schmuck, luxuriöser Kleidung, Körben voll Goldbecher und stattlichem Gefolge entsprechend beeindruckend zu inszenieren wusste.<sup>66</sup> Aemilias Adoptivenkel und Neffe, Scipio Aemilianus, wusste diese bewährten aristokratischen Strategien fortzuführen, indem er nach ihrem Tod 162 v. Chr. Prunkwagen und Ausstattung seiner leiblichen Mutter Papiria (der Frau des L. Aemilius Paullus) schenkte, um ihr endlich eine statusadäquate Öffentlichkeitspräsenz zu ermöglichen, und schließlich nach Papirias Tod an seine Schwestern vererbte, um auch diesen ein standesgemäßen Auftreten bei Prozessionsfeiern zu garantieren,<sup>67</sup> das ihn selbst ehrte, seine Reputation vergrößerte und ihm im politischen Wettbewerb Vorteile verschaffte, ohne dass er selbst mit dem Vorwurf von *luxuria* belastet werden konnte.

---

<sup>63</sup> *Saepe me querentem de feminarum, saepe de virorum, nec de privatorum modo, sed etiam magistratuum sumptibus audistis . . .* (34,4,1). (Oft habt ihr gehört, daß ich über den Aufwand der Frauen, oft, daß ich über den der Männer nicht nur im Privatleben, sondern auch im Amt Klage geführt habe ...) Eine der schärfsten Reden Catos als Zensor galt L. Quinctius Flamininus; vgl. auch Liv. 39,42,6f.

<sup>64</sup> Liv. 34,4,3 *ne illae magis res nos ceperint quam nos illas*.

<sup>65</sup> Polyb. 10,4f.

<sup>66</sup> Polyb. 32,12.

<sup>67</sup> Polyb. 32,12-14.

Doch implizit sind wohl auch die spätrepublikanischen Krisenerfahrungen aus livianischer Perspektive als Unterströmung eingearbeitet. So fallen vom *exordium* der catonischen Rede an nicht nur die Häufung von Begriffen mit eindeutig politischen Konnotationen auf - *ius*, *maiestas*, *libertas*, *impotentia*, *forum*<sup>68</sup> -, die das individuelle und private Verhalten der einzelnen Männer und Frauen mit dem Kollektiv der öffentlichen Ordnung sowie die Geschlechterordnung mit der politischen Ordnung verknüpfen, sondern auch die durchgehende Inszenierung von Spaltung, Umsturz, Verschwörung, Desintegration und innergesellschaftlichen bzw. innenpolitischen Konflikten.

In der Folge ist von einem gezielt angestachelten Tribunenaufbruch<sup>69</sup> ebenso die Rede wie von einer drohenden *secessio*, die explizit mit den Krisenhöhepunkten des Ständekampfes parallelisiert wird und somit insinuiert, dass es - auch bei der Auseinandersetzung um die *lex Oppia* - um einen inneraristokratischen Macht- und vor allem Richtungsstreit geht, in dem die Interessenslagen der Frauen ebenso instrumentalisiert werden wie die Anliegen der Plebs.

Mit dieser catonisch-livianischen Struktur - hier von machtpolitischen Parteilichkeiten instrumentalisierte aufbegehrende Frauenmassen, dort von machtpolitischen Parteilichkeiten instrumentalisierte aufbegehrende Volksmassen - als Leitfaden behalten auch die nachfolgenden Äußerungen Catos über das normbrechende Verhalten der Frauen ihren politischen Doppelboden. An der Oberfläche betreibt Cato Frauenschelte,<sup>70</sup> doch legt der Text auch immer wieder eine politische Re-Lektüre nahe. Ersetzt man in den catonischen Passagen

---

<sup>68</sup> „*Si in sua quisque nostrum matre familiae, Quirites, ius maiestatem viri retinere instituisset, minus cum universis feminis negotii haberemus; nunc domi victa libertas nostra impotentia muliebri hic quoque in foro obteritur et calcatur, et quia singulas non continuimus, universas horremus.*“ (Liv. 34,2,1f.). („Mitbürger, wenn jeder von uns es verstanden hätte, bei seiner eigenen Frau das Recht und die Würde des Mannes zu behaupten, hätten wir jetzt mit allen Frauen zusammen weniger Last. Jetzt wird unsere Entscheidungsfreiheit, um die es zu Hause durch die Herrschsucht der Frauen geschehen ist, auch hier auf dem Forum zermalmt und mit Füßen getreten. Und weil wir sie jede einzeln nicht im Zaum gehalten haben, haben wir jetzt vor ihnen allen Angst.“)

<sup>69</sup> Liv. 34,2,7 *feminas ad concitandas tribunicias seditiones iam adduxistis*.

<sup>70</sup> Schon wenn er schildert, dass er sich nicht ohne Erröten (*non sine rubor*) durch die schamlosen, also nicht errötenden Frauen seinen Weg zum Forum bahnen musste und dass seine *verecundia* vor dem (offensichtlich ja fehlenden) *pudor* der Frauen ihn von einer direkten Scheltrede abgehalten hätte, die er nun als fiktive Rede in der Rede (*dixissem*) nachholt, inszeniert er gekonnt das Spiel mit der pervertierten Geschlechterordnung (*mos!*). Selbst der Umstand, dass er seine Rede an die Quiriten als eine an die Frauen adressierte, tatsächlich aber nicht gehaltene Rede inszeniert, hat seinen tieferen Sinn: Cato exemplifiziert sein eigenes Verdikt, dass (macht-)politische Kommunikation in Rom ausschließlich zwischen Männern abzulaufen habe und auch nur so politisch sinnvoll und effizient sei. Die informelle und indirekte Einbeziehung von Frauen, indem sie privatim auf ihre Männer einzuwirken versuchten, erscheint so bereits als Dekadenzerscheinung gegenüber einem Idealzustand, in dem den Frauen, deren *pudor* sie die Grenzen ihres Rechts wahren lässt, jegliches Interesse an Politik versagt ist. Der eigentlich zeitüberhobene Idealzustand wird, fast möchte man sagen erwartungsgemäß, im *mos maiorum* normativ konkretisiert und in die Zeitordnung einst - jetzt überführt und codifiziert; *Maiores nostri nullam, ne privatam quidem rem agere feminas sine tutor auctore voluerunt, in manu esse parentium, fratrum, virorum; nos, si diis placet, iam etiam rem publicam capessere eas patimur et foro quoque et contionibus et comitiis immisceri* (Liv. 34,2,11). (Unsere Vorfahren haben gewollt, die Frauen sollten kein Rechtsgeschäft, nicht einmal ein privates, ohne Genehmigung des Vormundes abschließen und sollten unter der Vormundschaft ihrer Väter, Brüder und Männer stehen. Wir, wenn es den Göttern gefällt, dulden jetzt sogar, daß sie ihre Hand nach dem Staat ausstrecken und sich auch schon aufs Forum und in die Volksversammlungen und Abstimmungen drängen.)

die *feminae* durch die *cupidi potentiae*, legt Livius in der *persona* Catos hier eine schonungslose Analyse politischer Ursachen für die Krise und den Untergang der Republik vor.<sup>71</sup> Insbesondere die Passagen, in denen Cato auf diatribenhaft eingefügte Einwände der Frauen und ihrer Unterstützer reagiert, lohnen die politische Re-Lektüre,<sup>72</sup> da die catonischen Ausführungen über Gesetze und die Gefahren des willkürlichen Umgangs mit ihnen auf die Frauen bezogen nicht wirklich Sinn macht und Livius wohl nicht zufällig die maskuline Form *in quos* wählt.

*Luxuria* ist in diesem politischen Konnotationsfeld jedoch nicht nur ein Synonym für politischen Egoismus und den damit verbundenen sozialen Sprengstoff, sondern auch für Korruption. Bezeichnenderweise wählt Cato für seine Referenz auf eine idealisierte Vorzeit den Bestechungsversuch des pyrrhischen Gesandten Kineas, dessen *dona* von den Zeitgenossinnen Catos fraglos angenommen würden, um dann auf die *lex Cincia de donis et muneribus* zu rekurrieren, die der politischen Korruption Einhalt gebieten sollte.<sup>73</sup>

*Luxuria* wird von Cato in all ihren Komponenten - Verweichlichung, Kontrollverlust durch irrationales Begehren, exzessive Statusdistinktion als Instrument politischen Machtwillens, Korruption usw. - als Verfallserscheinung bewertet.<sup>74</sup> Dieser catonische Dekadenzdiskurs blendet die politischen Systemkomponenten von *sumptus* und *luxuria* weitestgehend aus, - übrigens ebenso wie die Systemimmanenz Catos, der sich nach Plutarchs Bericht nicht nur als mit allen Wassern gewaschener, höchst erfolgreicher „Großkapitalist“ entpuppt,<sup>75</sup> sondern

---

<sup>71</sup> Liv. 34,2,13f.

<sup>72</sup> Liv. 34,3,4f.

<sup>73</sup> Liv. 34,4,6-11.

<sup>74</sup> Der catonische Dekadenzdiskurs der livianischen Rede ist ein treffliches Beispiel dafür, dass römische Moral, wie sie im *mos maiorum* codifiziert ist, keine Frage von gut oder böse ist. Das sind individuelle, geradezu christlich geprägte Kategorien einer Schuld- und Sühnekultur, während die Moralvorstellungen der römischen Schamgesellschaft ausschließlich Handeln im Kontext der Sozialordnung als allein relevante Bezugsgröße thematisieren: Nicht die Menschen verändern sich, werden gleichsam schlechter, sondern veränderte Rahmenbedingungen verändern Handlungsspielräume. Diese Veränderungen können sich positiv oder negativ auf das soziale Ordnungsgefüge auswirken. Wenn Cato einen - historisch verortbaren, jedoch mythisch zeitüberüberhobenen - Zustand moralischer Intaktheit der römischen Gesellschaft konstruiert, die *luxuria* nicht kannte, - er unterschlägt dabei freilich, dass sich bereits in den Zwölftafelgesetzen eine Bestimmung für Beschränkung des Grabluxus befindet - , impliziert er damit nicht eine zunehmende Peiorisierung des menschlichen Charakters, sondern die Eröffnung neuer Handlungsspielräume, die sich im konkreten Fall destabilisierend auf die Sozialordnung auswirken können. Insofern kann er tatsächlich als Voraussetzung für die *lex Licinia* einen menschlichen Affekt, die *ingens cupido agros continuandi*, und als Anlass für die *Lex Cincia* die zunehmende Abgaben- und Steuerpflicht der Plebs gegenüber dem Senat, also eine ökonomisch-soziale Entwicklung in vollkommener Parallelität anführen. Hinter beidem steht die menschliche Grundeigenschaft des Strebens nach Reichtum und Macht, die entweder vom *mos maiorum* oder eben von Gesetzen, die ein Abweichen von den *mores* zu kompensieren haben, eingehegt werden muss, wenn das Gemeinwesen funktionstüchtig bleiben soll. Einen Grund für das offensichtliche, den Dekadenzdiskurs ja konstituierende Nachlassen der Bindungskraft des *mos maiorum* sieht Cato somit in einer (irreversiblen) Änderung der Verhältnisse.

<sup>75</sup> Plut. Cat.21,5-8.

auch seinen früh verstorbenen Sohn aus erster Ehe immerhin mit der Schwester des jüngeren Scipio verheiratet hatte.<sup>76</sup>

In der Rede des Valerius fällt auf, dass bei der ersten - im chronologischen Verlauf der Rede relativ späten - Verwendung des Begriffs *luxuria*, zwar der Versuch unternommen wird, die Verbindung der *lex Oppia* mit *luxuria* und *mores mulierum* zu kappen, indem zuerst von *quid vani* und *error* die Rede ist (Liv. 34,6,1-3). In der Folge wird die Unabhängigkeit weiblichen Verhaltens von den Bestimmungen der *Lex Oppia* nochmals dezidiert aufgegriffen (34,6,8-10), schließlich wird die Paradoxie eines Antiluxus-Gesetzes in existentiellen Notzeiten herausgestrichen (34,6,15). Die Verbindung zwischen *luxuria* und weiblichen *mores* selbst wird jedoch nicht hinterfragt oder aufgelöst: Begrifflichkeiten wie *pudor* und *sanctitas feminarum*, aber auch *libido muliebris* schreiben den catonischen Duktus fort. Aus catonischer Perspektive einer Scham-Kultur (*pudor*) ist das Verhalten der Frauen ein Gradmesser für den Zustand der Gesellschaft, ihren moralischen und somit auch ihren politischen; aus valerischer Sicht ist es gerade die formelle Politikferne der Frauen, die sie für die weiten Spielräume symbolischer Politik und informeller Machtrepräsentanz besonders prädestiniert und somit ihren männlichen Verwandten indirekte Handlungsmöglichkeiten eröffnet. In einem Punkt sind sich Cato und Valerius einig: sie wollen die männliche Kontrolle über die in den Frauen „verkörperten“ Instrumentarien sichern, der letztere durch die Abschaffung der *lex Oppia*, der erstere durch ihre Beibehaltung. Der Text hinterlässt auch an diesem Punkt durch die eigentümliche Autonomisierung weiblichen Durchsetzungsvermögens ein Fragezeichen.

Stattdessen ermöglicht die valerische Ablösung der *lex Oppia* von der Frage moralischer Dekadenz, die Frage der Statusdistinktion vom Verdikt der *luxuria* völlig abzukoppeln. Der catonischen Inszenierung von *discordia* und Dekadenz wird zudem ein Integrationsgestus von *concordia omnium ordinum* und Aszendenz entgegengestellt:

*Alle anderen Gruppen, alle Menschen werden merken, daß es unserem Staat wieder besser geht. Sollen nur unsere Frauen an den Früchten des Friedens und der allgemeinen Ruhe nicht teilhaben? Wir Männer werden Purpur tragen, in unseren Staats- und Priesterämtern mit der verbrämten Toga gekleidet; unsere Kinder werden mit Purpur verbrämte Togen haben; den Beamten in den Kolonien und den Municipien und hier in Rom den Bezirksvorstehern, der untersten Stufe der Staatsbeamten, werden wir das Recht einräumen, die verbrämte Toga zu tragen und daß sie sie nicht nur als Wahrzeichen im Leben haben, sondern daß sie sogar nach dem Tode mit ihr verbrannt werden. Werden wir lediglich den Frauen den Gebrauch des Purpurs verbieten?*<sup>77</sup>

<sup>76</sup> Plut. Cat. 20,18; 24,2.

<sup>77</sup> *Omnes alii ordines, omnes homines mutationem in meliorem statum rei publicae sentient . . . Purpura viri utemur, praetextati in magistratibus, in sacerdotiis; liberi nostri praetextis purpura togis utentur; magistratibus in coloniis municipiisque, hic Romae infimo generi, magistris vicorum, togae praetextae habendae ius permittemus, nec id ut vivi solum habeant insigni, sed etiam ut cum eo cremantur mortui: feminis dumtaxat*

Bei näherer Betrachtung wird freilich rasch deutlich, dass der Gemeinschaftsgestus ein recht exklusiver ist, der nur die Schicht der Senatsaristokratie - nur innerhalb dieses *ordo* ist die Toga mit dem Purpurstreifen erblich - sowie politische und religiöse Amtsträger umfasst, und dass gerade die aristokratische Statusdistinktion das Ziel ist. Zwar geht Valerius in der Folge noch kurz auf Catos Verschwendungsargumentation, also auf den *luxuria*-Diskurs ein, wenn er meint, dass zwar Purpur verschlissen werden könne, Gold jedoch eine sichere Rücklage sei (34,7,4), doch dann wird deutlich, dass in seiner Perspektivierung *sumptus* für die römische Führungsschicht nicht nur angemessen, sondern notwendig sei. Augenfällig ist dabei, dass gegen Catos Argument einer drohenden inneren Spaltung - hier ist der Begriff *aemulatio* vielsagend - der außenpolitische,<sup>78</sup> nach innen einigende Gestus (*universis*) der statusbewussten Repräsentanten eines machtvollen Rom gesetzt wird.<sup>79</sup> *Luxuria* ist hier nicht moralische Dekadenz, sondern unverzichtbare Komponente eines Systems politischer Symbolik und symbolischer Politik, die insbesondere für die - von den Institutionen der Realpolitik ausgeschlossenen - Frauen in hohem Maße bedeutsam ist. Somit ist auch die catonische Differenz zwischen den *maiores* und der Gegenwart aufgehoben, heute ist wie einst.<sup>80</sup>

In den Begriffen von *ornatus* und *cultus* klingen auch erstmals neue Qualitäten von *luxuria* an, die der catonischen Perspektive völlig fern stehen: eine im luxuriösen Lebensstil ausgedrückte Kultiviertheit, die mit Geschmack und Elegance und in besonderem Maße auch mit den Frauen in Verbindung steht. Dieses Element von Luxus wird im kaiserzeitlichen Luxus-Diskurs zum prominenten Objekt der Auseinandersetzung werden, wenn es darum geht, „altaristokratisches“ Prestige gegen stilllose Neureiche zu verteidigen.

*purpurae usu interdicens?* (Liv. 34,7,1)

<sup>78</sup> Valerius' Behauptung, die Frauen der italischen Bundesgenossen und der Bürger einer Gemeinde latinischen Rechts dürften im Wagen (durch Rom) fahren, ist sachlich unkorrekt, da nur römische Matronen seit alter Zeit das Recht auf Wagen in der Stadt hatten, während Nicht-Römerinnen und römischen Männern die Nutzung von Wagen nur im Kontext des Staatskultes oder als persönliche Privileg gestattet war (vgl. Plin. nat.hist. 7,141; Lex XII tab 1,3), und wohl darauf zurückzuführen, dass er genau die innenpolitische Sprengkraft der damit verbundenen Statusdistinktion durch die nach außen gerichtete Perspektive unterschlagen will. Möglicherweise spiegelt sich in der Passage aber auch eine Kritik an der Bevorzugung latinischen Regionen durch Caesar.

<sup>79</sup> *At hercule universis dolor et indignatio est, cum sociorum Latini nominis uxoribus vident ea concessa ornamenta, quae sibi adempta sint, cum insignes eas esse auro et purpura, cum illas vehi per urbem, se pedibus sequi, tamquam in illarum civitatibus, non in sua imperium sit.* (34,7,5f.) (Aber beim Herkules, alle leiden sie darunter und sind darüber empört, wenn sie sehen, daß man den Frauen der Bundesgenossen und Latiner diesen Schmuck zugesteht, den man ihnen genommen hat, wenn sie sehen, daß diese durch Gold und Purpur auffallen, daß jene durch die Stadt fahren und sie zu Fuß folgen, als hätten die Gemeinden dieser Frauen die Herrschaft und nicht ihre eigene.)

<sup>80</sup> *Non magistratus nec sacerdotia nec triumphus nec insignia nec dona aut spolia bellica iis contingere possunt; munditiae et ornatus et cultus, haec feminarum insignia sunt, his gaudent et gloriantur, hunc mundum muliebrem appellarunt maiores nostri.* (34,7,8f.) (Weder Staats- noch Priesterämter noch militärische Auszeichnungen und Belohnungen oder Beute können ihnen zuteil werden. Hübsches Aussehen, Schmuck und Kleidung, das sind die Kennzeichen der Frauen, darüber freuen sie sich und sind sie stolz, das haben unsere Vorfahren ‚die Welt der Frauen‘ genannt.)

Bei Valerius wird trotz seines paternalistischen Rededuktus über die *mulierculae, quas etiam parva movent*, deutlich, dass es in der Welt der Frauen nicht bloß um individuelle Eitelkeiten geht, sondern die soziale Repräsentationsfunktion von Frauen für das Funktionieren auch der politischen Symbolwelt zentral ist.<sup>81</sup> Angesichts der großen Bedeutung,<sup>82</sup> ja Unverzichtbarkeit von weiblicher Selbstinszenierung im Kontext von ostentativem Luxus als Mittel der Statusdistinktion und Machtrepräsentation wird von Valerius auch eine durch erweiterte ökonomische Spielräume vergrößerte Autonomie der Frauen in Kauf genommen, die er freilich anders als Cato, dem er gehässige Wortwahl vorwirft, *invidiosis nominibus utebatur modo consul seditionem muliebrem et secessionem appellando* (34,7,14), und eine völlige Fehleinschätzung des Gefahrenpotentials des schwachen Geschlechts unterstellt, durch ein voll funktionstüchtiges Patriarchat beschränkt weiß.<sup>83</sup>

Bei Livius hat Valerius das letzte Wort, was vor dem Hintergrund der hierarchischen Rednerordnung im römischen Senat freilich nicht zwangsläufig für die größere Gewichtigkeit spricht, doch bietet er Cato tatsächlich erfolgreich Paroli: Die Dekadenzklagen seien leeres Gerede, die politischen Ängste rhetorische Strategie der Übertreibung, auch üppiger Aufwand - der hinlänglich negativ konnotierte Begriff *luxuria* wird hier offensiv vermieden - seien adäquate Medien der nach innen wie nach außen gerichteten Kommunikation römischen und aristokratischen Erfolgs und die Gefährdung der patriarchalen Ordnung eine bloße Chimäre. Zugleich jedoch straft das geschilderte Durchsetzungsvermögen der Frauen Valerius patriarchale Unbekümmertheit Lügen und die Selbstzerfleischung der Aristokratie in den Bürgerkriegswellen der ausgehenden Republik bestätigt Catos düstere Vorahnungen. In der Auseinandersetzung um die *luxuria*, die sich als argumentationsadäquat aufladbarer Kampfbegriff und unverzichtbare Komponente des römischen politischen Systems zugleich erweist, werden all diese Widersprüche wie in einem Vexierspiegel fokussiert. Letztlich bietet der Luxusdiskurs einen Rahmen für das gesellschaftliche Ausverhandeln kollektiver und individueller Handlungsspielräume. Der livianische Text offenbart als Beitrag dazu gerade in seinen Brüchen die systemimmanenten Aporien des auf kompetitiven Leistungsadel gegründeten politischen Systems der römischen Republik.

---

<sup>81</sup> Vgl. Kreck 44.

<sup>82</sup> *Quid aliud in luctu quam purpuram atque aurum deponunt? Quid, cum eluxerunt, sumunt? Quid in gratulationibus supplicationibusque nisi excellentiorem ornatum adiciunt?* (34,7,10) (Was legen sie bei Trauer anders ab als Purpur und Gold? Wozu greifen sie, wenn die Trauer vorüber ist? Was nehmen sie bei Danksagungen und Bittgängen hinzu, wenn nicht einen besonders kostbaren Schmuck?)

<sup>83</sup> *Numquam salvis suis exiitur servitus muliebris . . . Patiendum huic infirmitati est, quodcumque vos censueritis. Quo plus potestis, eo moderatius imperio uti debetis* (34,7,12) (Niemals hört die Abhängigkeit der Frauen auf . . . Dieses schwache Geschlecht muß doch alles hinnehmen, was ihr über sie beschließt. Je stärker ihr seid, desto maßvoller müßt ihr eure Macht ausüben.)

Denn Catos Rekurs auf den *mos maiorum* arbeitet mit mythischen Diskursformen („erzählerlose“ Narration, Zeitüberhobenheit, Hiatisierung einst- jetzt, Normativität), er spricht sogar explizit von der *patrum nostrorum memoria* (Liv. 34,4,6). Auffällig ist, dass der livianische Cato dabei nicht nur die aristokratische Familientradition zum allgemein gültigen Nobilitätsethos „popularisiert“, wie Wolfgang Blösel dies für den historischen *homo novus* Cato überzeugend aufgezeigt hat,<sup>84</sup> und zudem auch Verhaltensnormen für Frauen darunter subsumiert, die vom ursprünglichen gentilizischen, auf Amtsträger fokussiertem Leistungsethos des *mos maiorum* ja de facto ausgeschlossen waren, sondern dass der Autorität und Verbindlichkeit beanspruchende mythisierende Narrationsduktus gezielt eingesetzt wird, um längst verlorene Bindungskraft des *mos maiorum* zu kompensieren.<sup>85</sup> Es scheint als sei eine verstärkte diskursive Auseinandersetzung mit dem *mos maiorum* generell ein Krisensymptom, Zeichen des Brüchigwerdens von Normen und Handlungsmaximen. Der livianische Cato setzt in jedem Fall in seiner idealisierenden Beschwörung des *mos maiorum* die Krisen des 2. und 1. vorchristlichen Jahrhunderts voraus: Das Zerbrechen des Konsenses der *nobiles* über die Verbindlichkeit der im *mos maiorum* zusammengefassten politischen Spielregeln an den im Zuge der enormen Erweiterung römischen Herrschaftsgebietes im 2. Jht. entstehenden Provinzkommandos, die einzelnen *nobiles* die Möglichkeit boten, sich fernab von aller Kontrolle durch die Standesgenossen in Rom neue ungeahnte Machtmittel zu verschaffen für den Machtkampf im Zentrum ebenso wie die massiven Störungen im inneraristokratischen Interessenausgleich durch die Instrumentalisierung der *plebs urbana* in politischen Auseinandersetzungen, die beide durch zunehmende Schwächung der Kontrollmöglichkeiten des Kollektivs über die einzelnen Mitglieder der individualistisch-kompetitiven Seite des Nobilitätsethos zum Durchbruch verhalfen.<sup>86</sup> Der livianische Cato redet nur noch einer Einhegungsstrategie mittels entsprechender Gesetze das Wort,<sup>87</sup> um defensiv die Folgen zu mildern, die Entwicklung selbst wird als unumgänglich konstatiert, was nicht zuletzt die Aufhebung der *Lex Oppia* selbst bestätigt. Implizit konstatiert der Text somit nicht nur die tatsächliche Kapitulation der im *mos maiorum* gefassten auf Kollektiv- und Staatswohl bezogenen politischen Handlungsmaxime der Entscheidungsträger, sondern

---

<sup>84</sup> Blösel bes. 53-59.

<sup>85</sup> Zur Idealisierung des *mos maiorum* vgl. bereits Bleicken 373-376; Blösel 86.

<sup>86</sup> Die wachsende zentrifugale Dynamik im Kampf einzelner Senatoren um Ansehen und Macht unterhöhle die Homogenität der Führungsschicht und die fraglose Akzeptanz der im *mos maiorum* vorgegebenen Handlungsmuster; dazu vgl. Hölkeskamp 327f.

<sup>87</sup> Die *leges* werden in Catos Rede als Mittel gesehen, den Niedergang des *mos maiorum* zumindest teilweise zu kompensieren oder zumindest zu retardieren. Zum komplexen Verhältnis von *leges* und *mores* vgl. Blösel, Geschichte 25f. und die dort zitierte Literatur und die plautinischen Komödien, in denen die Unterordnung der *leges* unter einen zur aristokratischen Willkürherrschaft entarteten *mos* kritisiert wird; vgl. Trin. 1037-1043 und dazu Blösel 31-33.

auch das Scheitern einer mythisierenden *mos maiorum*-Ideologie als diskursiver politischer Begrenzungsstrategie - unter anderem geradezu personifiziert in Cicero - von deren Folgen. Daraus zieht der livianische Valerius - ebenso anachronistisch wie zuvor der desillusioniert warnende Cato - die Konsequenzen. Er entmythisiert, wie zuvor gezeigt, den *mos maiorum*, indem er die zeitlichen Strukturierungen der mythisierenden Narration desavouiert. Die im *mos maiorum* verhandelte Bezugnahme auf eine große Vergangenheit wird durch bloße Situationsadäquatheit ersetzt, die moralische Normierung in Funktionalitätsparameter überführt: Waren in Krisenzeiten kollektive Anstrengungen und Selbstbeschränkungen aller angemessen, so ist es nun die kollektive Teilhabe an Wohlstand, Privilegien und Macht als die als Folge des enormen römischen Erfolgs ebenso. Dagegen hält er an einem - von der *mos maiorum*-Idee allerdings weitestgehend losgelösten - am kollektiven Wohlergehen der *res publica* orientierten Leistungsideal fest, das durch sein Betonen des kollektiven Engagements der *matronae* zum Wohl des Staates (Liv. 34,5,8-10) nicht nur auf die Frauen ausgedehnt wird, sondern in der Beschreibung der kollektiven Krisenbewältigung während der Katastrophenjahre im Verlauf des 2. Punischen Krieges auch auf alle *privati* (34,6,16-18 das Wort kommt 3mal vor!). Damit ist das ursprünglich gentilisch, dann allgemein aristokratisch strukturierte Leistungsideal römischer Amtsträger vollends „demokratisiert“ und somit letztlich kein *mos maiorum* mehr.

Die im *mos maiorum* immer wieder aufs Neue zu verhandelnde komplexe Vernetzung von (politischer) Moral, Elitendistinktion, Elitenlegitimation und innenpolitischem Wettbewerb erscheint in dieser valerianischen Konzeption völlig negiert. In Valerius' Blick auf die römische Gesellschaft erscheinen die großen Konfliktzonen der (ausgehenden) Republik zwar nicht gelöst - es werden an keiner Stelle soziopolitische Alternativkonzepte zur auf die Beschwörung des *mos* gestützten Einhegungstrategie eines Cato angeboten<sup>88</sup> -, aber ausgeblendet, als hätte alles, was die *res publica* letztlich zerrissen hatte, keine Relevanz mehr. Wenn er sein Bild einer „Nachkriegsgesellschaft“ entwirft, vielsagend im Futur (!) formuliert, fühlt man sich in manchem an einen sehnsuchtsvollen Preis der *Pax Augusta* als erinnert: *Omnes alii ordines, omnes homines mutationem in meliorem statum rei publicae sentient. Concordia* aller Stände wird angesichts einer zum Besseren mutierten Republik beschworen, von den Früchten von *pax* und *tranquillitas* ist da die Rede, dekretierte und daher geordnete Statusdistinktion macht inneraristokratische Rivalitäten überflüssig. Tatsächlich scheint Valerius, indem der *mos maiorum* für ihn weder realpolitisch noch

---

<sup>88</sup> Die Formel von der Krise ohne Alternative, die Chr. Meier bes. 201-205 für die späte Republik geprägt hat, vermag - jenseits der an ihr geäußerten Kritik - auf das doch erklärungsbedürftige Phänomen zu verweisen, dass trotz massiven Krisenempfindens nicht einmal gedanklich eine Alternative zum Bestehenden entwickelt wurde und auch keine neue Schicht oder Gruppe die herrschende ablösen wollte; vgl. auch Jehne 209f.

diskursiv-ideologisch eine relevante Bezugsgröße bleibt, auf Entwicklungen des Prinzipates vorauszuweisen.<sup>89</sup>

Umso auffälliger bleibt, dass Cato wie Valerius bei Livius *luxuria* ausschließlich als Medium der (inneraristokratischen) Statusdistinktion mit unterschiedlichen Perspektivierungen diskutieren, dabei jedoch beide völlig ausblenden, dass Luxus - also an ökonomische Potenz gekoppelter Aufwand - eigentlich allen Schichten vom Senator bis zum Sklaven offen ist. Dies ist ein typisches Merkmal der (sozialen-politischen) Luxusdiskussion der römischen Republik, das sie vom Luxusdiskurs der Kaiserzeit, wo *luxuria* und *luxus* verstärkt auch als aristokratischer Kampfbegriff gegen ökonomische Aufsteiger, Neureiche, oder durch kaiserliche Gunst sozial aufgestiegene Parvenus eingesetzt wird, grundlegend zu unterscheiden scheint.

Der Umstand, dass der livianische Text in diesem Punkt zur Gänze in der republikanischen Tradition verhaftet bleibt, mag dazu beigetragen haben, dass die *lex Oppia* überhaupt als Luxusbeschränkungsgesetz thematisiert werden konnte. Denn bei näherer Betrachtung handelt es sich bei ihren Bestimmungen ausschließlich um Beschränkung von Statusprivilegien. Das Tragen eines goldenen Ringes, eines purpurverzierten Gewandes und das Fahren auf Wagen haben weniger mit Ostentation von ökonomischer Potenz zu tun, als mit der Repräsentation von Status, wie auch die wiederholte Verwendung des Begriffs *insignia* nahe legt.

Sollte die *Lex Oppia* als historische Einrichtung jenseits des livianischen Berichtes etwa weder ein Luxusbeschränkungsgesetz noch eine Notstandsmaßnahme gewesen sein, sondern ein Versuch, die politische Einflussnahme der Frauen, die sich während der Abwesenheit der Männer in Kriegszeiten immer vergrößert und wohl auch während des 2. Punischen Krieges vergrößert hatte,<sup>90</sup> auf symbolischer Ebene zu beschränken?

Der Rekurs des Tacitus auf die *Lex Oppia* in *Annales* 3,33 scheint diese Lesart zu stützen. Dort referiert Tacitus den Antrag des Severus Caecina, dass keinen Beamten, dem eine Provinz zugefallen sei, seine Frau begleiten dürfe, und argumentiert mit explizitem Bezug auf die *Lex Oppia* (und offenkundigem intertextuellen Rekurs auf Livius) mit der drohenden Usurpation von politischer Domäne und Militärwesen durch die Frauen.<sup>91</sup> Der Antrag fällt

<sup>89</sup> Zu den grundsätzlichen Problemen des Augustus und seiner Nachfolger mit den in den Traditionen der *libera res publica* wurzelnden Prinzipien des *mos maiorum* und den Konsequenzen im Umgang damit Blösel 88-90.

<sup>90</sup> Vgl. dazu Pomeroy 177-178; 181.

<sup>91</sup> *Duorum egressus coli, duo esse praetoria, pervacibus magis et in potentibus mulierum iussis, quae Oppii quondam aliisque legibus constrictae, nunc vinculis exsolutis domos fora, iam et exercitus regerent.* (*Tac. Ann.* 3,33,4) (Zwei Personen huldige man, wenn sie sich öffentlich zeigten, zwei Amtssitze gebe es, wobei noch eigensinniger und maßloser die Anordnungen der Frauen seien; vor Zeiten durch die *lex Oppia* und andere Gesetze in Zaum gehalten, führten sie jetzt, der Fesseln ledig, zu Hause, auf dem Forum, ja schon im Heere das Regiment). Auch Zonaras 9,17,3 kontextualisiert seine Paraphrasen mit der Teilhabe von Frauen an männlichen Lebensformen, an Kriegsdienst und Politik.

nach einer an den valerianischen Aszendenz-Diskurs bei Livius erinnernden Rede des Valerius Messalinus und dem persönlich gehaltenen Statement des Drusus durch, der damit argumentiert, dass Angehörige des Kaiserhauses immer wieder entlegene Teile des Reiches besuchten und - bemerkenswerterweise - Livia als *exemplum* anführt.<sup>92</sup> Das Licht, das die Tacitus-Passage auf den livianischen Basistext zurückwirft, erscheint somit abermals vielschichtig gebrochen.

Versuchen wir zusammenfassend zu ordnen:

1. Die historische Einführung und *abrogatio* der *lex Oppia* mag tatsächlich mit einer kriegsbedingt veränderten Situation der Frauen, einer drohenden Destabilisierung der traditionellen Geschlechterhierarchie während des 2. Punischen Krieges, in Zusammenhang gestanden haben. Das politische Vokabular Catos und seine Aufregung über Frauen, die das Forum zu erobern drohen, könnten vage Erinnerungen daran widerspiegeln, wie auch das Valerius in den Mund gelegt Plädoyer für eine entspanntere Sicht der Dinge als Widerhall einer „Normalisierung“ der Verhältnisse in Friedenszeiten gelesen werden kann, in denen die Freiheit der Frauen, die ihnen der Witwen- und Waisenstand beschert, *libertas, quam viduitas et orbitas facit* (Liv. 34,7,12) durch die bloße Existenz männlicher Verwandter beschränkt ist - *numquam salvis suis exiit servitus muliebris* (ibid.) - und ihr Reichtum, ihre ostentative Statusrepräsentanz und ihre Öffentlichkeitspräsenz ihr Bedrohungspotential eingebüßt haben, weil sie wieder der Kontrolle ihrer männlichen Verwandten unterstellt sind und primär deren Interessen dienen?<sup>93</sup>

2. Livius schrieb mit einer systematischen Engführung von Statusdistinktion und *luxuria*, die als Kennzeichen des spätrepublikanischen (Anti-)Luxusdiskurses zu konstatieren ist, diesen temporären Maßnahmen zur Beschränkung weiblicher Statusostentation - wohl unter der Vorgabe eines stehenden Typus *Cato censor* und vor dem Hintergrund der Erinnerungen an den Frauenprotest unter der Führung Hortensias - den spätrepublikanischen Dekadenz-<sup>94</sup> sowie Anklänge eines frühaugusteischen Aszendenz- und Stabilisierungsdiskurses ein, wobei die Auseinandersetzung um die *lex Oppia* nunmehr in den Dichotomien von Antiluxusgesetz und krisenbedingter Geldbeschaffungsmaßnahme inszeniert wird. Dabei legt der Text - gewollt oder ungewollt - die systemimmanenten Aporien von Luxus und moralischer Dekadenz als politischen Kampfbegriffen offen.

---

<sup>92</sup> *Quotiens divum Augustum in Occidentem atque Orientem meavisse comite Livia!* (Tac. Ann. 3,34,6)

<sup>93</sup> Es mag kein Zufall sein, dass die *Lex Voconia* 169 v. Chr. und die etwas ältere *Lex Furia*, die mittels Erbbeschränkungen die Akkumulation von sehr großem Reichtum in Frauenhänden zu verhindern versuchten, im zeitlichen Umfeld des Krieges gegen Perseus von Makedonien eingebracht wurden.

<sup>94</sup> Dies mag auch schon in Livius potentieller annalistischer Quelle geschehen sein.

Wenn bereits während der Punischen Kriege und sogar davor, also noch bevor mit den großen imperialen Erfolgen im Osten enormer Reichtum nach Rom einströmte und das sozialpolitische Gleichgewicht im Inneren ins Wanken geriet, Luxusbeschränkungsmaßnahmen opportun erschienen,<sup>95</sup> spricht dies für einen geradezu konstitutiven Bedarf von Luxus im agonalen System der politischen Plutokratie Roms selbst,<sup>96</sup> der, gerade weil er unverzichtbar ist,<sup>97</sup> der beständigen Kontrolle und Einhegung bedarf. Luxus wie Luxusgesetzgebung wären somit keine Verfallserscheinung, sondern eine Systemkonstante der *res publica Romana* und es gilt daher zu untersuchen, was durch den (Anti-)Luxusdiskurs eigentlich (symbolisch) kommuniziert und (politisch) geregelt wird. Auf den ersten Blick ist es die Markierung und Ächtung von sozial unverträglichem und daher gefährlichem politischem Handeln: Dies impliziert rücksichtsloses Streben nach Alleinherrschaft ebenso wie Abkehr von politischem Engagement, wobei als Maßstab für die Devianz der *mos maiorum* fungiert..

Konzediert man jedoch, dass bereits die Geburtsstunde des Konzeptes *mos maiorum* im inneraristokratischen Konkurrenzkampf mit den plebejischen *nobiles* im 4. und 3. Jht. v. Chr. anzusetzen und das Konzept somit als patrizische Bewältigungsstrategie der Krisen der Ständekämpfe zu verstehen ist, dass die *mos maiorum*-Parodien der plautinischen Komödien zwar auf die hohe soziopolitische Bedeutung des *mos maiorum* als Legitimationsinstrument politischen Handelns der Mitglieder der Nobilität am Ende des 3. und zu Beginn des 2. Jht. v. Chr. verweisen, jedoch Missbrauch und Scheitern sogleich mitthematisieren, dass das den *mos maiorum*-Diskurs entscheidend intensivierende *regimen morum* eines Cato sich als Reaktion auf politische und soziale Krisen geriert und dass die intensivierte Idealisierung und Mythisierung sich zur Verschärfung der gesellschaftlichen und politischen Krisen des 1. vorchristlichen Jahrhunderts proportional verhält,<sup>98</sup> stellt sich abermals die Frage, ob man überhaupt einen Periode eines funktionierenden *mos* konstatieren kann und ob man nicht die

---

<sup>95</sup> Vgl. die Beschränkung des Begräbnisluxus in den Zwölftafelgesetzen sowie die Vorläufering der *lex Cincia*, die möglicherweise ins 4. Jh. v. Chr. zu datieren ist

<sup>96</sup> Tatsächlich ist die überwiegende Zahl von Anti-Luxus-Gesetzen in die republikanische Epoche zu datieren; vgl. Cic. leg. 2,59 zum Zwölftafelgesetz; *lex Metellia de fullonibus* 217; *lex Publicia de cereis* 209?; *lex Orchia de cenis* 181; *lex Fannia cibaria* 161; *lex Aemilia* 115; *lex Licinia* 103 als Erneuerung der *lex Fannia*, *lex Duronia* 98; *lex Antia* 71; Gesetze des Pompeius 55 und des Caesar 46; vgl. auch Cic. fam. 7,26; Hier. Chron. 1,3,4. In Kaiserzeit ging es weniger um (politische) Moral als um Devisen und eine positive Außenhandelsbilanz (vgl. Gell. 2,24,2 zur *lex Fannia*), da sich die kompetitive Situation des Adels nachhaltig verändert hatte.

<sup>97</sup> Scheider 202 verweist zurecht auf die „gesellschaftliche Norm“, die „den römischen Senator zur Demonstration seines Reichtums zwang“. Die Beschränkungen der *lex Oppia* wären demnach für Männer problematisch gewesen. Zwar waren Ringe über einer Unze und Wagenfahrten nur bestimmten Priestern und den Triumphatoren gestattet, aber auf die *Toga praetexta* zu verzichten, war den Senatoren nicht zuzumuten und eine Ausnahmeregelung wäre für sie nachteilig gewesen. Auch der livianische Cato hat diese Systemkomponenten verinnerlicht - Armut ist unzumutbare Schande, wenn sie nicht alle umfasst.

<sup>98</sup> vgl. Blösel passim

Konzeption eines *mos maiorum* (!), die ja durch die Differenz der eigenen Zeit zur Zeit der *maiores* konstituiert ist, von Anfang an als Kompensation für das Brüchigwerden soziopolitischer Handlungsmaximen begreifen muss.

Anti-Luxusdiskurs wie moralischer Dekadenzdiskurs, so insinuiert der livianische Text, erweisen sich somit als Bewältigungsstrategien einer politischen Elite, deren Machtsystem auf beständiger Konkurrenz zwischen einzelnen *gentes* einerseits und ebenso kontinuierlicher Kontrolle dieses Wettstreits durch die Anwesenheitsgesellschaft eines Stadtstaates aufbaut und die sich als so effizient und erfolgreich erwiesen hat, dass die enormen außenpolitischen Erfolge ihre eigenen Fundamente desavouierten und die Stabilität des Systems gefährdeten. Die außenpolitische Aszendenz Roms war innenpolitisch nur in Form eines Dekadenzdiskurses zu verkraften. Der republikanische (Anti-)Luxusdiskurs hatte somit - nicht trotz, sondern wegen seiner pragmatischen Vergeblichkeit und langfristigen Erfolglosigkeit - systemstabilisierende Funktion, weil er - immerhin über mehrere Jahrhunderte - zur Bewältigung der enormen tatsächlichen politischen und sozialen Veränderungen beitrug. Zugleich freilich verhinderte der offensichtliche Erfolg der diskursiven Einhebungsstrategien von Luxus- und Dekadenzdiskurs durch seine Retro-Perspektive auch eine offensive und aktive Veränderung des politischen Systems. Er konnte selbstverständlich nicht die tatsächlichen Veränderungen im politischen Machtgefüge Roms verhindern, die der Transformationsprozess vom Stadtstaat zum Imperium unweigerlich mit sich brachte, aber er blockierte eine aktiv gestaltende Auseinandersetzung mit ihnen und trug somit letztlich auch zum Untergang der so erfolgreichen *res publica Romana* bei. Es ist in diesem Zusammenhang vielsagend, dass selbst der große Reformator Roms, Octavian-Augustus, seine umfassende politische Neuordnung nur als Wiederherstellung alter Verhältnisse, *res publica restituta*, zu vermitteln und durch die Inszenierung einer Werterestoration zu stabilisieren vermochte.

3. Die *lex Oppia*-Episode bei Livius eröffnet Perspektiven auf die Modifikationen von Dekadenz- wie Antiluxusdiskurs als politische Ordnungskategorien der Kaiserzeit in Beschaffenheit und Funktion. Da der Kaiser jede politische wie luxuriöse Ambition gleichsam „deckelte“ - die Nähe zum Kaiserhof als neues Distinktionselement war somit attraktiv und gefährlich zugleich -, hatte der Antiluxusdiskurs als Einhebungsstrategie für den inneraristokratischen Machtkampf weitgehend ausgedient, Reste blieben in den kaiserlichen Sukzessionskämpfen oder im intriganten Buhlen im kaiserliche Gunst virulent). Stattdessen kristallisierten sich zwei miteinander verwobene neue Diskursfelder heraus. Zum einen wurde der aufgrund der veränderten politischen Verhältnisse zunehmend praktizierte und auch nach und nach akzeptierte *recessus* aus dem aktiven politischen Leben als Bestandteil

aristokratischen Lebens thematisiert und verhandelt, indem positiv konnotierter *luxus* als elegante Kultiviertheit elitärer Lebensführung thematisiert wurde. Zum anderen wurden im Anti-Luxus-Diskurs subtile Differenzierungsstrategien etabliert, „wahren“ Adel und echtes aristokratisches *savoir vivre* gegen Luxusgeprotze von Neureichen und politisch-sozialen Aufsteigern abzugrenzen und somit die mit Bürgerkriegen, Prinzipat und Dominat erfolgten enormen sozialen Umwälzungen, die selbst Sklaven in die obersten Machzirkel gespült hatten, bewältigbar zu machen. Manches davon - die Kultur eines ästhetischen *savoir vivre* ebenso wie die Strategien von Statusdifferenz - klingt in der Rede des Valerius bereits in feinen Tönen an.<sup>99</sup>

Der livianische Text um die Anschaffung der *lex Oppia* erweist sich somit als hochkomplexe Spiegelung gesellschaftspolitischer Verhältnisse von ausgehender Republik und beginnender Kaiserzeit und es wäre für ein tieferes Verständnis der der vielschichtigen Rolle der *luxuria* im römischen Sozialgefüge tatsächlich ein Verlust, wenn das 34. Buch von *Ab urbe condita* bloß mit dem lapidaren Satz begänne: *M. Porcius consul viginti quinque navibus longis, quarum quinque sociorum erant, ad Lunae portum profectus est.*

---

<sup>99</sup> Abgrenzende Rivalität der Römer/innen gegenüber den Latinern spielt nicht nur auf die Förderung der Bundesgenossen durch Caesar an, sondern schlägt auch die grundsätzliche Tonart der Abgrenzung gegenüber Aufsteigern an.

## Literatur

- MM.J.M. André/A, Hus, L'Histoire a Rome. P. U. F. 1974.
- A.E. Astin, Cato the Censor. Oxford 1978.
- R. A. Bauman, Lawyers in Roman Republican Politics, München 1983 (Münchener Beiträge zur Papyrusforschung und antiken rechtsgeschichte 75).
- E. Baltrusch, *Regimen morum*. Die Reglementierung des Privatlebens der Senatoren und Ritter in der römischen Republik und frühen Kaiserzeit. München 1988 (Vestigia 41). L.
- R. Bernhardt, Luxuskritik und Aufwandsbeschränkungen in der griechischen Welt. Wiesbaden/Stuttgart 2003 (Historis 168),
- Ch. J. Berry, The Idea of Luxury. A Conceptual and Historical Investigation. Cambridge 1994.
- J. Bleicken, Lex publica. Gesetz und Recht in der römischen Republik. Berlin /New York 1975.
- W. Blösel, Die Geschichte des Begriffes *mos maiorum* von den Anfängen bis zu Cicero. : Bernhard Linke/Michael Stemmler (Hgg.), *Mos maiorum*. Untersuchungen zu den Formen der Identitätsstiftung und Stabilisierung in der römischen Republik. Stuttgart 2000 (Historia Einzelschriften 141) 25-97.
- M. Bonamente, Leggi suntuarie e loro motivazioni. :Tra Grecia e Roma. Temi antichi e metodologie moderne. Rom 1980, 67-91.
- J. Briscoë, A Commentary on Livy Books 34-37. Oxford 1981.
- Ph. Culham, The Lex Oppia. Latomus 41 (1982) 786-793
- P. Desideri, Catone e le donne (Il dibattito liviano sull' abrogazione della lex Oppia. : Opus 3 (1984) 63-74
- J. Engels, *Funerum sepulcrorumque magnificentia*. Begräbnis- und Grabluxusgesetze in der griechisch-römischen Welt mit einigen Ausblicken auf Einschränkungen des funeralen und sepulcralen Luxus im Mittelalter und in der Neuzeit. Stuttgart 1998 (= HE 78)
- K.J. Evans, War, Women and Children in Ancient Rome. LONDON 1991.
- U. Fellmeth, Brot und Politik. Ernährung, Tafelluxus und Hunger im antiken Rom. Stuttgart/Weimar 2001.
- H. W. Flannery, Roman Women and the Vote. : The Classical Journal 16 (1920/21) 103-107.
- A. von Gleichen-Russwurm, *Elegantiae*. Geschichte der vornehmen Welt im klassischen Altertum. Stuttgart 1913 (Geschichte der europäischen Gesellschaft 1).
- F. Hellmann, Zur Cato- und Valerius-Rede. : Neue Jahrbücher für Antike und deutsche Bildung 5/6 (1940) 81-86.
- K.-J. Hölkeskamp, *Exempla* und *mos maiorum*. Überlegungen zum kollektiven Gedächtnis der Nobilität. : H.-J. Gehrke/A. Möller (Hg.), Vergangenheit und Lebenswelt. Soziale Kommunikation, Traditionsbildung und historisches Bewusstsein. Tübingen 1996 ( ScriptOralia 90) 301-338.
- M. Jehne, Jovialität und Freiheit. Zur Institutionalität der Beziehungen zwischen Ober- und Unterschichten in der römischen Republik. : Bernhard Linke/Michael Stemmler (Hgg.), *Mos maiorum*. Untersuchungen zu den Formen der Identitätsstiftung und Stabilisierung in der römischen Republik. Stuttgart 2000 (Historia Einzelschriften 141) 207-267.
- H. Kloft, Überlegungen zum Luxus in der frühen römischen Kaiserzeit. : J.H.M. Strubbe/R.A. Tybout/H.S. Versnel (Hg.), *ENERGEIA*. Studies on Ancient History and Epigraphy. FS H.W. Pleket. Amsterdam 1996,
- B. Kreck, Untersuchungen zur politischen und sozialen Rolle der Frau in der späten römischen Republik. Diss. Marburg 1975.
- W. Kroll, Die Kultur der Ciceronianischen Zeit II. Leipzig 1933.
- M. Krüger, Die Abschaffung der Lex Oppia (Liv. 34,1-8,3). : Neue Jahrbücher für Antike und deutsche Bildung 5/6 (1940) 65-81.

- B. Kübler, Art. *Sumptus*. : RE 6 A (1937) 901-908.
- A. Lippold, *Consules*. Bonn 1963.
- Ch. Meier, *Res publica amissa*. Eine Studie zur Verfassung und Geschichte der späten römischen Republik. Frankfurt/Main 1980.
- H. Meyer, *Oratorum Romanorum fragmenta* Zürich 1842.
- S. Mratschek-Halfmann, *Divites et praepotentes*. Reichtum und soziale Stellung in der Literatur der Prinzipatszeit. Stuttgart 1993 (Historia Einzelschriften 70).
- B. Patzek, *Quellen zur Geschichte der Frauen I. Antike*. Stuttgart 2000.
- G. Perl/I. El-Qalqili, Zur Problematik der Lex Oppia (215/195 v. Chr.) : *Klio* 84/2 (2002) 414-439)
- S. Pomeroy, *Goddesses, Whores, Wives, and Slaves: Women in Classical Antiquity*. New York 1975.
- I. Sauerwein, *Die leges sumptuariae als römische Maßnahme gegen den Sittenverfall*. Diss. Heidelberg 1970.
- H. Scanci-Waerdenburg: *Sumptus: luxe en politiek aan tafel in Republikeins Rome*. Over relmuis-foktonnen en viskweek-vijverzotten. *Lampas* 33 (2000) 142-163.
- H. Scheider, *Wirtschaft und Politik*. Erlangen 1974.
- H. H. Scullard, *Scipio Africanus*. London 1970.
- E. Slob, *Luxuria*. Regelgeving en maatregelen van censoren ten tijde van de Romeinse Republik. Tutphen 1986.
- J. P. Stein, *Morality in Plautus' Trinummus*. : CIB 47 (1970) 7-13.
- E. Stein-Hölkeskamp, *Adelskultur und Polisgesellschaft*. Studien zum griechischen Adel in archaischer und klassischer Zeit. Stuttgart 1989
- J. Teufer, *Zur Geschichte der Frauenemanzipation im alten Rom (eine Studie zu Livius 34,1-8)*. Berlin 1913.
- K. Thraede, *Die Rolle der Frau im alten Rom*. : K.Thraede/G. Scharffenorth (Hg.), „Freunde in Christus werden“ . . . Die Beziehung von Mann und Frau als Frage an Theologie und Kirche. Gelnhausen 1977.
- H. Tränkle, *Cato in der vierten und fünften Dekade des Livius*. Mayence 1971.
- P. G. Walsh, *Livy*. Cambridge 1961.
- K.-W. Weeber, *Die Schwelgerei, das süße Gift . . . Luxus im Alten Rom*. Darmstadt 2003.
- K.-W. Weeber, *Luxus im Alten Rom. Die öffentliche Pracht*. Darmstadt 2006
- W. Weissenborn/H.J.Müller, *Titi Livi ab urbe condita*. Bd. 7/2 Buch 33-34. Berlin 1962.