Beate Wagner-Hasel

Männerfeindliche Jungfrauen?

Ein kritischer Blick auf Amazonen
in Mythos und Geschichte

1. Zum Umgang mit dem Mythos

*„Die Dichtung von den Amazonen hat sämtliche Himmelsstriche durchlaufen; sie gehört zu jenen einförmigen und engen Kreisen von Träumereien und Ideen, in welchen die dichterische und religiöse Einbildung sämtlicher Menschenrassen und aller Zeitalter sich fast instinktmäßig herumbewegt“.*¹

Die Allgegenwart des Amazonenmythos, mit der sich der preussische Naturforscher Alexander von Humboldt auf seinen Reisen in Südamerika konfrontiert sah, ist vermutlich in ihrer räumlichen Tragweite zu relativieren und als Denkmodell einem eurozentristischen Weltbild zuzuordnen. Die historische Tiefendimension, die Alexander von Humboldt dem Mythos zuschreibt, ist dagegen unbestreitbar. Als spanische Eroberer rund 300 Jahre zuvor dem größten Strom Südamerikas den Namen *Amazonas* gaben, trugen sie in ihrem Gepäck nicht nur das technische Potential Europas, das ihnen die Erkundungsreise ermöglichte, Waffen und Kompaß. Sie führten auch das Bildungswissen einer langen Tradition mit sich, das sich aus der Antike speiste. Seit den Anfängen der uns bekannten griechischen Geschichte erzählten Dichter und Sänger, Philosophen und Historiker von kriegerischen Frauenvölkern, die ohne Männer lebten. Hier entstand der Name *Amazonen*, und griechische Historiker stellten Mutmaßungen über seine Bedeutung an: *Busenlose* ist eine der berühmtesten Etymologien aus dem Altertum.² Mit der Tradierung griechischer Literatur in die europäische Neuzeit hinein wurde der Mythos ebenso konserviert wie die naturwissenschaftlichen Kenntnisse aus der Antike, die sich für die koloniale Eroberung als nutzbringend erwiesen. So mochte der Anblick bewaffneter Indianerfrauen am Ufer des Amazonas jenen Prozeß der imperialen Assimilation hervorrufen, den heute Ethnologen als Eurozentrismus kritisieren und der den Welteroberungsprozeß begleitet: die kulturelle Angleichung des Fremden an das Vertraute durch den Vorgang der Projektion.³

Einen ähnlichen Projektionsvorgang beinhaltet der Umgang mit den Amazonenmythen. Die Formung der Sage von den Amazonen entspricht einem Assimilationsprozeß, in dem es allerdings nicht um die Aneignung des Fremden, sondern um die Vereinnahmung und Ausgrenzung des Vergangenen geht. Der Mythos siedelt zwischen Vergangenheit und Gegenwart; sein Ort ist die Peripherie, sowohl räumlich als auch ideell.

Die antiken Mythographen lokalisieren die kriegerischen Frauengemeinschaften am Rande der damals bekannten Welt: an den Küsten des Schwarzen Meeres und des südlichen Mittelmeeres, im Kaukasus und in Libyen. Im Mittelalter finden wir sie im Norden Europas wieder. Ein von Amazonen bewohntes Land, das den Namen „terra feminarum“ trägt, spürt Adam von Bremen, hamburgischer Chronist, in der Ostsee auf.⁴

An diesem Ortswechsel waren vor allem arabische Chronisten beteiligt, in deren Archiven die Werke antiker Autoren lagerten. Das Reich der Amazonen beginnt im Mittelalter dort, wo sich die Handelswege der Araber ins Imaginäre verlieren. Für chinesische Autoren des 7. nachchristlichen Jahrhunderts breitet sich das Reich der Amazonen im Südwesten von Byzanz aus, eben dort, wo die Griechen wohnen. Der Chineser Hsüan-tsang bereichert die Sage um eine Variante, die wie ein Motiv seiner eigenen Reisen klingt. Die Amazonen zeigen sich nicht nur kriegerisch und männerlos; sie sind auch Besitzerinnen begehrter Kleinodien:

*„Auf einer Insel im Südwesten des Königreichs Folin (Byzanz) findet sich das Reich der Frauen des Westens. Man sieht dort nur Frauen und keinen einzigen Mann. Dieses Land weist eine große Menge von seltenen und kostbaren Gegenständen auf, die man im Königreich Folin verkauft. Daher sendet ihnen der König von Folin alljährlich Männer, um sich mit ihnen zu begatten. Wenn sie dann aber Knaben das Leben geben, gestattet ihnen das Gesetz des Landes nicht sie aufzuziehen.“*⁵

Die jeweilige geographische Verortung korreliert mit der Perspektive des Betrachters. Die Amazonen befinden sich immer dort, wo der Betrachter nicht ist, an der Peripherie seines Weltbildes: aus der Sicht der Griechen in Asien und Afrika, aus dem Blickwinkel der Araber in Nordeuropa, aus der Perspektive des Asiaten in Europa. Entsprechend der räumlichen Expansion der Europäer tauchen sie mit Beginn der Kolonisation an den Stätten der Eroberung auf.

Aber auch im Zeitalter der nahezu restlos erforschten Welt prägt dieser Vorgang der Ausgrenzung den Umgang mit dem Sagenstoff. In den Deutungen moderner, aufgeklärter Chronisten, die nicht mehr nur wiedergeben, sondern Entschlüsselungsarbeit leisten, finden wir die Amazonen ebenfalls an Randzonen wieder, nunmehr an Randzonen anderer Art: als Traumbild bei Alexander von Humboldt, als Haßraum in der jüngsten populären Fassung von Klaus Rainer Röhl. Während sie der preußische Gelehrte jenseits der Rationalität verortet, rechnet sie der Journalist der Sphäre von Terror und Gewalt und damit dem Bereich jenseits von Legalität zu:

*„Amazonentum, das ist ein auf Gesellschaft und Staat zielender Aufstand, der sich institutionalisieren will als Frauenstaat, mit Umkehrung aller Werte [. . .] Doch der Gegenentwurf bleibt als Traum, als Haßraum von Terror und Gegengewalt in der Tiefe des Bewußtseins lebendig, gleich den Träumen von Spartakus und seinen Gefährten, deren Sieg in immer neuen Blutbädern die Unterdrückten zu überbieten sucht.“*⁶

In Bachofens großem Entwurf von Mutterrecht befinden sich die Amazonen jenseits von Normalität. Den Sieg des griechischen Helden Achilleus über die Amazone Penthesilea kommentiert der Basler Rechtsgelehrte als Rückkehr an den angestammten Ort der Innerlichkeit:

*„Die Jungfrau fühlt, daß der Sieg des Feindes sie ihrer wahren Natur zurückgibt, und entsagt darum dem Gefühl der Feindschaft, das sie früher zu dessen Bekämpfung anfeuerte. Jetzt in die Schranken der Weiblichkeit zurückgekehrt, erregt sie des Mannes Liebe, der nun erst ihre volle Schönheit erkennt und ob der tödlichen Wunde, die er selbst gezwungen beibrachte, von wehmütiger Trauer ergriffen wird. Nicht Kampf und Mord, nein Liebe und Ehe sollte zwischen ihnen herrschen. So verlangt es des Weibes natürliche Bestimmung.“*⁷

Als Antithese zur kulturstiftenden Funktion der Ehe,⁸ zur Kultur der Griechen schlechthin, kristallisiert sich der Mythos im Verständnis jüngerer Mythenforscher heraus:

*„Er ist das Produkt der griechischen Ansicht über die menschliche Verfassung als zivilisiert, sterblich, griechisch, und vor allem männlich. Wenn Männer aufhören, Männer zu sein, hört die Welt auf, geordnet zu sein; und die auf den Kopf gestellte Welt der Amazonen ist das Resultat“.*⁹

Die Welt der Amazonen ist eine verkehrte Welt. Die Amazonen besetzen Randplätze, bilden die Verkehrung von Normalität und Legalität oder deren Vergöttlichung. In den mythologischen Forschungen des 19. Jahrhunderts finden wir sie als Rachegöttinnen oder Repräsentantinnen eines Mondkultes in der Sphäre des Göttlichen.¹⁰ Auch wenn die Amazonen in den Versuchen von Archäologen und Historikern, aus Kleidung, Sitten und Bewaffnung Anhaltspunkte für eine Gleichsetzung der kriegerischen Frauenvölker mit Hethitern, Skythen oder Persern zu ermitteln, historische Gestalt gewinnen,¹¹ so integriert sie dieser Vorgang nicht in die Kultur der Griechen. Die Amazonen werden in diesen Studien ethnisch von den Griechen unterschieden und in Bezug zu den Völkern gesetzt, die zu den Feinden oder Vorläufern der Griechen gehörten.¹² Als Teil des Orients befinden sich die Amazonen im europäischen Selbstverständnis ausgegrenzt aus der identitätsbildenden Tradition der Antike, gehören vielmehr zum Bereich der Exotik, Ferne, Fremdheit. Der Umgang mit dem Mythos erweist die Amazonen somit als das Andere, als das Ausgegrenzte aus einer gegebenen Ordnung oder Identität. In der Ausgrenzung liegt eine entscheidende Funktion des Mythos überhaupt, die ihm seinen Standort zwischen Gegenwart und Vergangenheit zuschreibt.

2. Zur Funktion des Mythos

Befragt man antike Chronisten nach ihrem Verständnis der Amazonenmythen, so tritt eine Haltung zwischen „glauben wollen“ und „zweifeln“ zutage. Diodor von Sizilien im 1. Jh. v.Chr.:

„Nachdem wir die Amazonen erwähnt haben, halten wir es nicht für abwegig, über sie zu handeln, wenn auch das Gesagte wegen der Unwahrscheinlichkeit (paradoxologia) Mythen ähnlich erscheint“ (II 44,3).

Der Historiker wiederholt dabei nur einen Standpunkt, der in dieser Zeit häufig formuliert wird (Arrian, *Anabasis* VII 13,4–5) und der bei dem Geographen Strabon in Staunen über die Leichtgläubigkeit seiner Zeitgenossen mündet:

„Wer mag schon glauben, daß ein Heer (stratós) oder eine Stadt (pólis) oder ein Volk (éthnos) jemals ohne Männer nur von Frauen organisiert sein könnte, und nicht allein organisiert, sondern auch Ausfälle gegen andere machen könnte, und nicht allein über benachbarte Völker herrschen, so daß sie bis zum heutigen Ionien vordrangen, sondern auch ein Heer über das Meer bis nach Attika senden könnten? Dieses ist nämlich das gleiche, als ob jemand sagen würde, die damaligen Männer seien Frauen gewesen, die Frauen aber Männer. Aber genau dieses wird auch jetzt noch über sie erzählt, und es steigert noch die Merkwürdigkeit, daß die alten Geschichten mehr als die derzeitigen geglaubt werden“ (XI 5,3).

In den Augen der beiden Chronisten steht der Glaube an die Wirklichkeit der Amazonen zur Disposition. Der Mythos erweist sich als etwas zu Glaubendes, seine Distanz zur Realität ist ihm immanent per Definition: Er handelt von Unwahrscheinlichem. Das heißt: Er beinhaltet nicht das Normale.

Eben diesem Vorgang der Setzung von Un-Normalität, der Ausgrenzung aus Normalität wird in jüngster Zeit von der Mythenforschung Aufmerksamkeit geschenkt. Jean-Pierre Vernant meint:

„Der Mythos erlangt seinen Daseinsstatus in der griechischen Welt [. . .] nicht durch das, was er an sich ist, sondern in Bezug auf das, was ihn aus dem einen oder anderen Grund ausschließt und verleug-

net. Seine Wirklichkeit ist untrennbar mit der Bewegung verbunden, die ihn aus dem jeweiligen Bereich verweist und ausstößt, um ihn dem Illusionären, Absurden und Trügerischen anheimzustellen“.¹³

Die Funktion dieses Prozesses der Ausgrenzung, den Vernant als Inhalt des Mythos definiert, präzisiert sein Kollege Marcel Detienne dahingehend:

*„Die Tradition der Erinnerung, das kollektive Gedächtnis muß auf den Index gesetzt werden, das alte Gedächtnis muß exkommuniziert werden“.*¹⁴

Die Funktion des Mythos zielt auf das Löschen der Erinnerung, auf die Verortung des Unzeitgemäßen in der Sphäre der Imagination. Ins Blickfeld der Mythenforschung geraten ist damit der Prozeß, die Bewegung, nachdem nahezu ein halbes Jahrhundert strukturalistische Mythenanalyse den Mythos auf seine ihn erzählende Gegenwart festgeschrieben hat. Nicht nur die Gegenwart, sondern auch die Vergangenheit als das Ausgegrenzte wird in ihm einsehbar, die Vermittlung zwischen beiden als seine eigentliche Funktion ins Auge gefaßt.¹⁵ In Platons idealem Staat sind es vor allem die Alten, die den Jungen Mythen erzählen sollen, „als betörende Rede, als Zeitvertreib“, wie Detienne bemerkt.¹⁶ Der emotionale Aspekt verführt leicht dazu, den Mythen eine gewisse Unwichtigkeit, Überflüssigkeit zu unterstellen. Gerade aber die scheinbar aller Zweckgebundenheit entkleideten Geschichten, also auch Amazonensagen, die, wie Thomson formuliert, „von der Wirklichkeit losgelöst, ins Romantische umgesetzt“ und „als harmloser Einfall auf den Schwingen des Gedankens dahingleiten“¹⁷ erfüllen eine unschätzbare integrative Funktion: einzustimmen auf die Gegenwart, zu versöhnen mit den Widersprüchen im Übergang von der Vergangenheit zum Jetzt. Insofern steht der Ausgrenzung auch immer ein Prozeß der Vereinnahmung gegenüber, der Angleichung des Mythos an die Gegenwart. Im Zuge der doppelten Bewegung von Ausgrenzung und Vereinnahmung gewinnt die Amazone Gestalt als Kriegerin, wie sie in der europäischen Tradition rezipiert wird. Die Erinnerung, die der Mythos damit löscht, zeigt die Amazone weder männerlos noch kriegerisch.

3. Amazonengemeinschaften

Einer der ältesten zusammenhängenden Berichte über Amazonen stammt von Herodot (5. Jh.). Die „Männertöterinnen“ (*androktónoi*), wie er ihren skythischen Namen *Oiórpaia* ins Griechische überträgt, gehen ihrem blutigen Geschäft nur eine Weile nach. Sie werden zunächst von den Griechen aus ihrer Heimat am Thermodon vertrieben und wandern, nachdem sie viele Griechen getötet haben, ins Land der Skythen aus. Dort verbinden sie sich mit skythischen jungen Männern. Gemeinsam bilden sie das Volk der Sauromaten (IV 110–117). Für Herodot stellen die Amazonen keine exotische Frauengemeinschaft auf Dauer her, sondern bilden zusammen mit ihren Männern ein Volk wie jedes andere auch. Amazonentum kennzeichnet bei ihm nur ein bestimmtes Stadium vor der Ehe. Im Land der Skythen entwickelt sich die Beziehung zwischen Amazonen und Skythen wie folgt:

1. Amazonen und Skythen kämpfen miteinander. Einige Amazonen werden getötet. Die Skythen entdecken das weibliche Geschlecht ihrer Gegnerinnen (IV 111).
2. Die Skythen brechen den Kampf ab und schicken einige junge Männer zu den feindlichen Kriegerinnen mit dem Auftrag, Kinder mit ihnen zu zeugen (IV 111–113).
3. Die Amazonen gehen auf das Ansinnen ein, fordern aber von den jungen Männern, mit ihnen auszuwandern. Einzige Besonderheit: Die nunmehr zu Sauromatenfrauen

gewordenen Amazonen gehen der gleichen Beschäftigung nach wie die Männer. Sie ziehen in den Krieg (IV 116).

Die somit rekonstruierte Abfolge zeigt: Auf den Kampf folgt die Eheschließung. So bleibt es Sitte bei den Sauromaten. Herodot:

„Nicht eher darf eine Jungfrau (parthénos) heiraten, bevor sie nicht einen Feind getötet hat. Manche werden alt und sterben, ohne sich zu vermählen, weil sie das Gesetz nicht erfüllen konnten“ (IV 117, Übers. J. Feix).

Der Status der Kriegerin ist deutlich mit einem bestimmten Lebensabschnitt verbunden. Die Amazone ist als Kriegerin zugleich immer eine *parthénos*, eine junge, noch unverheiratete Frau. Ihre Männerlosigkeit erscheint bei Herodot als Ehelosigkeit und ist nur zeitweilig gegeben.

Nachfolgende Berichte über Amazonenvölker Asiens und Afrikas ähneln dem bei Herodot zu beobachtenden Muster. Bei Justinus, einem römischen Autor aus dem 2. nachchristlichen Jahrhundert, der aus der verlorengegangenen Weltgeschichte des Pompeius Trogus referiert, pflegen die Amazonen nach jahrelangen kriegerischen Auseinandersetzungen mit ihren Grenznachbarn „geschlechtlichen Umgang“, „damit ihr Geschlecht nicht aussterbe“ (*ne genus interiret, concubitus finitimorum ineunt II 4,9*). Afrikanische Amazonen im westlichen Teil Libyens, von denen Diodor im 1. vorchristlichen Jahrhundert auf der Grundlage der Berichte des Dionysios Skytobrachion erzählt, müssen eine bestimmte Zeit Kriegsdienst leisten

„und solange ihren Jungfrauen-Stand (παρθένιας) bewahren [. . .]. Waren die Jahre des Kriegsdienstes vorbei, so pflegten sie mit den Männern Umgang, um Kinder zu erzeugen“ (III 53,1).

Laut Hippokrates, der im 5. Jahrhundert v. Chr. über den Zusammenhang von Klima und Volkscharakter nachdachte,

„geben (die skythischen Frauen – B.W.) ihren parthénos-Status nicht eher auf (ἀποπαρθεύονται), als bis sie drei Feinde erlegt haben und gehen nicht eher eine Verbindung ein (ξυνοικέουσιν), als bis sie die herkömmlichen Opfer dargebracht haben. Diejenige, welche sich einen Mann erwählt hat, gibt das Reiten auf, solange nicht die Notwendigkeit eines gemeinsamen Feldzuges eintritt (Corpus Hippocraticum, aër. 17).

Strukturierendes Element dieser Erzählungen über Amazonengemeinschaften am Rande der bewohnten Welt der Antike bildet der Gegensatz von Krieg und Ehe, Kampf und Verbindung. Die Ehe ist zum Teil das eigentliche Ziel des Kampfes; der Kampf macht sie erst möglich. In der Erzählung Herodots dient die geschlechtliche Verbindung dazu, Feindseligkeiten zu beenden. Kampf und Verbindung schließen einander aus, bedingen einander aber zugleich. Diese Komplementarität von Ehe und Kampf zieht sich wie ein Grundmuster durch die antiken Amazonenüberlieferungen, variiert aber im Einzelfall stark. Kernstück des mythologischen Diskurses der Griechen über Amazonen bilden sogenannte *Amazonomachien*, d.h. Kämpfe von griechischen Helden mit Amazonen, in dessen Verlauf die Griechen sich als Sieger erweisen. Der Kampf mündet zwar nicht in eine Ehe, das Motiv der Liebe und Ehe ist jedoch in den Überlieferungen enthalten. Im Unterschied zu Herodots Amazonen geben die kämpferischen Frauen, die sich mit den Griechen messen, mit einer Ausnahme ihren *parthénos*-Status nicht auf, sondern verharren im Stadium der Männerlosigkeit.

4. Die Liebe des Achilleus

Drei griechische Helden treten vor allem in den *Amazonomachien* hervor: Achilleus, Herakles und Theseus. Das quellenmäßig belegte Wissen um ihre heldische Tat reicht nicht weiter als bis ins 8. vorchristliche Jahrhundert zurück; die Tat selbst wird von den Griechen in einer mythischen, nicht klar zu definierenden Vorzeit angesiedelt. In der mythologischen Chronologie steht Achilleus zwar nicht an erster Stelle, die Überlieferung seiner Taten reicht aber weiter zurück als die des Herakles und des Theseus. Der Sohn der Göttin Thetis und streitsüchtiger Widerpart des Griechenführers Agamemnon kämpft vor Troia mit der Amazone Penthesileia, die den Troern zu Hilfe geeilt ist. In einem verlorengegangenen Epos *Aithiopsis* bzw. *Amazonia* des Arktinos von Milet – vermutlich aus dem 8. Jahrhundert v. Chr. – wird der Kampf der beiden geschildert. Eine Zusammenfassung des Proklos, der im 3. nachchristlichen Jahrhundert eine Literarische Chrestomathia, eine Art Handbuch der griechischen Literatur, verfaßt hat, gibt folgenden Ablauf wieder:

„Die Amazone Penthesileia, Tochter des Ares und thrakischer Herkunft, kam als Bundesgenossin zu den Troern. Achilleus tötete sie, die ihr Bestes gab, die Troer begruben sie. Auch tötete Achilleus Thersites, als er deswegen geschmäht und der angeblichen Liebe (ἔρωτα) für Penthesileia bezichtigt wurde“ (175–180; ähnlich: Apollodoros, Epitome V 1).

In der *Posthomerica* des Quintus von Smyrna, einer Nachfolgedichtung der Homerischen Epen aus 3. Jh. n. Chr., wird das Motiv der Liebe deutlicher. Der Dichter schildert ausführlich den Zweikampf der beiden, der mit dem Tod der Amazone endet. Nach der Tat zeigt Quintus den Helden voller Selbstzweifel. Auf Aphrodites Veranlassung erkennt Achilleus die Schönheit der sterbenden Penthesileia und der Sieger grübelt nun, „warum er sie getötet und nicht als seine Frau nach Phthia geführt hat“ (I 672/3). In dieser Situation der Trauer und des erwachenden Verlangens (*éros*) wird Achilleus von Thersites wegen seiner Gefühle verhöhnt. Im Zorn erschlägt der Trauernde den Mitkämpfer vor Troia (I 718–782). Die emotionale Ausgestaltung des Epos geht vermutlich auf das in hellenistischer Zeit aufkommende Interesse für den privaten Bereich zurück, das Liebesmotiv selbst erscheint jedoch älter.¹⁸ In bildlichen Darstellungen des Zweikampfes zwischen Achilleus und Penthesileia findet sich seit dem 5. Jahrhundert die Gebärde des Stützens: Der Held umfängt die sterbende Penthesileia.¹⁹

Strukturierendes Moment der Erzählung ist auch hier der Gegensatz von Kampf und Verbindung. Im Unterschied zu Herodots Amazonenüberlieferung wird die Liebe nicht realisiert. Die Amazone wird zwar als mögliche Ehegefährtin wahrgenommen, sie stirbt aber als *parthénos*.

5. Der Gürtelraub des Herakles

Nicht von *éros*, aber von einem Gegenstand, der den Weg zur Liebe freigibt, ist im Zusammenhang des Kampfes zwischen Herakles und den Amazonen die Rede. Der Name seiner Gegnerin variiert stark. Sie heißt Andromache, Hippolyte, Glauke oder Melanippe. Die Ereignisse, die am ausführlichsten in den mythologischen Schriften des Apollodoros (3. Jh. v. Chr.) und Diodors dargestellt sind, lassen sich wie folgt zusammenfassen: Im Auftrag des mykenischen Königs Eurystheus muß Herakles den Gürtel der Amazone Hippolyte bzw. Melanippe beibringen. Nach Apollodoros tötet Herakles die Amazone und entwendet ihr den Gürtel (*Bibliothek* 2,5,9); laut Diodor erhält Herakles den Gürtel von Melanippe, nachdem er zahlreiche Amazonen im Kampf getötet hat (IV 16). Als Lösegeld

aus den Händen der Hippolyte für die geraubte Schwester Melanippe erwähnt ihn Apollonios Rhodios in seiner Dichtung über die Fahrt der Argonauten (II 966ff.).

Abb. 1 Herakles im Kampf gegen Amazone. Attisches Trinkgefäß aus dem letzten Jahrzehnt des 6. Jhs. v. Chr.

Das Thema „Ehe“ ist im Mythos damit in indirekter Weise enthalten. Der Gürtel, dessen Beschaffung Herakles als Beweis seines Mutes auferlegt ist, steht im Zusammenhang mit dem Vollzug der Eheschließung. Ihn zu lösen – *lysein zōnen* – heißt im Griechischen, den Beischlaf zu vollziehen.²⁰ Die Göttin Artemis, Schutzgöttin der Amazonen und selbst *parthénos*, trägt den Beinamen *Lysizōnes*, Gürtellöserin. Sie wird vor allem von jungen Bräuten verehrt, die der Göttin vor der Hochzeit das Spielzeug ihrer Kindheit und vor allem ihren Gürtel weihen.²¹ Mit der Gabe erweisen sie der Göttin ihre Reverenz, die in erster Linie für das Geschlechtsleben der Frauen zuständig ist. Artemis überwacht die geschlechtliche Reife der jungen Mädchen; ihren Schutz erfliehen die Frauen in der Zeit der Geburtswehen. Der Gürtel, der in die Hände der göttlichen *parthénos* übergeht, ist damit sichtbarer Ausdruck der geschlechtlichen Potenz, die die *parthénōi* mit der Geschlechtsreife erlangt haben und die sie zur Mutterschaft befähigt. Insofern weist der Gürtel die Amazonen als *parthénōi* weniger im rechtlichen Sinn als unverheiratete junge Frauen denn in einem den geschlechtlichen Lebenszyklus betreffenden Sinn als ihre „geschlechtliche Potenz erlangt habende“ junge Frauen aus.²² Das Begehren des Herakles richtet sich also nicht auf den Vollzug der Eheschließung, sondern auf den Besitz der geschlechtlichen Potenz, über die die Amazone verfügt. Während die Amazone am Schauplatz der Kämpfe, am Schwarzen Meer verbleibt bzw. stirbt, wird das Symbol ihrer Geschlechtlichkeit nach Griechenland verbracht. Im 5. Jahrhundert formulierte der Tragödiendichter Euripides:²³

„Zur gaultummelnden Amazonenschar
Am vieldurchströmten Mäotersee

Zog hin der Held durch Eixeinos' Brandung

[...]

Der Aresjungfrau Gewand

Trachtet er, dem goldenen nach

Des Gürtels unheilvollen Raub.

Des fremden Mädchens stolze Beut' empfangt sofort

Hellenenland, sie bewahrt Mykenä."

Mykene ist als Synonym für die mythische Vergangenheit der Griechen zu verstehen. Von hier geht der Zug der Griechen gegen Troia aus, den Homer besang; über die Geschichte des mykenischen Königshauses verständigen sich die Athener im 5. Jahrhundert in der Tragödiendichtung über ihr politisches Selbstverständnis.²⁴ In Mykene fließen politische Gegenwart und Vergangenheit zusammen. Die Plazierung des Gürtels am Ort der Tradition gibt einen ersten konkreten Hinweis darauf, daß der Mythos Erinnerungsarbeit leistet und mit der Bewegung von der Vergangenheit in die Gegenwart zu tun hat.

6. Der Raub der Antiope

Nicht zeitliche, aber räumliche Nähe zur erzählenden Gegenwart des Mythos zeigt das dritte Kampfbeispiel, der Kampf des attischen Lokalheros Theseus gegen die Amazonen. Schauplatz der Kämpfe ist nicht das ferne Asien, sondern Griechenland selbst, genauer: das Gebiet zwischen Areshügel und Akropolis mitten im Zentrum Athens. Hier findet

Abb. 2 Theseus raubt Antiope. Attische rotfigurige Amphora um 490 v.Chr.

das politische Leben der Griechen statt, werden Versammlungen und Theateraufführungen abgehalten und haben die Götter der Stadt ihren Platz. Am Areshügel schlagen die Amazonen ihr Lager auf (Aischylos, *Eumeniden* 685–9); von ihm werden sie wieder vertrieben. Die Topographie des Kampfes zwischen Amazonen und Athenern ist von dem attischen Lokalhistoriker Kleidemos im 5. Jahrhundert genau festgehalten worden. Der Kampf selbst war, wie Pausanias berichtet (I 2,1; 15,1–2; 17,2), an zahlreichen öffentlichen Gebäuden der Stadt dargestellt.²⁵ Eine *Theseis*, ein Theseusepos aus der gleichen Zeit, schildert die Heldentaten des Theseus. Auf diesen Quellen sowie den Berichten einiger Historiker des 5. Jahrhunderts fußt die Theseus-Biographie des Plutarch aus dem 1. nachchristlichen Jahrhundert. Sie ist als einziger Beleg noch erhalten, während die anderen Werke verlorengegangen sind.

Anlaß des Kampfes zwischen Athenern und Amazonen bildet nach den Informationen seiner Gewährsmänner der Raub der Amazone Antiope durch Theseus. Mit dem Raub provoziert Theseus einen Rachefeldzug der Amazonen, den Antiope schließlich nach Kleidemos vermittelnd beendet. Im Theseusepos erfolgt der Aufstand der Amazonen erst, nachdem Theseus Antiope verstoßen und Phaidra geheiratet hat, was Plutarch für wenig glaubwürdig erachtet. Als entscheidend betrachtet der Chronist die friedliche Einigung zwischen Amazonen und Athenern, wofür er als Beleg die Benennung des Platzes beim Theseusheiligtum als „Schwurstätte“ (*Horkómósion*) und das Opfer für die Amazonen beim Theseusfest anführt.²⁶

Held und Amazone gehen in diesem Fall eine eindeutige Liebesbeziehung ein. Im Unterschied zu den vorhergehenden Beispielen erscheinen die beiden Komponenten des Mythos, Kampf und Verbindung, im umgekehrten Verhältnis zueinander. Es ist nicht das Erkennen der Liebe, die Ehe, die die Feindseligkeit aufhebt, sondern der Kampf folgt der Verbindung von Theseus mit Antiope. Den Kampf selbst beenden Eid und Opfer. Auch ist es nicht Antiope selbst, die mit dem Helden kämpft, sondern ein Heer der Amazonen, das ihr nach Attika gefolgt ist. Antiope befindet sich nach den Aussagen einiger unbekannter Gewährsmänner des Plutarch auf der Seite des Theseus, wo sie von der Amazone Molpadia getötet worden sein soll (Plutarch, *Theseus* 27; Pausanias I 2,1). Andererseits soll sie einigen verwundeten Amazonen Hilfestellung geleistet haben (Plutarch, *Theseus* 27). Der Zweifel an ihrer Solidarität mit den Amazonen ist auf die Unklarheit ihres Status zurückzuführen. Faktisch hat Antiope den *parthénos*-Status hinter sich gelassen und ist Ehefrau geworden. Ihrer Verbindung mit Theseus entstammt ein Sohn, Hippolytos, der nach der Mutter benannt wird, die nach Kleidemos selbst wiederum den Namen Hippolyte trug (Euripides, *Hippolytos* 10; 305–309). Männerlosigkeit aber ist das Kennzeichen des Amazonentums. In seinem Drama „Die Schutzflehenden“ setzt Aischylos die Danaiden, die sich auf der Flucht von ihren zukünftigen Ehemännern befinden, mit den männerlosen (ἀνάνδρους) Amazonen gleich (287–9). Männerlosigkeit erhält in seinem Drama den Charakter der Ehefeindlichkeit: Die Danaiden verweigern die Ehe und töten ihre Werber.

Ehe und Kampf bilden gleichermaßen wesentliche Komponenten in der Strukturierung des mythischen Ereignisses; das Amazonentum selbst scheint jedoch an den Status der Ehelosigkeit gebunden. Mit der Plazierung der mythischen Ereignisse im politischen Zentrum Athens, ihrer sichtbaren Gestaltung an den öffentlichen Gebäuden der Stadt, erhält der Mythos eine klare politische Akzentsetzung. Politische Bezüge, die in der Forschung vor allem zur politischen Ereignisgeschichte hergestellt wurden,²⁷ sind in den Komponenten selbst enthalten, die den Mythos formen: Ehe und Kampf bilden in ihrer unterschiedlichen Bezogenheit aufeinander Aspekte eines historischen Aneignungsprozesses, zu dessen Beginn die Amazone sich noch in der Rolle zeigt, wie sie Herodot darstellt: als Braut.

7. Ehe und Kampf

Kampf ist Alltag der Griechen. Seine Allgegenwart läßt sich verfolgen, soweit das mythische Gedächtnis der Griechen zurückreicht. Die Zielsetzungen kriegerischer Handlungen sind sehr konkreter Natur. Als sich in der Ilias, dem ältesten Epos der Griechen, die beiden Haupthelden Agamemnon und Achilleus über den gerechten Beuteanteil streiten, zieht sich der benachteiligte Achilleus trotzig mit dem Argument zurück:

„Nicht haben sie (die Troer – B.W.) jemals meine Rinder hinweggetrieben oder Pferde, / Noch haben sie je in Phthia, der starkscholligen, männernährenden, / Die Frucht verwüstet“ (I 154–6; Übers. W. Schadewaldt).

Eben damit waren die Griechen vor Troia beschäftigt, und der Vorbildcharakter, den die Epen durch die gesamte Antike hindurch besaßen, zeigt, daß das Geschäft des Krieges nichts von seiner Bedeutung verlor.

„Die Spartaner haß ich, mag Poseidon, Ihr Gott auf Tainaron mit einem Erdstoß, / Die Häuser allen auf die Köpfe schmettern! Auch meine Reben haben sie verwüstet“,

läßt Aristophanes einen attischen Bauern in seiner Komödie „Die Acharner“ um 425 v. Chr. klagen (408–10; Übers. L. Seeger). Den hier angesprochenen Peloponnesischen Krieg zwischen Sparta und Athen, der den Bauern viel Schaden zufügt, beendet ein Vertrag, der 404 zwischen beiden Parteien ausgehandelt und in den Volksversammlungen abgestimmt wird. Anders in archaischer Zeit: Zwar nicht den troischen Krieg, aber den Zwist zwischen Achilleus und Agamemnon soll folgendes Angebot des Agamemnon an seinen zürnenden Mitstreiter aufheben:

„Drei Töchter sind mir in der gutgezimmerten Halle [. . .] Von denen mag er, welche er will, als die Seine davonführen [. . .] Dies wollte ich ihm erfüllen, wenn er abläßt vom Zorn“ (Ilias, IX 144, 146, 157; Übers. Schadewaldt).

Agamemnon greift hier auf eine Praxis zurück, die auch Herodot bekannt war: Ehen zu schließen als Mittel der Bündnispflege und zur Beendigung von Kriegen. Als Lyder und Meder gegen Ende des 6. Jahrhunderts nach jahrelangen Kämpfen Frieden schlossen, gab der Lyder Alyattes dem Mederkönig Astyages seine Tochter Aryenis zur Frau, denn, so der Kommentar des Chronisten:

„Ohne ein solches starkes Band pflegen Vereinbarungen nicht festzubleiben“ (Herodot I 74).

Zwischen den hier genannten Beispielen liegt ein Wandel der politischen Funktion von Eheschließungen an der Wende von der archaischen zur klassischen Zeit. Die Ehe der archaischen Epoche (6. Jh.) schafft Bundesgenossen und eint Feinde; die Gemeinschaft der Athener schließt im 5. Jahrhundert Fremde, seien es Bundesgenossen oder Feinde, von Eheverbindungen aus. Das perikleische Bürgerrechtsgesetz von 451 v. Chr. machte Athen zur endogamen Einheit. Es schloß Kinder aus Ehen zwischen Athenern und Fremden vom Bürgerrecht aus und nahm damit den Politikern Athens die Möglichkeit, über Heiratsbeziehungen Bundesgenossen aus auswärtigen Städten zu rekrutieren. Die Tyrannen hatten diese Politik erfolgreich praktiziert²⁸ und noch Kimon, der politische Gegenspieler des Perikles, entstammte einer Ehe zwischen einem Athener und einer Fremden (Plutarch, *Kimon* 4).

Die unterschiedliche Plazierung der Eheschließung in den Amazonenmythen erhält in Bezug auf diesen historischen Wandel einen Sinn. Im Theseusmythos ist die Ehe dem Kampf ebenso vorgeschaltet, wie in der Praxis der Athener die Eheschließung die Integration des Einzelnen in die Bürgerschaft und dessen Teilhabe an den Früchten des Krieges erst ermöglicht. Dementsprechend beendet nicht der Ehebund die Feindseligkeiten, sondern Eid und Opfer geben das Ritual ab, mit dessen Hilfe der Friedensschluß zum Aus-

druck gebracht wird. Antiope, die als Beutegut noch den Zugriff der Athener auf auswärtige Bundesgenossen verkörpern mag,²⁹ ist politisch gesehen Fremde. Frauen besaßen in klassischer Zeit kein Bürgerrecht. Die umgekehrte Zuordnung von Ehe und Kampf in der Darstellung Herodots, die um 430 nach der vollen Anwendung des perikleischen Gesetzes im Umlauf ist, erinnert an die archaische Praxis, die jedoch ins Draußen abgeschoben erscheint. Der Kampf geht der Eheschließung voraus; die Eheschließung verwandelt ehemalige Feinde in Bundesgenossen. Die Umkehrung korrespondiert mit einem Wechsel der Schauplätze des Geschehens. Der Ort der Kämpfe verlagert sich von der Peripherie ins Zentrum, vom fernen Asien nach Griechenland selbst. Im Gegensatz von Drinnen und Draußen gewinnt der Mythos eine Dynamik, die das Verhältnis von Ehe und Kampf bestimmt und dem Mythos seine historische Dimension gibt. Die unzeitgemäße Praxis wird als Sitte fremder Völker dem Staunen anheimgestellt, die zeitgemäße im Innern der Stadt bildhaft an öffentlichen Gebäuden von Malern und Bildhauern in Szene gesetzt.³⁰

Das politische Gewicht, das den Amazonenmythen damit beigemessen wird, erklärt sich nicht nur aus dem Funktionswandel der Eheschließung. Exogamie (Außenheirat) und Endogamie (Innenheirat) sind hier als Ausdrucksformen eines Prozesses zu verstehen, der eine Zentralisierung und Institutionalisierung des Politischen jenseits der Sphäre von Haushalt und Familie beinhaltet. In der Gesellschaft Homers, die am besten die vorklassische Praxis beleuchtet, ist der Ort des Politischen noch der Haushalt, der *oikos*. Ehebeziehungen dienen der Herstellung von Konsensbeziehungen zwischen einzelnen Haushalten.³¹ Diese heben sich seit dem 6. Jahrhundert zunehmend von personalen Bezügen ab und konstituieren sich als abstrakte Beziehungen unter dem Dach eines übergeordneten Verbandes, der *pólis*. Die räumliche Bewegung, die der Mythos aufweist, ist insofern mythischer Ausdruck eines politischen Bewegungsverlaufs, der Etablierung der Polis. Die Ehe nimmt in diesem Prozeß politische Randständigkeit an, ihr Ort, der Haushalt, wandert vom Zentrum des politischen Geschehens an die Peripherie. Nach Drinnen verlagert sich der Kampf. In ihm findet das Politische seinen adäquaten Ausdruck. Die Polis ist Kampfgemeinschaft. Als solche zeigt sie sich vor allem seit den Perserkriegen, die ebenso wie die Amazonenkämpfe ein Thema der Historienmalerei bildeten und zum Teil in kompositorischer Einheit mit diesen gestaltet wurden. Die Erfolge der Athener in den Auseinandersetzungen mit den Persern zu Beginn des 5. Jahrhunderts strahlten wichtige Impulse auf die innere Gestaltung der Polis aus und schufen den Konsens, der zuvor über die Bande der Ehe hergestellt wurde.

Die siegreichen Helden der Amazonomachien stehen selbst für diesen Entwicklungsprozeß. Die Einführung ihrer Kulte begleitet die Entwicklung Athens zum Ort der ständigen politischen Repräsentation. Über ihren Sieg qualifizieren sich die Helden und mit ihnen die Politiker, die ihren Kult fördern, als Identitätsträger der Stadt, präsentiert sich die Polis als siegesgewisse Kriegergemeinschaft.³²

Diese Funktion des Mythos, politische Identität zu vermitteln, wird vor allem in der Rezeption des Mythos durch die politischen Redner des 4. Jahrhunderts deutlich. In einer öffentlichen Grabrede zu Ehren eines gefallenen Kriegers charakterisiert Lysias die Amazonen als ein kriegsgewohntes Volk, das – getrieben von Ruhmsucht und großem Ehrgeiz – einen Einfall in Attika wagt und dort das Opfer seiner eigenen Unmäßigkeit wird:

„Denn hier starben sie und erlitten die Strafe für ihre Torheit. Zwar erwarben sie dieser unserer pólis unsterblichen Ruhm der Tapferkeit, ihr eigenes Vaterland (patria) aber machten sie namenlos durch ihr hiesiges Unglück. So haben denn jene, indem sie widerrechtlich Fremdes begehrten, das Ihrige mit Recht verloren“ (II 6).

Das Motiv des Feldzuges ist abgewandelt: Nicht Rache, sondern das Streben nach Herrschaft und Ruhm bestimmt nach Ansicht des Lysias das Verhalten der Amazonen. Der

Raub der Antiope wird in seiner Rede nicht erwähnt. Damit unterstellt er den Amazonen krieglerische Zielsetzungen der Athener, die zur gleichen Zeit Isokrates in seiner Rede „Über den Frieden“ einer direkten Kritik unterzieht, und macht sie zu „attischen Imperialisten“³³:

„Der Krieg hat uns um all das gebracht, was ich erwähnt habe; er hat uns ärmer gemacht, hat uns gezwungen, viele Gefahren auszustehen; hat uns bei den übrigen Griechen in Verruf gebracht und uns in jeder Hinsicht hart mitgenommen“ (19).

Isokrates wendet sich gegen weitere Kämpfe mit den Bundesgenossen Athens, die von Athen nach den Perserkriegen in ein Zweckbündnis gezwungen worden waren. Auch er geißelt die Unmoral des Einfalls der Amazonen und betont, daß Antiope aus Liebe gefolgt sei (*Panathenaios* 193). Die politische Diskussion zeichnet sich im 4. Jahrhundert durch einen Streit über den gerechten und ungerechten Krieg aus. Die Amazonen, so die Warnung der Redner, befanden sich nicht im Recht und mußten dafür büßen. Indem auf die Taten der Amazonen Bezug genommen wird, greift eine negativ besetzte Identifikation. Die Amazonen verhalten sich in abschreckender Weise wie die Athener selbst und handeln maßlos. Zugleich werden sie klar den Feinden zugeordnet. Attribute, die den Amazonen seit den Anfängen der Überlieferung zugeschrieben werden, lassen den Sieg über sie als etwas Außergewöhnliches erscheinen. „Menschenbluteslüstern“ (*κρεοβόρους*) nennt sie Aischylos in den „Schutzflehenden“ (284), „im Kampf unerschrockene Jungfrauen“ (*παρθέναι, μάχης ἀτρεστοί*) in seinem Stück „Der gefesselte Prometheus“ (416). „Männerbezwingende Furcht“ (*φόβος ἀνδροδάμας*) geht nach Pindar von ihnen aus (3. Nemeische Ode 38–9); als „Männervertilgerin“ (*ἀνδρολέτειρα*) bezeichnet Hellanikos, ein Historiker des 5. Jahrhunderts die Gegenspielerin des Herakles (fr. 106, Jacoby). Die Doppeldeutigkeit ihres Charakters als männergleich und männerfeindlich kommt in der Bezeichnung *antiáneira* zum Ausdruck, die Homer benutzt (*Ilias* VI, 186) und die beide Aspekte des Amazonentums beinhaltet: die männergleiche krieglerische Tätigkeit und den männerfeindlichen Jungfrauenstatus.

Abb. 3 Amazonen greifen Griechen an. Halsamphora aus der Wende vom 5. zum 4. Jh. v. Chr.

Die politische Identität der Athener zeichnet sich damit sowohl durch Übereinstimmung als auch durch Feindschaft mit den Amazonen aus. Die darin zum Ausdruck kommende Ambivalenz im Verhältnis der Griechen zu den Amazonen bildet die Kehrseite des hier skizzierten Ausgrenzungsvorganges: die Vereinnahmung der Amazone als Spiegelbild des attischen Kriegers.

8. Verkehrung der Welten

Entgegen dem historischen Prozeß ist der mythische Bewegungsverlauf ein doppelter: Die Helden greifen ins Draußen, die Amazonen, Repräsentantinnen des Draußen, nähern sich dem Zentrum an. Die vergangene Praxis wird nicht nur im Draußen angesiedelt, ihr gilt auch der Zugriff des Helden. Der Ausgrenzung steht ein Prozeß der Vereinnahmung gegenüber, der dem Geschlecht der Amazone gilt und in dessen Verlauf sich die Amazonen den Politen angleichen. „Töchter des Ares“ heißen die Amazonen übereinstimmend in den Schriften von Dichtern, Historikern und politischen Rednern des 5. und 4. Jahrhunderts (Euripides, *Herakles* 413, Isokrates, *Panegyrikos* 68; *Panathenaikos* 193; Lysias II 4; Pherekydes fr. 15 Jacoby). Als „Kinder Athenas“ verstehen sich dagegen die Athener. Sie führen ihre Abkunft nicht auf einen Kriegsgott, sondern auf eine göttliche Kriegerin zurück, auf die amazonengleiche Athena. Seit Hellanikos, einem Historiker des 5. Jahrhunderts, dessen Werk nur fragmentarisch erhalten ist, ist die Geschichte vom Kindsmord im Umlauf³⁴, die spätere Autoren ausführlich dargestellt haben: Nach Apollodoros ziehen die Amazonen nur Mädchen auf (*Bibliothek* 11,5,9); laut Diodor verstümmeln sie den männlichen Nachwuchs an Armen und Beinen, damit er für den Kriegsdienst untauglich werde (II 45,3; vgl. auch Strabon, XI 5,1). Justinus zufolge werden Söhne nach der Geburt getötet (II 4). Die Töchter der Athener werden zwar nicht getötet oder verstümmelt. Aber sie sterben den politischen Tod. Aufgenommen in die *demen*(= Bürger)listen der Stadt werden nur die Söhne. Nur sie erhalten ein politisches Mitspracherecht und bilden das Heer der Athener.

In Bezug auf Abkunft und Filiation verhalten sich die beiden Gemeinschaftstypen, die Männergemeinschaft der Athener und die Weibergemeinschaft der Amazonen zueinander spiegelbildlich: Der Weibergemeinschaft steht ein Mann vor, der Männergemeinschaft eine Frau; die Amazonen schließen ihre Söhne vom Kriegshandwerk aus, die Athener ihre Töchter. Der Exklusivität der Matrilinie steht die Ausschließlichkeit der Patrilinie gegenüber. Beide Gemeinschaften bilden einen fiktiven Abstammungsverband, der sich nur über eine Linie konstituiert. Formal strukturiert sich die Polis nach einem unilinearen Verwandtschaftsprinzip. Das bedeutet: Der Fiktion nach reproduziert sich die Gemeinschaft der Männer aus sich selbst heraus³⁵. Damit erweist sich das Geschlecht als konstituierender Faktor in der Formierung der Polis. Die Amazonengemeinschaft ist eine dem Geschlecht nach verkehrte Welt der Polis.

Vor diesem Hintergrund wird das Begehren des Herakles erklärbar, das sich auf das Symbol der Geschlechtlichkeit der Amazone, ihren Gürtel, richtet. Mit ihm eignet sich der Held das Vorbild für die Strukturierung der Organisationsform an, deren Werden er vertritt. Der Gürtel symbolisiert die soziale Potenz, Reproduktion ohne Einbeziehung des anderen Geschlechts nur über die eigene Linie zu gewährleisten. Matrilinearität, noch zur Zeit der Tyrannen als eine Möglichkeit der Filiation im häuslichen Bereich erprobt³⁶, wird in der Sphäre der Politik zur Patrilinearität umgeformt und suggeriert somit ein Bewahren der Tradition, soziale und politische Zugehörigkeit über Verwandtschaft zu definieren. Faktisch aber bricht die Polis mit dieser Praxis, indem das Politische aus den Be-

zügen von Verwandtschaft herausgelöst wird und sich neben Haushalt und Familie als selbständige Sphäre institutionalisiert.

Der Zurschaustellung dieses Ordnungsprinzips ist die Notwendigkeit der Männerlosigkeit der Amazone anzurechnen. Die Amazone, die von den Identitätsträgern der Polis überwunden wird, darf nicht heiraten, der Sieg über die feindliche Kriegerin darf nicht zur Verbindung führen, da die Exklusivität der nur einen Linie konstituierend für das Selbstverständnis der Athener ist. In der Gestalt der Stadtgöttin Athena gehen beide, Amazone und Polite, in eine gemeinsame Identität auf: Athena ist als göttliche *parthénos* und Kriegerin sowohl Amazone als auch Repräsentantin der Athener.

Indem die Amazonen den Charakter der Politen annehmen, gehen Vergangenheit und Gegenwart eine Synthese ein, wird der Wandel unkenntlich gemacht. Auf der einen Seite vereinnahmt, werden die Amazonen auf der anderen Seite ausgegrenzt. Über ihr Geschlecht, das keine strukturierende Funktion mehr besitzt, werden sie im Draußen verortet. Hier bleiben Gebräuche präsent, die auch die Vergangenheit der Griechen prägte. Die Ehe der Amazonen ist bei Herodot matriloal. Die skythischen Ehemänner verlassen ihr Elternhaus und ziehen zu den Frauen. Solche Formen zeigt das homerische Epos als Praxis der frühen Griechen; das Hochzeitsritual der klassischen Zeit ist in Athen auf die patrilokale Ehe abgestellt. Die Braut wird am Hochzeitstag in das Haus des Bräutigams überführt³⁷.

Die attischen Bräute sind wie Antiope, die Ehefrau des Theseus, politisch betrachtet Fremde. Ihre politische Randständigkeit verdanken sie ihrer Verortung im Haushalt, der vom Zentrum des politischen Geschehens an die Peripherie wandert. Als Kriegerin kehren die Frauen in der Gestalt der Amazone zurück. In der doppelten Bewegung von Aneignung und Ausgrenzung erfüllt der Mythos von den kriegerischen Frauenvölkern eine wichtige politische Legitimationsfunktion, die nicht geschlechtsneutral betrachtet werden kann. Im Bild der im Draußen angesiedelten Amazone zeigt sich das Spiegelbild des attischen Kriegers; in ihm schlägt sich aber auch die politische Randständigkeit der Frauen in der Welt der Polis nieder. Insofern eint der Mythos nicht nur Vergangenheit und Gegenwart; er definiert auch die verschiedenen Sphären der Geschlechter.

9. Die Waffen der Frauen

Während der Mythos über die männliche Identität keinen Zweifel läßt, bleibt die ihres kriegerischen Charakters entkleidete Amazone konturenlos. Der weiblichen Sphäre und der Realität der Weibergemeinschaft, wie sie sich in einer literarischen Konstruktion der Weibergemeinschaft, in Aristophanes Komödie „Lysistrata“ zeigt, gilt mein letzter Punkt. Sie zeigt die Weibergemeinschaft nicht in den Kriegswaffen der Männer, sondern in den Waffen ihres eigenen Geschlechts.

Die Aufführung der „Lysistrata“ erfolgte im letzten Drittel des Peloponnesischen Krieges. Die Frauen der kriegführenden Männer Spartas und Athens befinden sich in dem Stück im Aufstand gegen den Krieg. Auch hier spielt der Gegensatz von Verbindung und Krieg, von Kampf und Ehe eine strukturierende Rolle. Diesmal ist es die Verweigerung von Sexualität, die den Friedensschluß herbeiführen soll. Die Frauen nehmen den männerlosen Charakter der Amazonen an und verschanzen sich auf der Akropolis, dem Ort der jungfräulichen Stadtgöttin Athena. Insofern nimmt die Komödie Bezug auf die Struktur der Polis als exklusiver Männerverband. Ebenso wie die Amazonengemeinschaft spiegeln die sich verweigernden Frauen die Männergesellschaft, indem sie deren Charakter annehmen³⁸.

Der Dichter läßt es in seinem Stück nicht an Hinweisen auf das amazonenhafte Gebaren der aufständischen Frauen fehlen. Der Chor der Männer spottet:

„Am Ende baun sie Schiffe, segeln aus und liefern uns Seegefechte, die Verwegenen! – wie einst Artemisia. Wenn sie noch die Reitkunst treiben, streich ich unsere Ritter aus: Von Natur schon sind die Weiber reitgewohnt und sattelfest! Oh, die stürzen nie beim Reiten. Sieh die Amazonen an. Wie auf Mikons Bild sie kämpfen mit den Männern hoch zu Roß!“ (674–9, Übers. L. Seeger wie auch im folgenden).

Trotz ihres amazonenhaften Charakters verwandeln sich die Frauen nicht in Kriegerinnen, sondern bleiben der häuslichen Sphäre verhaftet. Aus ihrer dortigen Arbeit beziehen sie den Anspruch auf politische Mitsprache. Vor dem Ratsherrn der Stadt rechtfertigt Lysistrata, die Anführerin, ihr Verhalten:

„Sieh wie wir beim Spinnen verworrene Woll so nehmen und sacht auseinander / Und zurecht mit der Spindel die Fäden ziehn, den rüber, den anderen hinüber, / Und so gedenken wir auch durch Gesandte den Krieg zu entwirren, mit eurer Erlaubnis / Und zurecht zu legen die Fäden des Knäuls, den rüber, den anderen hinüber“ (568ff.).

In den Augen der Frauen ist es die Arbeit an Spindel und Webstuhl, die ihnen politische Entscheidungsqualitäten verleiht. Aus der Sicht der Männer grenzt eben diese Arbeit die Frauen aus der Sphäre der Politik aus:

„Wenn du nicht ruhig bleibst bei dem Webstuhl, / Dann setz ich zurecht dir den störrischen Kopf! Denn der Krieg ist die Sache der Männer!“ (519ff.),

muß sich Lysistrata von ihrem Ehemann sagen lassen. Die Webarbeit macht kompetent in Sachen Politik, steht der Sphäre der Politik aber diametral gegenüber. In diesem Sinne verwenden auch die Frauen das Argument der Männer. Dem Ratsherrn, der die Frauen an ihrem Vorhaben hindern will, erteilt eine streitbare Amazone den Rat:

*„Nun schürze dich auf und kremple die Woll. [. . .]
Doch der Krieg ist die Sache der Weiber“* (536ff.).

Die Verhältnisse erscheinen im Wortspiel umgekehrt. Die Frauen betreiben das Geschäft des Krieges und den Männern wird die Wollarbeit zugeordnet. So beschreiben auch Strabon und Diodor das System der Arbeitsteilung in den Amazonengemeinschaften.³⁹ In der Komödie des Aristophanes berufen sich die Frauen jedoch zugleich auf ihre Webarbeit, wenn es um die Legitimation ihrer Politikfähigkeit geht. Der Doppelcharakter der Wollarbeiten ist offensichtlich. Sie verleihen Kompetenz und schließen aus. Für Lysistrata bergen die Produkte aus dem Textilbereich die Waffen für ihren Kampf gegen den Krieg der Männer. Sie empfiehlt den aufständischen Frauen:

„Wir sitzen hübsch daheim, wir gehn im transparenten Kleid von Kos, wie nackt, / Mit glatterupftem Schoß vorbei an ihnen, die Männer werden brünstig, möchten / Gern, wir aber kommen nicht – rund abgeschlagen! – Sie machen Frieden, sag ich euch, und bald!“ (159ff.).

Häusliche und politische Sphäre erscheinen im Bild der Textilarbeit ineinander verwoben: Die Politik geht vom Haus aus. Diese Verknüpfung, die die frühe Welt der Griechen kennzeichnet, weist nicht nur auf das Fehlen einer Institutionalisierung des Politischen in der Vergangenheit der Griechen; sie beleuchtet zugleich die Integration der Frauen in das Netz politischer Beziehungen.

Als Telemachos auf der Suche nach seinem verschollenen Vater Odysseus nach Sparta kommt, überreicht ihm Helena ein selbstgefertigtes Gewand als Gastgeschenk:

„Als Gabe gebe ich dir dieses, liebes Kind! ein Andenken aus den Händen der Helena für die Zeit der vielersehten Vermählung, daß es deine Gattin trage“ (Homer, Odyssee XV 123ff.; Übers. W. Schadewaldt).

Geschenke dieser Art erneuern das Band der Gastfreundschaft, das Helenas Ehemann Menelaos und Odysseus geknüpft hatten und das beide zu Kampfgenossen vor Troia machte, von wo Odysseus noch nicht zurückgekehrt war. In der Welt der Homerischen Epen sind es unter anderem Textilien, die dazu dienen, Beziehungen zu knüpfen, Feindschaften zu überwinden, Fremde in Gastfreunde und Bundesgenossen zu verwandeln. Über die Ehe erhalten die Männer Zugang zu den wichtigen Attributen ihres politischen Daseins. Die Resultate aus Spinn- und Webarbeiten, die Waffen der Frauen in der Komödie des Aristophanes, die hier zum Teil schon außerhalb der häuslichen Sphäre hergestellt werden – sie werden aus Kos importiert – sind politische Gegenstände der Vergangenheit, Symbole ihrer vergangenen politischen Kompetenz. Hier im Bereich der Wollproduktion finden wir auch eine Weibergemeinschaft. In den Epen Homers erweisen „dienende Frauen“ (*amphípoloi*) den Frauen der kriegerischen Helden die „Ehre“ (*timé*) ihrer Mitarbeit am Webstuhl. Das Recht auf Rekrutierung ihrer Arbeitskraft verleiht Verwandtschaft, die in einigen Fällen matrilinear, d.h. über die weibliche Linie verläuft. Ob das Band, das die Frauen an den Haushalt der Helena und anderer Herrinnen des Epos fesselt, selbst auch verwandtschaftlicher oder herrschaftlicher Art ist, ist unklar. Die Weibergemeinschaft, wie sie uns in den weiblichen Arbeitskollektiven des Epos begegnet, zeigt trotz gleicher Arbeit hierarchische Züge. An ihrer Spitze steht wie bei den Amazonen (Euripides, *Hippolytos* 307) – darin unterscheidet sich die Weibergemeinschaft von der attischen Männergesellschaft – eine *wanassa*, eine Königin.⁴⁰

10. Die kriegerische Jungfrau

Was bleibt von den kriegerischen Jungfrauen? Es fiele leicht, aus den antiken Amazonen das Bild der Frau als Wilde, als Unzähmbare, als Unzivilisierte zu konstruieren, das die Männerherrschaft der Athener bedrohte.⁴¹ Der Umkehrmechanismus, mit dem der Mythos arbeitet, läßt solche Verortungen der Frauen jenseits der Kultur der Griechen zu, wenn er nicht auf konkrete Strukturen der politischen Organisation der Griechen und des Wandels, dem diese unterworfen sind, bezogen wird. Das Gegenbild, das die Amazonengesellschaften verkörpern, gewinnt seine Konturen aus der Dynamik des historischen Prozesses; diese Dynamik zu übersehen heißt, die Frauen den Vereinnahmungen als das grundsätzlich „Andere“ auszuliefern, und einer universellen Definition des Weiblichen Vorschub zu leisten. Das ewig Zeitlose der Amazonenmythen liegt nicht in der Vermittlung archetypischer Grundmuster eines weiblichen Geschlechtscharakters, den die Nähe zu Natur und Wildheit auszeichnet, sondern in der Arbeitsweise des Mythos selbst, in seiner Kraft der Vereinnahmung und Ausgrenzung. Indem die Athener die Amazonen als das darstellen, was sie selber sind, gelingt ihnen die lautlose Vereinnahmung der Tradition unter Verdrängung der sozialen Realität, die die Weibergemeinschaft der Amazonen real repräsentierte, und die ich nur bruchstückhaft zu erhellen vermag. Die Tradition, sich über antike Stoffe der Legitimität gegenwärtiger Strukturen zu vergewissern und zugleich Erinnerungen zu löschen, ist nicht abgerissen. Athena Parthenos, die amazonen-gleiche Stadtgöttin der Athener, machten auch die modernen Krieger zu einer der Ihren. Vor vielen europäischen Parlamenten steht ihr waffenstarrendes Abbild. Ich denke, diese Platzierung, der die vielfältigen, eingangs erwähnten Ausgrenzungen der Amazonengemeinschaften gegenüberstehen, sollte skeptisch machen, im Bild der Kriegerin vergangene Identität von Frauen zu suchen, wenngleich wir nicht meinen sollten, die griechischen Frauen hätten dem Krieg der Männer feindlich gegenüber gestanden und nicht auch gelegentlich unterstützend eingegriffen.⁴²

Anmerkungen

- 1 Alexander v. Humboldt, *Kritische Untersuchungen*, Berlin 1852, Bd. I, S. 272.
- 2 Belege bei: Toepffer, „Amazones“, in: *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaften*, hrsg. v. G. Wissowa, Bd. I, 2, 1894 Sp. 1765.
- 3 Vgl. Karl-Heinz Kohl, „Über einige der frühesten Darstellungen der Bewohner der Neuen Welt in der europäischen Kunst“, in: *Jahrbuch für Asthetik: Das Fremde*, Aachen 1985, S. 310. Speziell zur Deutung angeblicher Amazonen in Südamerika: Georg Friederici, *Die Amazonen Amerikas*, Leipzig 1910.
- 4 Gesta Hammaburgensis ecclesiae potificum IV 19, zitiert nach: R. Hennig, „Über die voraussichtlich völkerkundlichen Grundlagen der Amazonensagen und deren Verbreitung“, in: *Zeitschrift für Ethnologie* 72, 1940, S. 364.
- 5 Zitiert nach: Hennig, „Grundlagen“ a.a.O., S. 365.
- 6 Klaus Rainer Röhl, *Aufstand der Amazonen. Geschichte einer Legende*, Düsseldorf/Wien 1982, S. 215.
- 7 Johann Jakob Bachofen, *Das Mutterrecht. Eine Untersuchung über die Gynaiokratie der alten Welt nach ihrer religiösen und rechtlichen Natur*, 3. überarbeitete Aufl., hrsg. v. Karl Meuli, Basel 1948, Bd. I, S. 99.
- 8 Page DuBois, „On Horse/Men, Amazons, and Endogamy“, in: *Arethusa* 12, 1979, S. 265ff.
- 9 William Blake Tyrrell, *Amazons. A study in Athenian mythmaking*, Baltimore/London 1984, S. 63. Ähnlich argumentieren: Mandy Merck, „The City's Achievements. The Patriotic Amazonomachy and Ancient Athens“, in: *Tearing the Veil*, hrsg. v. Susan Lipschitz, London 1978, S. 96ff. und Jeannie Carlier-Détienne, „Les Amazones font la guerre et l'amour“, in: *L'Ethnographie* 76, 1980–81, S. 11ff. Entgegen älteren Vorstellungen, nach denen der Mythos von den kriegerischen Frauen die Erinnerung an eine reale Frauenherrschaft in der Vergangenheit der Griechen bewahrt (vgl. Anm. 7 u. 12), laufen gegenwärtige Interpretationsversuche darauf hinaus, die Bildung der Amazonengemeinschaft als Imagination zu entlarven, als eine nur gedachte Gegenwelt zur realen Männerherrschaft, die der Logik des (strukturalistisch gedeuteten) mythischen Denkens entspricht, daß jede Ordnung ihr Gegenbild zeitigt.
- 10 So z.B. Friedrich Creuzer, *Symbolik und Mythologie der alten Völker, besonders der Griechen*, Vierter Teil, Leipzig/Darmstadt 1842, Neudruck 1973, S. 573ff. der sie dem Artemiskult von Ephesos zuordnet. Die Deutung der Amazonen als „bewaffnete Priesterinnen der Artemis von Ephesos“ (vgl. Charles Picard, *Ephèse et Claros*, Paris 1922, S. 431 ff.) gehört zu den Ansätzen aus der Altertumswissenschaft, die eine relativ breite Popularisierung erfahren haben. (Vgl. Donald J. Sobol, *The Amazons of Greek Mythology*, New York 1972, S. 136ff.; Pierre Samuel, *Amazonen, Kriegerinnen und Kraftfrauen*, München 1979). Die in diesem Zusammenhang entwickelte These, daß die zu Beginn des 1. Jahrtausends erfolgte Besiedlung der kleinasiatischen Küste durch Griechen auf den Widerstand dieser streitbaren Tempelfrauen stieß (so etwa Werner Ekschmitt, *Die sieben Weltwunder*, Mainz 1984, S. 71), wird durch den archäologischen und literarischen Befund, der auf ein relativ junges Alter der gemeinsamen Geschichte von Amazonen und der ephesischen Göttin weist (5. Jh. v.Chr.), nicht gestützt. Vgl. dazu Pierre Devambez, „Les Amazones et l'Orient“, in: *Revue Archéologique* 1, 1976, S. 265ff.
- 11 Vgl. Walter Leonhard, *Hettiter und Amazonen*, Leipzig/Berlin 1911, dessen These einer Identifikation von Amazonen und Hethitern Alphons Reinach („L'origine des Amazones“, in: *Revue de l'Histoire des Religions* 67, 1913, S. 277ff.) dahingehend modifizierte, daß Amazonen die Erinnerung der Griechen an Kontakte mit Hethitern, Phrygern, Skythen u.a. repräsentieren, bis sie zum Symbol für alle feindlichen Völker vom Kaukasus bis zur Adria werden (S. 306). In diesem übertragenen Sinne, der Deutung des Amazonentums als Metapher des Barbarentums, hat die Fremdvölkerthese bis heute ihren Platz in der archäologischen Forschung behauptet. So z.B. bei Tonio Hölscher, „Die Geschlagenen und die Ausgelieferten in der Kunst des Hellenismus“, in: *Antike Kunst* 28, 1985, S. 120ff., wenn er hellenistische Amazonendarstellungen aus Pergamon kommentiert: „Die Abwehrkämpfe gegen Giganten, Amazonen, Perser und Kelten schließen sich zusammen zu einem Panorama der Rettung griechischer Lebensordnung gegen barbarische Bedrohung“ (S. 129). Vgl. auch Anm. 27 u. 30. Dagegen finden neuerliche Identifikationsversuche von Amazonen mit konkreten Völkern (vgl. G.L. Huxley, „Homer's Amazons“, in: *Parola del Passato* 15, 1960, S. 122ff., der die Amazonen mit einem Nachbarvolk der Troer identifiziert) immer weniger Anklang. Neue Nahrung erhält allein die Verbindung von Amazonen und Skythen durch die Entdeckung von Kriegerinnengräbern im alten Siedlungsgebiet der Skythen am Nordrand des Schwarzen Meeres. Zu den Funden: Renate Rolle, „Oiorpata“, in: *Beiträge zur Archäologie Nordwestdeutschlands und Mitteleuropas* 16, 1980, S. 275ff.
- 12 In diesen Zusammenhang gehören auch die von Bachofen ausgehenden Versuche, Amazonenmythen als Reflex einer ursprünglich matriarchalen Epoche in Griechenland zu deuten, deren Träger ethnisch von den Griechen unterschieden werden. Vgl. George D. Thomson, *Frühgeschichte Grie-*

- chenlands und der Ägäis. *Forschungen zur altgriechischen Gesellschaft I*, Berlin 1974; Bernice Schulz Engle, „The Amazons in Ancient Greece“, in: *Psychoanalytic Quarterly* 11, 1942, S. 512ff.
- 13 Jean-Pierre Vernant, „Der reflektierte Mythos“, in: *Mythos ohne Illusion*, Frankfurt a.M. 1984, S. 9.
- 14 Marcel Detienne, „Mythologie ohne Illusion“, in: *Mythos ohne Illusion*, Frankfurt a.M. 1984, S. 33.
- 15 Damit läßt sich zugleich eine Brücke schlagen zwischen einer historisierenden, nach einem historischen Kern suchenden Mytheninterpretation und einer stärker auf die Formanalyse abgehobenen symbolistisch-strukturalistischen Herangehensweise, wie sie die französische Mythenforschung seit Durkheim prägt und auf deren Tradition die jüngste Entschlüsselung der Amazonensagen als Imagination und verkehrte Welt der Poliswelt aufbauen (vgl. Anm. 9). Die Imagination eines weiblichen Gegenbildes bezieht sich auf die Ausgrenzung realer Vergangenheit.
- 16 Ebd., S. 40/1.
- 17 *Frühgeschichte Griechenlands a.a.O.*, S. 142.
- 18 So Christian Kopff, „The structure of the Amazonia (Aithiopia)“, in: *The Greek Renaissance of the Eighth Century B.C.: Tradition and Innovation*, hrsg. v. Robin Hägg, Stockholm 1983, S. 57ff.
- 19 So sah sie Pausanias im 1. nachchristlichen Jahrhundert noch auf der von Panaios bemalten Schranke vor dem Zeuthron in Olympia, die aus dem 5. Jh. v. Chr. stammt: „Als letztes Bild ist Penthesilea dargestellt, die ihren Geist aufgibt, und Achilleus, der sie stützt (ἀνέχων)“ (V 11,6). Zur motivgeschichtlichen Einordnung vgl. E. Bielefeld, *Amazonomachia. Beiträge zur Geschichte der Motivwanderung in der Antiken Kunst*, Halle 1951, S. 54.
- 20 Zeus „löste den jungfräulichen Gürtel“ der Tyro (λῦσε δὲ παρθενὴν ζώνην) und „vollendete die Werke der Liebe“ (ἐτέλεσσε . . . φιλοτήσια ἔργα), heißt es im 11. Gesang der Odyssee (245/6). Ähnlich wird in hellenistischen Grabepigrammen die Eheschließung umschrieben. Vgl. *Anthologia Graeca* VII 164.
- 21 Helen King, „Bound to bleed: Artemis and Greek Women“, in: *Images of Women in Antiquity*, hrsg. v. A. Cameron / A. Kuhrt, London 1983, S. 120.
- 22 Zum Begriff *parthénos* vgl. G. Klingenschmitt, „Griechisch παρθένος“, in: *Antiquitates Indogermanicae. Gedenkschrift für H. Güntert*. Hrsg. v. M. Mayerhofer u.a., Innsbruck 1974, S. 273f. und E. Specht im gleichen Band.
- 23 Der rasende Herakles 408ff. Übers. J.J.C. Donner, Leipzig/Heidelberg 1876. Das Motiv des Gürtelraubes läßt sich in der literarischen Überlieferung bis in die 2. Hälfte des 6. Jahrhunderts zurückverfolgen; die Thematisierung des Raubes auf Vasenbildern fällt zeitlich mit dem Wirken des Euripides im späten 5. Jahrhundert zusammen. Zu den Belegen vgl. John Boardman, „Herakles, Theseus and Amazons“, in: *The Eye of Greece. Studies in the Art of Athens*, hrsg. v. D. Kurtz / B. Sparkes, Cambridge 1982, S. 7f.
- 24 Zu den politischen Implikationen der Tragödie vgl. Gustav Adolf Seeck (Hrsg.), *Das griechische Drama*, Darmstadt 1979, sowie Christian Meier, „Aischylos' Eumeniden und das Aufkommen des Politischen“, in: Ders., *Die Entstehung des Politischen bei den Griechen*, Frankfurt a.M. 1980, S. 144ff.
- 25 Diese Amazonendarstellungen, die sich an den Wänden des Theseion und der Stoa Poikile, einer Halle, die ihren Namen, die „Bunte“ aufgrund ihrer Bemalung erhalten hatte, sowie am Parthenon und auf dem Schild der Athenastatue befanden, sind bis auf die Schilddarstellung – von dem Schild existieren einige römische Kopien – nicht erhalten. Unsere Kenntnisse von Amazonenkämpfen im Bild stammen aus der Vasenmalerei, wo das Motiv des Amazonenkampfes erstmals im 7. Jh. auftaucht. Die Funde sind gesammelt bei Dietrich von Bothmer, *Amazons in Greek Art*, Oxford 1957 und im *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae*, Bd. I 1/2, München 1981, S. 440ff. (Abb.) und 586ff. (Text), s.v. „Amazones“ von A. Kauffmann-Samares und P. Devambez.
- 26 Plutarch, Theseus 26–28. Vgl. auch Diodor IV 16,28 und Lykophron, Alexandra 1324ff.
- 27 So etwa Boardman, „Herakles, Theseus and Amazons“ a.a.O., der die ikonographische Gestaltung vor allem des Theseus-Mythos' aus den Ereignissen der Perserkriege ableitet und den Mythos in den Kontext der Auseinandersetzungen zwischen Orient und Okzident setzt. Ähnlich: Devambez, „Amazones et l'Orient“ a.a.O.
- 28 Zur Heiratspolitik der Tyrannen vgl. Louis Gernet, „Mariage de tyrants“, in: Ders., *Anthropologie et la Grèce antique*, hrsg. v. J.P. Vernant, Paris 1976, S. 344ff. und Jean-Pierre Vernant, „Le mariage“ in: Ders., *Mythe et société en Grèce ancienne*, Paris 1974, S. 57ff.
- 29 In der bildenden Kunst taucht das Raubmotiv nicht vor 510 v. Chr. auf und verschwindet nach 490 wieder. Diese zeitliche Begrenzung hat Boardman („Herakles, Theseus and Amazons“ a.a.O., S. 13ff.) zum Anlaß genommen, den Raub, der ein Ausgreifen der Athener nach Kleinasien, dem Herkunftsgebiet der Amazonen, andeutet, in Beziehung zur attischen Unterstützung des ionischen Aufstandes von 499–493 zu setzen, der gegen die persische Tribut Herrschaft über die ionischen Städte an der kleinasiatischen Küste gerichtet war. Dieser Maßnahme folgt, wie im Mythos der Rachefeldzug der Amazonen, eine Invasion der Perser nach Attika. Der Bezug zu den Perserkriegen, wie ihn auch die ikonographischen Verknüpfungen von Perser- und Amazonenkämpfen in der Bildkunst herstellen, ist jedoch nicht nur als einer

über das gemeinsame Barbarentum (von gr. *barbaros* = Nichtgriechen), sondern vor allem als ein über die archaische Heiratspraxis vermittelter zu begreifen. Für Miltiades, den Helden der ersten erfolgreichen Schlacht gegen die Perser in der Ebene von Marathon (490), bedeutete die persische Expansion zunächst den Verlust seiner durch Heiratsbeziehungen gewonnenen thrakischen Besitzungen auf der Chersones. Der Raub der Antiope konkretisiert sich hier als ein Zugriff auf eine auswärtige, nichtgriechische Ehefrau; die Vorteile der Ehe drohen jedoch durch andere Fremde wiederum zunichte gemacht zu werden, was Miltiades motiviert, die keineswegs kampfgestimmten Athener entgegen den Interessen der mit den Persern verbündeten Partei der Tyrannenfreunde zum Widerstand gegen die Perser zu bewegen. Politisch wird der Verlust, den Miltiades erlitten hat, durch sein Ansehen als Sieger von Marathon aufgefangen; sein Sohn Kimon orientiert sich in der Folge in seinem Heiratsverhalten nach „Innen“. (Vgl. Gerold Walser, *Hellas und Iran*, Darmstadt 1984, S. 36ff.) Nicht nur die Amazonasensage, sondern auch die griechische Diskussion um den Gegensatz von Griechen und Barbaren läßt sich in den Kontext einer zunehmenden Umorientierung im Heiratsverhalten attischer Politiker bis hin zum perikleischen Bürgerrechtsgesetz einordnen (vgl. ebd. S. 7), insofern erst die endogame Praxis der Polis die Notwendigkeit einer strikten ethnischen Abgrenzung gegenüber Fremden bedingt.

- 30 Eine solche Einordnung der Amazonenmythen in die archaische Heiratspraxis deutet sich auch bei Jean-Pierre Vernant (*Mythe et Société en Grèce ancienne*, Paris 1974, S. 24) an; häufiger jedoch werden die Komponenten Ehe und Kampf nicht auf die archaische, sondern klassische Zeit bezogen und hier als strukturelle Kategorien eines Gegensatzes von männlicher und weiblicher Sphäre, von *pólis* und *oikos*, verstanden, mittels derer eine Hierarchie in den Geschlechterbeziehungen zum Ausdruck gebracht werden soll: Durch die im Bild der Amazone simulierte Überschreitung geschlechtsspezifischer Grenzen erfährt die dominante Position der Männer eine Stabilisierung; der Sieg der Helden über die Amazone symbolisiert die Überwindung des Feindlichen in der Frau, ihre Domestizierung und Rückführung in die Sphäre des Hauses und der Ehe, die sie als Kriegerin verlassen hat. (Vgl. Tyrrell, *Amazons* a.a.O., S. 42ff. mit Literaturverweisen). – Letztendlich verweist diese Konzeption eines aus dem Zustand der Gesellschaft selbst, und nicht aus den Bewegungsabläufen des historischen Prozesses hervorgegangenen Amazonenbildes die Frau in die Rolle des grundsätzlich „Anderen“ (vgl. Anm. 41). Die räumliche Ansiedlung der Amazonen jenseits der Kultur der Griechen und ihre Ehelosigkeit, verstanden als feindliche Haltung gegenüber der mo-

nogamen Ehe, bilden dabei nur Mosaiksteine in der Formulierung eines Frauenbildes, das sich durch die Nähe zu Kulturlosigkeit und Wildheit auszeichnet. Obwohl zwar als Denken der Griechen dargestellt, drängt sich dennoch der Verdacht auf, daß dieses Konzept einer weiblichen Negation der männlichen Ordnung durch die Amazone weniger antiken Wertungen als vielmehr modernen Widersprüchen von Kultur und Natur, Rationalität und Emotionalität entspringt, die zwar nicht wie bei Bachofen die Form einer – einem zu Beginn des „rationalen Zeitalters“ entwickelten evolutionistischen Weltbild folgend – historischen Abfolge von Matriarchat und Patriarchat annehmen, aber als Gegensatz „Weiblich-Männlich“ in die Gesellschaft der Griechen hineinprojiziert werden.

- 31 Vgl. Moses I. Finley, „Marriage, Sale and Gift in the Homeric World“, in: *Revue internationale des droits de l'Antiquité* 3, 1955, S. 167ff.; Evelyn Scheid, „Il matrimonio omerico“, in: *Dialoghi di archeologia* n.s. 1, 1979, S. 73ff.
- 32 Zur Verknüpfung des Heroenkultes mit der Entstehung der Polis vgl. Claude Bérard, „Récupérer la mort du prince: héroïsation et formation de la cité“ und Anthony Snodgrass, „Les origines du culte des héros dans la Grèce antique“, in: *La mort, les morts dans les sociétés anciennes*, hrsg. v. Gherardo Gnoli / Jean-Pierre Vernant, Cambridge u.a. 1982, S. 89ff. und 107ff. Der Herakleskult ist vor allem mit dem Namen des attischen Tyrannen Peisistratos verknüpft (vgl. Boardman, „*Herakles, Theseus and Amazons*“ a.a.O. mit weiteren Literaturverweisen), unter dessen Herrschaft sich Athen zum kultischen Zentrum der Region Attika entwickelte und die an persönliche Leistung gebundene Macht sich zu abstrakten Amtsfunktionen verselbständigte. (Vgl. dazu den knappen Überblick bei: Michael Stahl, „Die Entstehung des Staates und die Macht des Tyrannen“, in: *Journal für Geschichte* 5, 1985, S. 42ff.) Den Theseuskult förderte der attische Feldherr Kimon, dessen Vater zu den Helden der Perserkriege gehörte. Nach Hölscher erlaubt der Rückgriff auf die Taten der mythischen Vorfahren den Politikern des 5. Jahrhunderts, ihre eigenen Leistungen im Gewand des Heroenkultes zu plazieren, ohne in Widerspruch zu den nunmehr demokratisch gewordenen Formen des Gemeinwesens zu treten (*Mythos und Geschichte in der Bildkunst der griechischen Klassik*. Vortrag Heidelberg 1985, unveröffentl. Manuskript).
- 33 So Tyrrell, *Amazons* a.a.O., S. 16.
- 34 Belege, ebd., S. 21.
- 35 Zur Fiktion der politischen Patrilinearität vgl. Nicole Loraux, *Les enfants d'Athènes*, Paris 1981 und Beate Wagner, „Der mythologische Diskurs über den Ort der Frauen oder: Wie Athen zu seinem Namen kam“, in: *Weiblichkeit oder Feminismus?*

- Hrsg. v. Claudia Opitz, Weingarten 1984, S. 159ff.
- 36 Vgl. Gernet, *Mariage de tyrants* a.a.O., Beate Wagner, *Zwischen Mythos und Realität: Die Frau in der frühgriechischen Gesellschaft*, Frankfurt a.M. 1982, S. 171ff.
- 37 Vgl. Robert Flacelière, *Griechenland. Leben und Kultur in klassischer Zeit*, Stuttgart 1977, S. 90ff.
- 38 Michèle Rosselini, „Lysistrata: Une mise en scène de la féminité“, in: *Aristophane et les femmes et la cité*, hrsg. v. J. Bonnamour / H. Delavault, Fontenay aux Roses 1979, S. 11ff.
- 39 Bei Diodor (II 44; III 53,2–3) verbringen die Amazonen ihre Zeit mit Kriegszügen, während die Männer sich der Wollarbeit und der Kinderaufzucht widmen. Nach Strabon (XII 5,4) übernehmen die Amazonen alle Arbeiten, die außerhalb des Hauses anfallen, wie Pflügen, Pflanzen, Weiden und Kämpfen.
- 40 Agrarische Arbeitskollektive, die in anderen Teilen der Welt Matrilinearität tragen, sind in Griechenland nur mittelbar zu erschließen. Vgl. Wagner, *Zwischen Mythos und Realität* a.a.O. und dies., „Der mythologische Diskurs über den Ort der Frauen“ a.a.O. Eine Studie zur Textilarbeit ist in Vorbereitung. B.W.
- 41 So ermittelt Tyrrell („A View of Amazons“, in: *Classical Bulletin* 57, 1980, S. 5) ein Frauenverständnis der Griechen, das von der Frau als „unknownable fearful“ ausgeht. DuBois bescheinigt den Frauen Athens eine Position zwischen Kultur und Natur: „They are vulnerable, poisonable surfaces, liable to corruption from without, yet nonetheless necessary to the perpetuation of culture“ (On Horse/Men, Amazons, and Endogamy a.a.O., S. 46). Ähnlich Merck, „The City's Achievements“ a.a.O., S. 96; Carlier-Détienne, „Les Amazones“ a.a.O., S. 29: „Ohne Zweifel haben die Erzählungen von den Amazonen die Funktion, die Ungeheuerlichkeit einer solchen Umkehrung der männliche Werte herauszustreichen: immer wieder wird der Akzent auf den unerhört grausamen, barbarischen Charakter einer solchen Gesellschaft gelegt. Als ob sie beim Erzählen dieser Geschichten ihresgleichen und ihre Gefährten warnen wollten vor dem Beginn einer Rebellion gegen die männliche Ordnung. Als ob in der Beteuerung des Gegenbildes eine sichere Garantie für den Bestand dieser Ordnung liegen würde“.
- 42 Belege bei: David Schaps, „Women of Greece in Wartime“, in: *Classical Philology* 77, 1982, S. 193ff.