

AUFGABEN, ROLLEN UND RÄUME VON MANN UND FRAU IM ARCHAISCHEN UND KLASSISCHEN GRIECHENLAND

RENATE ZOEPPFEL

1. Die Problematik der Quellen für die frühe Zeit

Der griechische Mythos gilt seit J. J. Bachofens epochemachendem Werk „Das Mutterrecht“ (1861) für viele Interessierte als eine Quelle, aus der sich die Existenz eines frühen Matriarchats in Griechenland erschließen lasse. In der Diskussion über die Möglichkeiten und Grenzen der Mytheninterpretation ist das letzte Wort sicherlich noch nicht gesprochen.¹ Ich habe mich derjenigen Ansicht angeschlossen, derzufolge der Mythos eine traditionelle und zugleich angewandte Erzählung ist, die im System der jeweiligen bestimmten Gesellschaftsformation, in der sie erzählt wird, eine Welt (Natur und Kultur) erläuternde (erklärende/deutende) und Gemeinschaft bildende Funktion hat. Mit dem Wandel der Welt (bes. der Gesellschaft) wandelt sich auch der Mythos. Er wird den veränderten Bedürfnissen angepaßt, ohne daß das ein Vorgang der bewußten Manipulation sein muß. Gerade seine Interpretierbarkeit und Adaptionsfähigkeit ist Wesensmerkmal und Funktionsvoraussetzung des Mythos. Das gilt auch noch für Zeiten der Schriftlichkeit. Die schriftliche Fixierung von Mythenversionen mag zwar den Spielraum neuer Gestaltungen einengen, verhindert aber nicht Akzentverschiebungen, Aufnahme neuer Einzelheiten in der Ausmalung oder tiefgreifende Veränderungen in der Auslegung. Akzeptiert wird die Version, die den Bedürfnissen der Hörer/Leser am ehesten entspricht, wobei Versionen dann

¹ F. Graf: *Griechische Mythologie*, München und Zürich 1985; W. Burkert: *Structure and History in Greek Mythology and Ritual* (= Sather Classical Lectures 47), Berkeley und Los Angeles 1979; ders.: *Mythisches Denken*, in: H. Poser (Hrsg.): *Philosophie und Mythos*, Berlin und New York 1979, S. 16–39, bes. S. 28 ff. Vgl. auch W. Rösler: *Polis und Tragödie* (= Konstanzer Universitätsreden 138), Konstanz 1980, S. 28.

natürlich auch aus antiquarischen Interessen erstarrt tradiert werden. Obwohl die Erzählung der Form nach äußere, geglaubte Wirklichkeiten reproduziert, vermittelt sie weitgehend innere Bilder. Der Mythos erzählt von der Vergangenheit und reflektiert dabei doch die Gegenwart. Ein Beispiel kann das Gemeinte verdeutlichen. Augustin überliefert im Zusammenhang seiner Darstellung von Entstehung, Fortgang und Ende des irdischen und des himmlischen Staates folgenden Bericht über die Gründung Athens:² „Warum die Stadt Athen genannt wurde, ein Name, der sicher von Minerva kommt, die auf griechisch Athenā heißt, begründet Varro folgendermaßen. Als dort eines Tages ein Olivenbaum erstand und an anderer Stelle Wasser entsprang, bewegten diese Wunder den König, und er sandte zum delphischen Apollo, um zu erfahren, wie sie zu deuten seien, und was er tun solle. Jener antwortete, daß die Olive Minerven bedeute und die Quelle Neptun, und daß es den Bürgern überlassen sei, nach welcher der beiden Gottheiten, deren Zeichen das seien, sie ihre Stadt benennen wollten. Nach Empfang dieses Orakels berief Kekrops sämtliche Bürger beiderlei Geschlechts zur Abstimmung. In jenen Ländern war es damals Sitte, daß auch Frauen öffentlichen Beratungen beiwohnten. Die Befragung ergab nun bei den Männern eine Mehrheit für Neptun, bei den Frauen für Minerva. Und weil bei den Frauen eine Stimme mehr war, siegte Minerva. Daraufhin hat der erzürnte Neptun das Land der Athener mit aufbrausenden Meeresfluten verheert, da ja beliebige Wasser zu verbreiten für Dämonen nicht schwierig ist. Damit sein Zorn besänftigt würde, so erzählt Varro, wurde eine dreifache Strafe von den Athenern über die Frauen verhängt: sie sollten von nun an nicht mehr stimmberechtigt sein, kein Kind sollte den Namen der Mutter erhalten, und niemand sollte sie Athenerinnen nennen. So erhielt diese Stadt, die Mutter oder Nährerin der freien Wissenschaften und so vieler und so großer Philosophen, wie Griechenland nichts Glänzenderes, nichts Berühmteres je besessen hat: so erhielt Athen zum Spott der Dämonen aus dem Streit zweier von ihnen, einem männlichen und einem weiblichen, und aus dem Sieg des weiblichen durch Weiber den Namen. Und vom Besiegten beleidigt, ist sie, die Stadt Athen, gezwungen worden, den Sieg selbst an der Besiegerin zu strafen, weil die Wasser Neptuns mehr zu

² Augustin: Der Gottesstaat 18, 9, übers. v. C. J. Perl.

fürchten waren als Minervas Waffen. Denn in den Frauen, die so bestraft wurden, ist auch Minerva, die gesiegt hatte, besiegt worden. Mitnichten stellte sie sich auf die Seite ihrer Wählerinnen, sondern die hatten von nun an ihr Wahlrecht verloren, ihren Kindern wurde der Muttername entzogen, sie durften sich nicht einmal mehr Athenerinnen nennen, noch durften sie des Namens jener Göttin gewürdigt werden, die sie durch ihre Abstimmung zur Siegerin über den männlichen Gott gemacht hatten. Was und wie vielerlei ließe sich darüber noch sagen, wenn nicht das Gespräch zu anderem eilen müßte.“

Kekrops ist der erste mythische König von Athen, über den verschiedene Sagenversionen umfließen.³ Wie andere Gründerkönige auch – z. B. Romulus und Numa bei den Römern – war Kekrops Kulturschöpfer, dem besonders auch die Einführung der monogamen Ehe zugeschrieben wurde. Über den Streit zwischen Athena und Poseidon um die Schutzherrschaft über Athen wurde auf verschiedene Weise berichtet, wobei insbesondere als Schiedsrichter die athenischen Könige Kekrops und Kranaos oder Erysichthon oder die zwölf olympischen Götter genannt wurden.⁴ Nach einer anderen Überlieferung erhielten die Athener unter dem erdegeborenen König Erechtheus ihren Namen.⁵ Macht man sich bewußt, daß sich historische Kunde über die sog. „Dunklen Jahrhunderte“ zwischen der mykenischen und der archaischen Zeit so gut wie nicht erhalten hat – Homer hat keine Ahnung von der mykenischen Gesellschaftsordnung, wie sie sich aus den Linear-B-Tafeln rekonstruieren läßt –, so fehlt jede Grundlage für die Annahme, die Geschichte von den abstimmenden Frauen könne historisch sein. Dagegen läßt sie sich sehr gut mit südamerikanischen Erzählungen vergleichen, die einen Übergang der Vorherrschaft von den Frauen auf die Männer zum Inhalt haben.⁶ Die Berechtigung des herrschenden Patriarchats wird daraus abgeleitet, daß die Frauen Fehler begangen oder in der Ausübung der Herrschaft überhaupt versagt haben, so daß daraufhin die Männer an ihre Stelle

³ R. v. Ranke-Graves: Griechische Mythologie, Reinbek b. Hamburg 1960, unter dem Stichwort Kekrops.

⁴ Apollodor: Bibliothek 3, 14; Hyginus: Fabeln 164.

⁵ Herodot: Historien 8, 44.

⁶ Joan Bamberger: The Myth of Matriarchy: Why Men Rule in Primitive Society, in: M. Z. Rosaldo und L. Lamphere (Hrsg.): Woman, Culture and Society, Stanford, Cal. 1974, S. 263–280.

traten, ja treten mußten. Der Mythos erklärt die Ordnung der Welt und legitimiert die Zustände der Gegenwart.

Augustin verfolgt seine eigenen Ziele bei der Tradierung der Erzählung, das wird aus seinen abschließenden Überlegungen deutlich. Varro, dem Augustin folgt, war ein berühmter römischer Antiquar und Dichter und lebte im 1. Jh. v. Chr. Von seinen etwa 74 Schriften sind nur ganz wenige erhalten, so daß wir weder das von Augustin überlieferte Fragment einordnen noch sagen können, aus welcher Quelle Varro die Geschichte, die früher nicht nachweisbar ist, übernommen hat. Die Nachricht, Kekrops habe die Ehe eingeführt, läßt sich bis ins Ende des 4. Jhs. v. Chr. zurückverfolgen,⁷ aber eine Verknüpfung dieser Kulturtat mit einem Ausschluß der Frauen von Abstimmungen ist auch in der Phantasie nicht notwendig. Damit wird es vollends unmöglich, diesen Mythos historisch auszuwerten, denn wir sind nicht einmal in der Lage, seine Fixierung zu datieren und ihn damit auf die reale Gesellschaft zu beziehen, für die er eine Funktion der Gegenwartserklärung hatte. Die Erzählung signalisiert, daß der Ausschluß der Frauen von der Meinungsbildung in der Polis und die patrilineare Abstammungsordnung für die Zeitgenossen dieser Version erklärungsbedürftig waren. Den Erzählern war es nicht selbstverständlich, daß Frauen keine Bürgerrechte hatten. Für unsere Fragestellung wäre es sehr aufschlußreich zu wissen, in welcher historischen Situation sich die Notwendigkeit ergab, darüber nachzudenken. Denn es ist z. B. doch kein Zufall, daß der „Mythos vom Matriarchat“ seit gut hundert Jahren eine immer größere Rolle spielt.⁸ Bachofen verwies Matriarchate auf niedrige kulturelle Entwicklungsstufen und versuchte damit für sich und andere offenbar eine Gefahr zu bannen, die von der seit Ende des 18. Jahrhunderts sich regenden Frauenbewegung her zu drohen schien; moderne Feministinnen brauchen anscheinend den Glauben an die einstige Historizität von Matriarchaten für ihr Selbstbewußtsein (als ob die Vergangenheit

⁷ Athenaios: *Deipnosophisten* 13, 555 d aus dem Aristoteles-Schüler Klearchos von Soloi „Über Sprichworte“.

⁸ U. Wesel: *Der Mythos vom Matriarchat. Über Bachofens Mutterrecht und die Stellung von Frauen in frühen Gesellschaften vor der Entstehung staatlicher Herrschaft*, Frankfurt a. M 1980. S. Pembroke: *Women in Charge: The Function of Alternatives in Early Greek Tradition and the Ancient Idea of Matriarchy*, in: *Journ. of the Warburg and Courtauld Institutes* 30 (1967) S. 1–35.

jemals Zukünftiges legitimieren könnte).⁹ Die Kenntnis der Spannungen und Probleme der Gegenwart erlaubt eine Erklärung der Aktualität des Mythos. Der umgekehrte Weg, also vom Mythos her „Gegenwart“ zu erklären (geschweige denn zu „rekonstruieren“), ist nur gangbar, wenn die zu interpretierende Mythenversion in einer datierbaren Quelle vorliegt.

Der griechische Mythos ist im allgemeinen nicht datierbar. Ich halte es deshalb für unvertretbar, ihn für die historische Rekonstruktion, auch im weitesten Sinne, heranzuziehen. Nur wo er in eindeutig zuweisbaren Fassungen vorliegt, kann er als Quelle dienen, und zwar als Quelle für die Zeit der Abfassung. Die meisten griechischen Dichtungen stellen derartige Fassungen dar. Hier werden insbesondere die homerischen Epen und die Werke Hesiods für die Archaik und die attischen Tragödien für das Athen des 5. Jhs. v. Chr. interessieren.

Die Interpretationsprobleme werden dadurch allerdings nicht geringer. Der Streit über die historische Auswertbarkeit der homerischen Epen, der „Ilias“ und der „Odyssee“, wird im Einzelfall, aber kaum grundsätzlich, mit ziemlicher Leidenschaft geführt, nicht nur weil die gesamte sog. „homerische Frage“ involviert ist,¹⁰ sondern außerdem, weil die Erkenntnis der historischen Bedingtheit, der Umweltverflochtenheit auch des größten Kunstwerks immer noch auf heftigen Widerstand stößt.¹¹ Vielleicht kann hier ein Vergleich helfen: Genauso wie bis zur Entwicklung des historischen Bewußtseins im 19. Jh. auch die größten Maler die biblischen Geschichten in aller Unbefangenheit im „Kostüm“ ihrer jeweiligen Gegenwart darstellten, so nehmen die epischen Dichter das Kolorit für ihre Bearbeitung des mythischen Stoffes, für ihre „Ausmalung“ aus ihrer eigenen Umwelt. Und dies um so mehr, als die Sänger ihre Dichtungen bei den Gastmählern der adligen Herren vortrugen. Die Sänger waren in ihrer Existenz von der Zustimmung ihrer Zuhörer abhängig, so daß notwendig das Vorgetragene überwiegend mit den Vorstellungen der Adligen übereinstimmen mußte. Und da der „Ruhm der Männer“,

⁹ Als extremes Beispiel moderner Mythenproduktion H. Göttner-Abendroth: *Die Göttin und ihr Heros*, München 1980.

¹⁰ J. Latacz: *Homer (= Artemis Einführungen 20)*, München und Zürich 1985.

¹¹ M. I. Finley: *The World of Odysseus Revisited*, in: *Proceedings of the Classical Association in the University of Newcastle Upon Tyne 71 (1974)* S. 13–31, eine Verteidigung seiner Position bei der historischen Auswertung der homerischen Epen.

die Preisung des großen Helden, den Inhalt der Epen bildete, spiegeln sie das „erhöhte“ Selbstbild des Adels vor der wiedererkennbaren Kulisse der vertrauten Umwelt. Nicht die Geschehnisse des *plots* sind historisch, aber die Art und Weise, wie die dargestellten Personen miteinander umgehen, wie sie sich verhalten, was sie im „Alltag“ tun und wie sie denken. Der Heros der Dichtung ist die Erhöhung des adligen Zuhörers, und die Götterwelt im Epos stellt noch einmal eine Erhöhung der Heroenwelt dar. Im Detail der Ausmalung muß sich Realität spiegeln, sonst erkennt der Zuhörer sich nicht wieder und die Erzählung erfüllt nicht ihre Funktion, Welt zu erläutern und Gemeinschaft zu bilden.¹²

2. *Die Situation in der archaischen Zeit*

Betrachten wir also zunächst die Verhältnisse in der Archaik. Damit ist die Zeit vom 8. bis zum 6. Jh. gemeint. Es scheint, daß die Kultur des Adels über ganz Griechenland hin sehr einheitlich gewesen ist: man war durch Gastfreundschaften miteinander verbunden, traf sich an den großen Festen, z. B. in Olympia, und die Sänger reisten im Land umher und verstärkten durch die Epen die Homogenität der Lebenswelt, die andererseits bereits die Voraussetzung ihrer Lebensweise war.¹³ Ab dem Ende der archaischen Zeit wurden in Athen Homer-Rezitationen in den städtischen Kult integriert, und über die ganze Antike hin blieb Homer dann der prominenteste griechische Schulautor, der eine kaum zu überschätzende Wirkung hatte. „Einen schönen Spiegel des menschlichen Lebens“ nannte der Redner Alkidamas noch in der ersten Hälfte des 4. Jh. v. Chr. die „Odyssee“.¹⁴

¹² Von der Seite der Klassischen Philologie her erhält der Althistoriker in diesen Fragen nicht viel Unterstützung. Ich bin froh, mich auf ein Gespräch mit H. Patzer, Frankfurt a. M., berufen zu dürfen, der an einer Art „Grammatik“ der epischen Dichtung arbeitet und mich in meiner Sicht voll unterstützte. Siehe auch Wickert-Micknat 1982, Vorbemerkung zur Methode, S. 2–5.

¹³ Für eine knappe Skizze der gesellschaftlichen, wirtschaftlichen und vor-politischen Verhältnisse in der Archaik s. R. Zoepffel, in: *Geschlechtsreife und Legitimation zur Zeugung*, hrsg. v. E. W. Müller, Freiburg/München 1985, S. 321–323.

¹⁴ Aristoteles: *Rhetorik* 3, 3, 1406 b 12 f.; H. Strasburger: *Zum antiken Gesellschaftsideal*, Heidelberg 1976, S. 16. Dort auch die Aussage des Autors der Schrift „Vom

Bereits im homerischen Epos findet sich die grundsätzliche Aufteilung der Lebensräume zwischen Frau und Mann, die für die gesamte Antike verbindlich bleiben wird: das Drinnen, das Haus als der Raum der Frau, das Draußen, die Landwirtschaft und die öffentliche Kooperation innerhalb der Gemeinschaft in Frieden und Krieg, als der Lebensraum des Mannes.¹⁵ Der feststehende Vers dafür lautet: „Doch du geh ins Haus und besorge deine eigenen Werke, / Webstuhl und Spindel, und befiehl den Dienerinnen, / An ihr Werk zu gehen. Der Krieg ist Sache der Männer.“¹⁶ Die der Situation angepaßte Variation in der Odyssee lautet wortgleich bis auf den Schluß: „Das Wort ist Sache der Männer“ (Odyssee 1, 356 ff.) bzw. „Der Bogen ist Sache der Männer“ (Od. 21, 350 ff.). Und auch die Reaktion ist stereotyp: „Da verwunderte sie (Penelope) sich und schritt zurück ins Haus, denn sie nahm sich die verständige Rede des Sohnes zu Herzen.“ Bei dem Athener Xenophon wird der gleiche Sachverhalt im 4. Jh. v. Chr. dann so dargelegt.¹⁷ (16) „Und was siehst du, sagte meine Frau, was ich tun könnte, um das Hauswesen zu vermehren? – Beim Zeus, entgegnete ich, wozu die Götter dich aufgrund deiner Natur befähigten und was auch die Sitte zuläßt, dies versuche so gut wie möglich zu tun! – (17) Was aber ist denn das?, fragte sie zurück. – Nach meiner Auffassung jedenfalls, sagte ich, nicht das Geringste, es sei denn, daß auch im Bienenstock die Königin den geringsten Arbeiten vorsteht. (18) Mir scheinen nämlich, Frau, ... die Götter dieses Paar, das ‚Mann und Frau‘ genannt wird, mit besonderer Umsicht zusammengefügt zu haben, damit es im Hinblick auf die eheliche Partnerschaft so nutzbringend wie möglich sei. (19) Zunächst einmal ist dieses Paar nämlich dazu bestimmt, miteinander Kinder zu zeugen, um die Arten der Lebewesen nicht aussterben zu lassen, sodann wird infolge dieser Verbindung – zumindest für die Menschen – die Möglichkeit geboten, Pfleger für das eigene Alter zu haben; ferner leben die Menschen nicht wie die Tiere unter freiem Himmel, sondern sie benötigen

Erhabenem“ zitiert: „Sie (Homers Lebensschilderungen aus dem Haus des Odysseus) muten an wie eine Komödie, die vom Alltag handelt.“ (Ps.-Longin 9, 15).

¹⁵ Vgl. W. Burkert / S. 161 ff.

¹⁶ Ilias 6, 490 ff. Alle Homer-Übersetzungen stammen von W. Schadewaldt.

¹⁷ Xenophon: Oikonomikos 7, 16–26, übers. v. K. Meyer, Marburg 1975. Der ideale Hausherr berichtet seinem Dialogpartner Sokrates, wie er seine blutjunge, knapp fünfzehnjährige Ehefrau in ihre Aufgaben als Hausfrau einführte.

offensichtlich Behausungen. (20) Wenn nun aber die Menschen etwas haben wollen, das sie unter Dach und Fach bringen können, benötigen sie die Arbeitskraft, die (ihnen) die Feldarbeit verrichtet; denn die Aufbereitung des Ackers, das Säen, das Pflanzen, auch das Weiden sind Beschäftigungen im Freien. Aus ihnen aber gewinnen wir den Lebensunterhalt. (21) Wenn das nun unter Dach ist, dann ist wiederum jemand erforderlich, der es verwahrt und der solche Arbeiten verrichtet, die innerhalb des Hauses anfallen. Auf das Haus angewiesen ist aber zunächst die Versorgung der neugeborenen Kinder, sodann die Zubereitung der Speisen aus den Früchten des Feldes, ebenso die Herstellung der Kleidung aus Wolle. (22) Da nun aber diese beiden Tätigkeiten, diejenigen innerhalb und diejenigen außerhalb des Hauses, sowohl der Ausführung als auch der Beaufsichtigung bedürfen, hat Gott, ... von vornherein die Natur danach ausgestattet, und zwar, wie mir scheint, die der Frau für die Arbeiten und Besorgungen im Hause, die des Mannes dagegen für das, was draußen getan werden muß. (23) Denn Kälte und Hitze, ebenso lange Märsche und Feldzüge besser ertragen zu können, dazu richtete er Körper und Seele des Mannes ein; deshalb übertrug er ihm die Angelegenheiten draußen. Der Frau gab Gott dazu einen weniger geeigneten Körper, und folglich ... ordnete er nach meiner Ansicht ihr die Aufgaben im Hause zu. (24) In dem Bewußtsein aber, der Frau das Aufziehen der neugeborenen Kinder in ihrer Natur zugewiesen zu haben, hat er ihr auch mehr Liebe zu den Säuglingen zugeteilt als dem Mann. (25) Da Gott aber auch die Überwachung der eingebrachten Vorräte der Frau zugeordnet hatte – und weil er erkannte, daß im Hinblick auf dies Überwachen eine furchtsame Seele gar nicht schlecht sei, gab er der Frau auch von der ängstlichen Sorge einen größeren Anteil als dem Mann. In dem Wissen um die Notwendigkeit, daß derjenige, der die Arbeiten draußen verrichtet, schützend eingreifen muß, wenn jemand ein Unrecht begeht, teilte er diesem wiederum einen größeren Teil an Mut zu. (26) Da aber beide geben und empfangen müssen, stattete er beide zu gleichen Teilen mit Gedächtnis und Sorgfalt aus; daher dürfte es nicht möglich sein zu unterscheiden, welches Geschlecht, das weibliche oder das männliche, darin im Vorteil ist.“

Diese Textstelle faßt die gesamte griechische Theorie der geschlechtsspezifischen Arbeitsteilung zusammen. Von dieser grundsätzlichen Auffassung von der Ordnung der Geschlechterrollen gibt

es im Grunde nur eine radikale Abweichung: die Platons in seiner Darstellung des Idealstaates, aber auch die war wohl eher theoretisch gemeint.¹⁸ Was sich im Rahmen der griechischen Geschichte offenbar verändert, ist das Gewichtsverhältnis zwischen den beiden Bestandteilen der Verbindung. Xenophon stellt es in idealer Weise ausgewogen dar, aber das war nicht immer so, und es fragt sich, ob es überhaupt jemals der Realität entsprochen hat. Dieser Frage soll weiter nachgegangen werden.

Kehren wir zur Archaik und zur epischen Dichtung zurück, so gibt schon der sprachliche Befund Aufschlüsse. Zunächst haben die Griechen mit dem Wort *anthropos* eine Bezeichnung für die Gattung menschlicher Lebewesen allgemein entwickelt, die nicht von dem üblichen Wort für „Mann“ (*aner*) abgeleitet ist oder mit ihm zusammenfällt wie in vielen anderen Sprachen (*uomini, hombres, men* etc.). Die Etymologie des Wortes ist leider, schon seit der Antike, unklar. Es ist auf hethitisch *antubsas* = Mensch verwiesen worden, was auf ein sehr hohes Alter deuten würde. Die Fachleute halten das griechische Wort *anthropos* für jünger als das Wort *aner* = Mann, auch weil bei Homer vereinzelt, bei Hesiod öfters der Plural *andres* = Männer im Sinn von „die Menschen“ vorkommt.¹⁹ *Anthropos* ist synonym mit *brotos* und *thnetos*, also mit „sterblich“. Nie wird in früher Zeit mit *anthropos* speziell eine Frau/Frauen (*gyne*) bezeichnet,²⁰ gelegentlich sind aber mit *anthropoi* ausschließlich Männer gemeint: Immer dort, wo sich das Wort auf Krieger bezieht, aber z. B. auch in dem Vers der Ilias (9, 340): „Lieben allein denn ihre Gattinnen von den sterblichen Menschen die Atreus-Söhne?“ M. Vock versucht diesen Gebrauch psychologisch zu erklären: das maskuline Genus von *anthropos* lenke das Denken unwillkürlich zuerst auf den Mann, der außerdem durch uralte Gewöhnung als der Repräsentant der Gattung

¹⁸ Vgl. ↗ S. 489. Auch die berühmten Frauenkomödien des Aristophanes gehören eher in den Bereich der „verkehrten Welt“ als einer denkmöglichen Realität.

¹⁹ Matthäa Vock: Bedeutung und Verwendung von ANHP und ANΘΡΩΠΟΣ und der stammverwandten Derivata und Komposita in der älteren griechischen Literatur (bis nach 350 v. Chr.), (Diss. phil.) Fribourg 1928, S. 26 ff.; 96; J. Latacz: ἄνθρωπος, in: Lexikon des frühgriechischen Epos, hrsg. v. B. Snell, Bd. I = A, 1955.

²⁰ Erst bei Herodot 1, 60 taucht ἡ ἄνθρωπος als die Weibsperson auf. M. Vock (wie Anm. 19) S. 85 f. Das Wort erfährt im Lauf der Zeit offenbar eine Bedeutungsver schlechterung und bezeichnet später in erster Linie die unteren Schichten.

an sich erscheine.²¹ Daß das Wort aber die Menschen beiderlei Geschlechts umfaßt, zeigen expliziert z. B. folgende Iliasverse: „... und will dazu den großen Eid schwören, / Daß ich nie ihr Lager bestiegen und mich mit ihr vereinigt, / Wie das unter Menschen der Brauch ist, Männern wie Frauen.“ (9, 132 ff.)

„Und da nun flehte den Meleagros die gutgegürtete Gattin / Jammernd an und zählte ihm her alle Kümernisse, / So viele den Menschen werden, deren Stadt erobert wird: / Die Männer töten sie, die Stadt vertilgt das Feuer, / Die Kinder führen andere hinweg und die tiefgegürteten Frauen.“ (9, 590 ff.) In diesem Wortgebrauch drückt sich zumindest in der Abstraktion eine Gleichwertigkeit der Geschlechter aus.

Das Wort *aner*²² bezeichnet im Epos den männlichen Menschen im Gegensatz zum weiblichen (*gyne*). Wenn *gyne* nicht explizit ausgedrückt ist, bedeutet *aner* den mannhaften männlichen Menschen, wobei der Akzent auf spezifisch männliche Eigenschaften des Mannes gelegt wird, die aus seinem Geschlecht resultierend gedacht sind und der Frau fehlen. In Kampfermunterungen z. B. werden die Krieger aufgefordert, Männer zu sein, d. h. die charakteristischen männlichen Eigenschaften zu beweisen: Mut, Kampfkraft, Stärke: Il. 6, 112: Seid Männer, Freunde, und gedenkt der ungestümen Kampfkraft (= 8, 174). Il. 15, 561: Freunde, seid Männer und legt euch Scham in den Mut (= 15, 661).

Den Gegensatz dazu bildet vor allem *gyne*, die Frau (teilweise auch das Kind), die Schwäche und Feigheit symbolisiert: Il. 2, 235: O ihr Weichlinge, übles Schandvolk, Achaierinnen, nicht mehr Achaier. Il. 8, 163: Jetzt aber werden sie dich verunehren, denn wie ein Weib bist du beschaffen. / Fahr hin, schwächliches Püppchen.

Im Gegensatz zum Kind (*pais*) bezeichnet *aner* den erwachsenen, deshalb wehrfähigen und voll verantwortlichen männlichen Menschen.

Im Begriff *aner* ist das Sexusmoment, die männliche Zeugungskraft, allem Anschein nach fast konstituierend. Ein unmännlicher Mann ist zeugungsunfähig (Hesiod: Erga 751). Das Adjektiv *arsen* =

²¹ Vock (wie Anm. 19) S. 82 ff.

²² J. Latacz: *ἀνῆρ*, in: Lexikon des frühgriechischen Epos, hrsg. v. B. Snell, Bd. I = A, 1955.

männlich kommt nur bei Bezeichnungen vor, die als solche das natürliche Geschlecht nicht kennzeichnen, z. B. *theos* (Gott), *hippos* (Pferd), *bous* (Rind) usw., nicht beim Menschen, bei dem das männliche Geschlecht eben durch *aner* ausgedrückt wird. Ob dementsprechend der Begriff *gyne* von der Gebärfähigkeit abgeleitet ist, scheint nicht ganz klar zu sein. Den Gegensatz zu *arsen* – männlich bezeichnet *thēlys* – weiblich, ursprünglich von „säugend“ genommen.²³ *Thēlys* kann nicht nur zu *gyne* im Positiv hinzugesetzt werden, sondern erstaunlicherweise sogar im Komperativ. Die Bedeutung dieser Steigerung ist umstritten.

Il. 8, 517: „Die Herolde aber, die zeusgeliebten, sollen in der Stadt ausrichten, / Daß die halbwüchsigen Knaben und die Alten mit ergäuteten Schläfen / Sich lagern rings um die Stadt auf den gotterbauten Türmen, / Und die weiblichen Frauen (*thelyterai de gynaikes*) sollen in den Hallen eine jede / ein großes Feuer brennen.“ – Hier scheint der Akzent auf der Schwäche zu liegen, die auch bewirkt, daß Frauen im Haus bleiben.

Od. 8, 324: „Doch blieben die weiblichen Göttinnen (*thelyterai de theai*) voll Scham zu Hause eine jede.“ – Es handelt sich um die Auffindung von Aphrodite und Ares im Bett des Hephaistos. Während die Götter herbeiströmen, um sich das Schauspiel anzusehen, gebietet die Sitte, daß anständige Frauen im Hause bleiben.

Od. 23, 166: „Seltsame, über die weiblicheren Frauen hinaus haben sie, die die olympischen Häuser innehaben, dir ein unerweichliches Herz gegeben. Würde doch wirklich keine andere Frau so ausdauernden Muts von ihrem Manne wegstehen.“ – Hier kann doch wohl nur gemeint sein, daß Frauen an sich eher weichherzig sind.²⁴

Od. 15, 420: „Diese (eine Sklavin) verführten die vielgeriebenen Phoiniker. Zuerst vereinigte sich einer mit ihr, als sie zum Waschen ging, bei dem hohlen Schiff in Lager und Liebe, wie dieses ja den weiblicheren Frauen den Sinn verführt, und wenn eine auch rechtschaffen ist.“ In diesem Zusammenhang ist auf die Sinnlichkeit der

²³ *thēlys* kann auch den Tau charakterisieren (Od. 5, 467). Vielleicht liegt hier der Ursprung für die spätere Koordinierung der Frau mit dem Feuchten, Kalten in der Medizin. Vgl. ↗ S. 475 f.

²⁴ Im Demeterhymnus heißt es „es würde / Manches der fraulichen Weiber (*gynaikōn thelyteraōn*) wohl eifersüchtig, das sähe, / was sie als Lohn dir gibt für gute Erziehung des Kindes“ (167 = 222). Eifersucht oder Neid wären damit herausgestellt.

Frau angespielt, die sie leicht verführbar macht.²⁵ Die Gegenüberstellung von gesteigerter Weiblichkeit und Rechtschaffenheit (*euegros*) kommt noch an zwei weiteren Stellen vor (Od. 11, 434; 24, 200), in denen davon gesprochen wird, daß Klytaimnestra durch ihre Mordtat Schande über alle weiblicheren Frauen gebracht hat, „selbst wenn eine rechtschaffen wäre“. Auch wenn also eine Frau „gute Werke“ leistet, bewirkt offenbar die gesteigerte Weiblichkeit, die über die Fähigkeit, Kinder zu stillen, hinausgeht, eingewurzelte charakteristische Eigenschaften. Von „weiblicheren“ Frauen ist demnach dann die Rede, wenn es nicht nur um die Sexualkomponente geht, um das Säugen, sondern um Charaktereigenschaften. Vielleicht könnte man den Komparativ mit „weibisch“, im Gegensatz zu „weiblich“ im Geschlechtssinn, übersetzen, zumal das auch die pejorative Tendenz ausdrücken würde. Allerdings sind die Assoziationen von „weibisch“ nicht identisch mit denen von *thelytera*. Die „weiblichere“ Frau wäre die typisch weibliche Frau, weibisch und fraulich in einem.²⁶ Daß der Wortgebrauch auch verblassen und in der Formelsprache des Epos zum Stereotyp herabsinken kann, ist einleuchtend.²⁷ Aber noch in der späten Kaiserzeit findet sich eine Stelle, in der von einer Nebenfrau gesagt wird, sie sei „weiblichst“ (*thelytate*) gewesen, und ihr Liebhaber habe ihr deshalb alle Zügel gelassen und sich als schlechter Haushaltungsvorstand bewiesen.²⁸

Das typische Mann-Sein wird nach dieser Vorstellung offenbar einzig und allein aus der Zeugungskraft hergeleitet, die Aktivität beinhaltet und damit eben Kampfkraft, Mut, Härte. Das Spektrum der für die Schöpfer dieser Sprache typisch weiblichen Eigenschaften dagegen ließ sich für sie nicht eindeutig aus der weiblichen Geschlechtsleistung, dem Stillen, erklären, und so erhielt der Komparativ diesen spezifischen Sinn. Es sieht so aus, als wäre mehr über das Wesen der Frauen nachgedacht worden, während das Mann-Sein unproblematisch zu sein schien.

²⁵ Zur Sinnlichkeit der Frau bei Hesiod vgl. ↗ S. 467.

²⁶ Vgl. H. W. Nordheider: γυνή, in: Lexikon des frühgriechischen Epos, hrsg. v. B. Snell, Bd. 2, 1982: *thelyteros* drückt den Gegensatz zu ‚Mann‘ aus. Vgl. Wickert-Micknat 1982, S. 5 ff.

²⁷ So erkläre ich den Gebrauch Od. 11, 386. In der Anrede des Demeterhymnus 119 kann auch auf das vorher bewiesene Mitleid angespielt sein.

²⁸ Philostrat: *Vitae Sophistorum* 2, 21, 2 (604). W. C. Wright übersetzt in der Loeb-Ausgabe: „... as she had all the feminine vices“.

Bei Hesiod findet das seinen Niederschlag in dem Mythos von Pandora, die von Zeus als die Urmutter des Geschlechts der „weiblicheren“ Frauen²⁹ zu den Menschen geschickt wurde, um diese für den Raub des Feuers durch Prometheus zu strafen.³⁰ Frauen gab es offenbar schon früher, aber über sie sagt Hesiod nichts weiter aus. Erst Pandora, das „Übel, das allen / Freude bereitet im Herz, wenn ihr eigenes Weh sie umarmen“, wird von den Göttern mit den verschiedenen, teils so verderblichen Eigenschaften ausgestattet: zunächst erhält sie eine „lockende Schönheit“, wird sie „im Antlitz den todfreien Göttinnen ähnlich“,³¹ Athene verleiht die Webekunst, Aphrodite Liebreiz „und auch quälendes Sehnen und gliederverzehrendes Herzweh“ (Erga 66), Hermes „scharwenzelnden Sinn und verschlagene Artung“ (Erga 67) und „Täuschung und schmeichelnder Worte Gewalt und verschlagene Artung“ (Erga 78). Pandora heißt sie, weil „all die Bewohner des Himmels / Ihr ihre Gabe gegeben, zum Leid den geschäftigen Männern“ (Erga 81 f.). Und diese Gaben sind es, die die gesteigerte Weiblichkeit ausmachen.

Hesiods dezidierte Frauenfeindlichkeit muß später ausführlicher besprochen werden.³² Vorher soll noch das Bild vertieft werden, das sich aus den homerischen Gesängen ergibt und das daher ein Spiegel der adeligen Vorstellungswelt ist. Die Formelsprache des Epos arbeitet weitgehend mit Epitheta, mit beschreibenden Adjektiven, die zum Teil ganz stereotyp den Gegenständen der Erzählung beigefügt werden, um den Vers leichter zu füllen. Gerade diese stereotype Verwendung ist die Gewähr dafür, daß in den Epitheta das jeweils Typische bekräftigt wird.³³ Es lohnt sich also zu untersuchen, mit welchen Adjektiven Männer und Frauen in den Epen immer wieder belegt werden. Adjektive, die nur für eine einzige bestimmte Person ver-

²⁹ Theogonie 590.

³⁰ Erga 42–105. Theogonie 535–612. Die beiden Versionen stimmen nicht genau überein, aber das bedeutet nicht, daß es sich deshalb um verschiedene Racheakte des Zeus handelt: J. U. Schmidt: Die Einheit des Prometheus-Mythos in der ‚Theogonie‘ des Hesiod, in: Hermes 116 (1988) S. 129–156.

³¹ Erga 57 f., übers. von W. Marg. Vgl. Il. 3, 158, wo Helenas Schönheit mit demselben Vergleich beschrieben wird: auch sie eine Ursache großer Leiden für die Menschen.

³² Vgl. ↗ S. 466 ff.

³³ J. Untermann: Beobachtungen zum attributiven Adjektiv bei Homer, in: Athlon. Satura Grammatica in honorem F. Rodriguez Adrados, Bd. I, hrsg. v. A. Bernabé, L. A. de Cuenca, E. Gangutia und J. López Facal, Madrid 1984, S. 471–481.

wendet werden (z. B. der „große Rufer“ Menelaos), scheiden dabei natürlich aus.

In der Ilias, die ja einen Ausschnitt aus dem Kampf um Troja behandelt, stehen bei den Männern verständlicherweise Adjektive aus der Welt des Krieges an erster Stelle. Teils geht es dabei um kriegerische Fähigkeiten allgemein (kühner Krieger, erfahren im Kampf, im Krieg standhaft, männermordend, streitbar, tapfer usw.), teils um die Art der Bewaffnung (Lanzenkämpfer; mit der ehernen oder langschattenden Lanze, erzgepanzert, gutgeschient, speerberühmt; eine ganze Gruppe von Adjektiven bezieht sich auf Pferde: pferdebändig, pferdegerüstet, kühner Zügelhalter usw.). Das Repertoire in diesem Zusammenhang ist schier unerschöpflich. An zweiter Stelle stehen allgemeine männliche Tugenden, die sich im Krieg wie im Frieden bewähren können: starkmutig, kühn, ausdauernd, großherzig usw. Dazu kommen: überragend, prangend, hervorragend, untadelig, berühmt u. ä. Auch das Aussehen spielt eine Rolle: an Aussehen Bester, groß, an Aussehen stattlich, am Haupte langgehaart. Eine Gruppe von Epitheta hebt die Redegewandtheit (süßredend, wortwerfend) hervor, stärker noch wird die Fähigkeit betont, Rat zu erteilen: tüchtiger Ratgeber; der verständige Gedanken wußte, ratsinnend, vielklug. Schließlich wird noch der Reichtum hervorgehoben: gutbegütert, reich wie auch tüchtig, reich an Lebensgut, Feldern, Herden usw., bedacht auf Reichtum. Die negativen Epitheta verstärken den Wert der positiven, indem sie einfach deren Verneinung sind: unkriegerisch und kraftlos, von Aussehen häßlich, in Worten maßlos, nichtiger Schwätzer.

Gegenüber der ungeheuren Variationsbreite der Adjektive zur Charakterisierung von Männern (über 160 verschiedene Möglichkeiten) nimmt sich recht bescheiden aus, was dem Dichter zu Frauen eingefallen ist: gerade vierzig Epitheta kommen hier vor. An erster Stelle steht das Aussehen: schönhaarig, weißarmig, flink-, helläugig, mit den schönen Fesseln, lieblich, schöngegürtet, schöngekleidet. Die Schilderung der Schönheit ist dabei stets sehr dezent. Die Betonung der schönen Bekleidung führt möglicherweise bereits zu den moralischen Eigenschaften und Fähigkeiten über, denn die Herstellung von Textilien gehört zu den Aufgaben der Frau ebenso wie ihre Pflege.³⁴

³⁴ Od. 6, 29f.: Der Ruhm einer Frau geht von schönen, gut gewaschenen Kleidern aus.

„Untadelige Werke zu wissen“ bezieht sich eben auf diese manuellen Fertigkeiten, während „umsichtig“ schon eher rationale Fähigkeiten im Blick hat. Der Ruhm ist auch bei Frauen wichtig, und „teuer umworben“ zu sein beweist gute Eigenschaften in jeder Beziehung, wozu wohl auch die Herkunft aus einem vornehmen Hause gehört. Negative Eigenschaften werden in erster Linie im Zusammenhang mit Göttinnen erwähnt: verderblich, unheilstiftend, sinnberauscht (vor allem Athena), wortverwegen (Hera). Der Ehrentitel „Herrin“ (*potnia*), als Adjektiv „hehr“, „verehrungswürdig“ kommt unter den Göttinnen vor allem Hera zu, bei den Menschen, wenn ich nichts übersehen habe, nur der Mutter.

Im überwiegend friedlichen „Alltag“ der Odyssee treten die kriegerischen Eigenschaften des Mannes naturgemäß zurück, und die Frauen erlangen stärkere Beachtung: den rund 75 Variationen an Epitheta für Männer stehen rund 55 für Frauen gegenüber. An erster Stelle bei der Charakterisierung von Männern steht *dios*, was soviel wie göttlich, himmlisch, adelig/edel bedeutet. Dazu treten gottgleich und gottähnlich. Es folgen „vielklug“ (vor allem Odysseus) und „verständlich“ (Telemachos in erster Linie). Untadelig, großzügig, strahlend, kluggesonnen, erlaucht, prangend sind die nächsthäufig verwendeten Epitheta, gefolgt von berühmt und geschätzt. An nächster Stelle steht die Fähigkeit zu denken, zu raten und zu reden. Die anderen für die Ilias typischen Männereigenschaften wie Kraft, Stärke, Mut treten auffällig zurück, auch Reichtum findet sich nicht mehr im Beiwort verwendet. Dagegen ist das Aussehen noch ziemlich wichtig.

Bei den Frauen steht umsichtig an erster Stelle, wobei der Hauptanteil auf die Protagonistin Penelope entfällt.³⁵ Aber es ist eben doch wohl kein Zufall, daß die Idealfiguren Odysseus, Telemachos und Penelope besonders durch ihre rationalen Fähigkeiten herausragen. In den Umkreis der Verständigkeit, Klugheit, Sorgsamkeit gehören rund zehn weitere Epitheta. Das Aussehen ist aber mindestens ebenso wichtig und wird noch differenzierter beschrieben. An erster Stelle steht die Schönheit des Haares, dann folgt „weißarmig“. Häufig ist auch der Vergleich mit der Schönheit einer Göttin. Insgesamt wird

³⁵ W.J. Verdenius: Semonides über die Frauen. Ein Kommentar zu Fr. 7, in: *Mnemosyne* 21 (1968) S. 132–158, 151 bezieht das allerdings nicht in erster Linie auf intellektuelle Klugheit, sondern auf die eheliche Treue der Penelope, m. E. nicht überzeugend.

das Aussehen ungefähr ebenso oft hervorgehoben wie rationale und manuelle Fähigkeiten. Dazu treten noch untadelig, trefflich, prangend und edel.

Im friedlichen Leben nähern sich also die erwähnenswerten Eigenschaften der Männer und Frauen offenbar einander an. Trotzdem ist es eindeutig, daß der Raum, in dem der Mann sich vor allem bewährt und seinen Ruhm erlangt, die Öffentlichkeit ist. Bei den Frauen ist die Situation schwieriger, denn aus den Epitheta allein geht nicht hervor, welchen Aufgaben die Umsichtigkeit bzw. Klugheit dient. Es ist also auf die inhaltlichen Aussagen des Epos einzugehen.

Daß der grundsätzlich der Frau zugewiesene Raum das Haus ist, wurde anfangs schon gesagt.³⁶ An vielen Stellen wird die Frau zusammen mit dem Land und dem Haus genannt, um die Heimat zu symbolisieren,³⁷ manchmal genügt es auch, nur die Frau zu benennen, um den ganzen Vorstellungskomplex zu assoziieren.³⁸ Innerhalb des Hauses, des Haushalts als umfassender Einheit (*oikos*) nimmt die Frau in den homerischen Epen eine bedeutende Stellung ein. Bezeichnend ist die Formulierung in der Odyssee (7, 65 ff.): „... auch hinterließ er eine einzige Tochter: Arete. Diese hat Athenios zu seiner Gattin gemacht und hat sie geehrt, wie keine andere geehrt wird auf der Erde, so viele Frauen heute haushalten (*oikon echousin*) unter dem Gebot der Männer (*andrasin*).“ Zwar stehen die Frauen „unter den Männern“, unter der Oberaufsicht sozusagen, aber sie „haben das Haus“. In der Idealdarstellung rückt die Frau sogar neben den Mann: Odysseus sagt zu Nausikaa (6, 181 ff.): „Und mögen dir die Götter so viel geben, wie du begehrt in deinem Herzen: Mann wie auch Haus, und mögen sie dazu die rechte Eintracht geben. Denn es ist nichts Kräftigeres und Besseres als dieses: Daß einträchtigen Sinns in den Gedanken haushalten (*oikon echēton*) Mann und Frau.“³⁹ Es ist wichtig, die Arbeitsleistung der Hausfrau im Haushalt genau festzustellen,

³⁶ Vgl. ↗ S. 449f.

³⁷ Z. B. Il. 5, 213; Od. 8, 410; 5, 204 ff.

³⁸ Il. 5, 486.

³⁹ Zum „ideological upgrading of women's position and the romanticization of the marital relationship“ bei Homer s. Marilyn B. Arthur: Early Greece: The Origins of the Western Attitude Toward Women, in: Peradotto u. Sullivan 1984, S. 7–58, hier S. 9–19. Ich kann den dort vorgetragenen Ansichten nicht überall zustimmen, aber der Aufsatz ist äußerst anregend und lesenswert.

zumal noch neuerdings wieder behauptet worden ist, „daß ihre Arbeit nicht eigentlich notwendig war“.⁴⁰ Webstuhl, Spindel und Dienerinnen werden vom Dichter genannt. Die Textilproduktion liegt im Epos ausschließlich bei den Frauen des Haushalts. Der Ruhm der Frau geht von der Herstellung und Pflege der Kleidung aus.⁴¹ Arete erkennt sofort die Kleider, die Nausikaa am Strand Odysseus gegeben hat, als solche, „die sie selbst mit den dienenden Frauen gefertigt hatte“ (Od. 7, 233 ff.). Und Helena verfügt selbst darüber, welches der bunten (allgemusterten) Gewänder, „die sie selber gefertigt hatte“ und die in den Truhen der Vorratskammer liegen, sie Telemachos als Gastgeschenk mitgeben will (Od. 15, 104 ff.). Was die Befehlsgewalt angeht, so ist es schwer zu beurteilen, ob sie sich nur auf die Dienerinnen erstreckt, denn das griechische Wort *amphipolos* kann männliche und weibliche Bedienstete bezeichnen, und da die Tätigkeitsbereiche nicht immer eindeutig geschieden sind, ist an vielen Stellen unklar, ob Knechte oder Mägde gemeint sind. Im allgemeinen sind Frauenarbeiten: weben, spinnen, Korn mahlen, Wasser holen, putzen und bedienen, während die Männer die Außenarbeiten, vor allem im Bereich der Landwirtschaft, übernehmen, aber zum Beispiel auch Holz hacken.⁴² Es kommt aber auch vor, daß Sklaven die gesamte Bedienung übernehmen, z. B. bei einem der Gelage der Freier.⁴³ Bei Menelaos richten Helena und die Dienerinnen die Mahlzeit in den Hallen, während ein Mann aus der Nachbarschaft Feuer macht und das Fleisch brät (Od. 15, 93 ff.). Bei Kalypso, die ja ohne Hausherrn lebt, wird alles von vier Dienerinnen übernommen, auch das Mischen und Zuteilen des Weins, das sonst meistens Männersache ist (Od. 10, 348 ff.). Bei Eumaios dagegen gibt es nur einen Sklaven, der das Brot verteilt und nach dem Essen aufräumt (Od. 14, 449). Hier ist offenbar die Schicklichkeit wichtiger als eine klare geschlechtsspezifische Arbeitsteilung, zumindest bei dienenden Menschen, für die, da sie sowieso abhängig sind, die klare Einhaltung der

⁴⁰ M. I. Finley: Die Welt des Odysseus, dt. München 1979, S. 74 f., bestätigt von Schmidt (wie Anm. 30).

⁴¹ Vgl. ↗ S. 456 mit Anm. 34.

⁴² Wickert-Micknat 1982, S. 38 – 80, S. 74 f. wird die Gleichwertigkeit der Geschlechter betont.

⁴³ Od. 20, 253 ff. Vielleicht, weil die Hausfrau nicht anwesend ist.

Geschlechterrolle nicht so wesentlich ist. Nach dem Bericht des Eumaios war es Odysseus' Mutter, die ihn, als er herangewachsen war, einkleidete und auf das Land schickte, und auch danach bleibt eine engere Beziehung zur Herrin bestehen, denn „es verlangen die Knechte doch sehr danach, vor der Herrin zu reden und jegliches zu erfahren und zu essen und zu trinken und alsdann auch etwas mit sich aufs Land zu nehmen“ (Od. 15, 364 ff.). Es scheint, als ob es keine Abgrenzung der Bereiche der Befehlsgewalt gegeben habe: die Hausfrau kann ebenso Knechten wie Mägden befehlen wie der Hausherr. Nur daß Penelope den erst heranwachsenden Telemachos „nicht über die dienenden Frauen befehlen“ ließ, wird ausdrücklich gesagt (Od. 22, 421 ff.).

Viele Arbeiten werden im Haushalt von der Hausfrau selbst übernommen, insbesondere bei der Bewirtung von Gästen,⁴⁴ aber auch das Anlernen der Dienerinnen darf nicht vergessen werden (Od. 22, 421 ff.). Trotzdem ist es klar, daß die eigentliche Leistung der Hausfrau in einem reichen, großen *oikos* in erster Linie in der Verwaltung und Leitung besteht. Diese Funktion kann zwar auch von einer besonders vertrauenswürdigen Dienerin, der „Beschließerin“ (*tamie*), übernommen werden, aber doch im Grunde nur als Entlastung der Hausfrau oder da, wo diese fehlt.⁴⁵ Letztlich sind in allen Haushalten, die in der Odyssee vorgeführt werden, die Ehefrauen sozusagen die letzte „Befehlszentrale“ im Haushalt – abgesehen natürlich vom Hausherrn.

Dieser Situation entspricht völlig die Betonung der Umsicht, Verständigkeit, Klugheit bei den Eigenschaften der Frauen.⁴⁶ Penelope erläutert das dem als Bettler verkleideten Odysseus gegenüber selbst. Nachdem sie Anweisungen gegeben hat, wie der Gast versorgt werden soll, wendet sie sich an diesen selber: „Wie solltest du denn, Fremder, an mir erkennen, ob ich irgend den anderen Frauen überlegen bin an Verstand und umsichtigem Sinn, wenn du struppig, schlecht angetan, in den Hallen speist.“ (Od. 19, 309 ff.). Die gute

⁴⁴ Z. B. Od. 5, 195 ff.; 264 (Kalypso badet Odysseus, vgl. 3, 464); 3, 403.

⁴⁵ Od. 15, 24 ff.: Aber wenn du selber heimgekommen bist, vertraue all und jedes der unter den Dienerinnen an, die dir die beste zu sein scheint, bis dir die Götter eine prangende Gemahlin erscheinen lassen.

⁴⁶ Vgl. Wickert-Micknat 1982, S. 118 ff.

Hausfrau muß also die Situation erfassen und das dem Ansehen des Hauses Geziemende anordnen. Darin unterscheidet sie sich in keiner Weise von dem Hausherrn in gleicher Lage.

Das hängt sicher nicht nur mit der langen Abwesenheit des Odysseus zusammen. Auch im normalen Lebensablauf kann der Hausherr den ganzen Tag über auf dem Land, bei den Hirten und den Äckern sein, um zu inspizieren (Od. 15, 504 f.). Telemachos rechnet gar damit, daß seiner Mutter seine Abwesenheit nach elf bis zwölf Tagen noch nicht weiter aufgefallen sein könnte (Od. 2, 373 ff.). Die Hausherrin muß es also gewohnt sein, im Alltag die in einem großen *oikos* anfallenden Entscheidungen selbst zu treffen. Damit steht sie in ihrer Bedeutung für das Funktionieren des *oikos* dem Hausherrn nicht nach. Beide wirken in erster Linie durch Verwalten und Beaufsichtigen. Mit ihrer Textilproduktion könnte die Hausfrau sogar einen größeren Beitrag zum Reichtum des *oikos* liefern, aber dem steht auf der anderen Seite gegenüber, daß der Mann bei Raubzügen Beute machen kann und die Schutzfunktion ausübt.

In dieser Situation ist es verständlich, daß der Eintracht zwischen Mann und Frau große Bedeutung zukommt.⁴⁷ Gerade aus der großen Verfügungsgewalt der Hausfrau ergibt sich Konfliktstoff in der Ehe. Das Verhältnis zwischen Zeus und Hera scheint mir dafür die beste Illustration zu sein. Es kommt in diesem Zusammenhang nicht darauf an, welche mythische Bedeutung der ständige Streit zwischen Hera und Zeus hat und wie er das Geschehen bei den Menschen bestimmt, sondern nur die Art und Weise, in der der Dichter die Auseinandersetzungen schildert, ist für meine Fragestellung wichtig.⁴⁸

Im ersten Buch der Ilias wird in einer großen Götterszene (Vers 511–611) geschildert, wie es zu dem ganzen weiteren Geschehen, das Gegenstand des Epos ist, kommt. Thetis hat Zeus gebeten, ihren von

⁴⁷ Vgl. ↗ S. 458; Od. 6, 181 ff. Streit zwischen Ehepartnern ist ein Thema, das interessiert. Abgesehen von Zeus und Hera taucht im Epos auch noch der erbitterte Streit zwischen Okeanos und Tethys auf: Ilias 14, 205–207 = 304–306. Später wird Xanthippe das Urbild der streitsüchtigen Ehefrau.

⁴⁸ Zum Problem der Auswertbarkeit der Götterszenen vgl. J. Latacz: Das Menschenbild Homers, in: *Gymnasium* 91 (1984) S. 15–39; S. 33 f.: In ihrer Freiheit und Tatkraft fühlten sie (die homerischen Menschen, R. Z.) sich dem Vollkommenen offenbar so nahe, daß sie sich ihre Götter nicht viel anders denken konnten, als sie selbst geartet waren ... Wir sehen, wie sich das Menschenbild Homers in diesem Götterbild, das ja Bestandteil des Menschenbildes ist, vollendet widerspiegelt.

Agamemnon beleidigten Sohn Achill zu rächen, indem er die Griechen, die nun ohne Achill kämpfen, unterliegen läßt. Auf der Seite der Griechen steht aber Hera, und deshalb ist Zeus die Bitte der Thetis alles andere als angenehm: „... daß du mir auferlegst, mich mit Hera / Zu verfeinden, wenn sie mich reizt mit schmähenden Worten! / Die streitet auch so stets mit mir unter den unsterblichen Göttern / Und sagt, daß ich in der Schlacht den Troern helfe. / Aber du gehe nun wieder fort, daß dich Hera nicht bemerkt.“ (518 ff.)

Das ist natürlich ein vergeblicher Wunsch des Zeus, Hera entgeht nichts: „Wer hat da wieder, Listiger, von den Göttern mit dir Rat gehalten? / Immer ist es dir lieb, fern von mir heimliche Dinge / Auszudenken und zu entscheiden, und niemals wagst du, / Bereitwillig mir das Wort zu sagen, das du im Sinn führst.“ (540 ff.) Zeus reagiert abweisend, versucht aber doch noch den Frieden zu wahren: „Hera, hoffe nicht darauf, alle meine Pläne zu erfahren! / Hart werden sie dir sein, und bist du auch meine Gattin! / Doch den es billig ist zu hören, den soll alsdann keiner / Von den Göttern früher erfahren noch von den Menschen. / Den ich aber gewillt bin, getrennt von den Göttern zu ersinnen, / Danach sollst du nicht im einzelnen fragen noch es erforschen.“ (545 ff.)

Hera gibt sich daraufhin ganz harmlos: „Gar nicht habe ich bisher dich befragt noch ausgeforscht, / Nein, ganz in Ruhe bedenkst du das, was immer du willst.“ Und sie sagt ihm klug kombinierend auf den Kopf zu, was geschehen ist (553 ff.). Nun verliert der überführte Zeus die Geduld: „Unbändige, immer mußt du ‚denken‘, und ich kann dir nicht entgehen! / Ausrichten kannst du dennoch nichts, und immer nur ferner / Wirst du meinem Herzen, und das wird dir noch schrecklicher sein ... Aber setz dich nieder in Schweigen und gehorche meinem Wort! / Kaum werden dir sonst helfen, so viele da Götter sind im Olympos, / Wenn ich dir nahe komme und die unberührbaren Hände an dich lege.“ (561 ff.) Auf diese Gewaltandrohung hin gehorcht Hera. Und auch der gemeinsame Sohn Hephaistos wirft sich dazwischen: „Ertrage es, meine Mutter, und halte an dich, wenn auch bekümmert! / Daß ich dich nicht, so lieb du mir bist, vor meinen Augen / Geschlagen sehe...“ Denn Zeus ist zu stark, und schon einmal hat er Hephaistos bei dem Versuch, der Mutter beizustehen, aus dem Olymp geworfen. Es gelingt dem Sohn, die Spannung in homerisches Gelächter der Götter aufzulösen (586 ff.).

Dieses Beispiel muß genügen, obwohl sich der Streit durch die ganze Erzählung hinzieht. Wichtig sind noch für das Verständnis der Situation zwei Punkte. Um die Berechtigung ihrer Ansprüche zu bekräftigen, beruft sich Hera auf ihre Abstammung und ihre Stellung: „Doch nicht darf man auch meine Mühe erfolglos machen! / Denn auch ich bin ein Gott, und die Geburt ist mir daher, woher sie auch dir ist. / Und als Würdigste hat mich gezeugt Kronos, der krummgesonnene, / In beidem: der Geburt nach und weil ich deine Gattin / Heiße und du über alle Unsterblichen der Herr bist.“ (Il. 4, 57 ff.) Da sie aber gegen die überlegene Kraft des Zeus in der offenen Auseinandersetzung nichts erreichen kann, geht Hera schließlich den Weg der List. Sie borgt sich von Aphrodite deren für Götter und Menschen unwiderstehliche Zaubermittel, Liebeskraft (*philotes*) und Verlangen (*himeros*), und betört damit Zeus, um seine Aufmerksamkeit vom Schlachtfeld abzulenken: „So schlief er ruhig, der Vater, auf der Gargaron-Spitze, / Von Schlaf und Liebe bezwungen, und hielt in den Armen die Gattin.“⁴⁹

Natürlich haben alle diese Szenen vielschichtige und tiefgründige mythische und poetische Bedeutung. Ob der Dichter nun unwillkürlich – was für noch größere Authentizität sprechen würde – oder absichtlich – um seine Zuhörer anzusprechen – die Geschichte gerade so ausgemalt hat, muß offenbleiben. Aus der Froschperspektive der Alltagshistorikerin ergeben sich folgende Schlußfolgerungen: die adlige Frau, die an Abstammung ihrem Mann nicht nachsteht, unter Umständen sich sogar überlegen fühlt, tritt mit Selbstbewußtsein auf, hat eigene Vorstellungen und Absichten und versucht, diese auch gegen den Willen des Mannes durchzusetzen. Hera beruft sich dabei auch darauf, daß sie Zeus' Frau ist (Il. 4, 60 f.). Das heißt, Ruhm und Position des Mannes strahlen auch auf die Ehefrau aus, und er kann sie nicht ganz rücksichtslos behandeln, ohne Selbstrespekt zu verlieren.⁵⁰

⁴⁹ Il. 14, 153–353. Vgl. Hesiod: Erga 57 f.: das „Übel, das allen Freude bereitet im Herz, wenn ihr eigenes Weh sie umarmen“.

⁵⁰ Od. 3, 380 f.: „Gib mir edlen Ruhm, mir und den Söhnen und der ehrwürdigen Gattin.“ 18, 254 f.: „Wenn jener (Odysseus) käme und mein Leben umhegte (*amphipoleuoi*, das Verb, das der Bezeichnung für Diener zugrundeliegt!), mein Ruf wäre größer und schöner so“, sagt Penelope. Vgl. Wickert-Micknat 1982, S. 116.

Diese Frauen halten sich nicht bescheiden zurück, sondern mischen sich in Männerangelegenheiten ein. Andromache gibt Hektor Rat-schläge, was er im Kampf gegen die Griechen tun sollte, ohne sich selbst der Gefahr auszusetzen (Il. 6, 433 ff.).⁵¹ Hektor gibt ihr zwar recht, schämt sich aber vor den Troern und Troerinnen und schickt seine Frau denn doch wieder „an ihre eigenen Werke“. Penelope macht dem Sänger Vorhaltungen wegen des Themas seines Gesanges, das sie zum Weinen bringt (Od. 1, 328 ff.), oder sie mischt sich in den Streit darüber, ob auch der „Bettler“ die von ihr angesetzte Bogenprobe zur Ermittlung des Bräutigams machen darf (Od. 21, 330 ff.). Hier ist es Telemachos, der jedes Mal die Mutter ins Haus zurückweist. Selbstverständlich hat auch die adlige Frau in dieser Gesellschaft keine Rechtsansprüche. Aber die hat auch der Mann unter seinesgleichen nicht. Überall kommt es letztlich auf die Durchsetzungsfähigkeit der Persönlichkeit an, und da hat die adlige Frau nicht die schlechteste Ausgangsposition. Schließlich bleibt ihr, um sich gegen die überlegene Körperkraft des Mannes durchzusetzen, das Mittel des listigen Einsatzes von Schönheit und Liebesverlangen, diesen üblen Gaben, mit denen Pandora ausgestattet wurde.⁵²

Einen besonderen „Stein des Anstoßes“ für diese Frauen scheint die Neigung des Mannes zu sein, „einsame Beschlüsse“ zu fassen. Der Dichter macht sich die Mühe, die Notwendigkeit dazu aus dem Fehlverhalten der Klytaimnestra abzuleiten, die ja überhaupt das Gegenbild zu der idealen Penelope darstellt. Agamemnon sagt (Od. 11, 427): „So ist nichts Schrecklicheres und Hündischeres als ein Weib, das auf solche Werke verfällt in ihrem Sinne . . .“ Und er rät Odysseus (441 ff.): „Darum solltest auch du jetzt niemals gar zu vertraulich sein mit deinem Weibe, noch ihr die ganze Rede kundtun, so gut du sie weißt, sondern nur das eine sage ihr, das andere bleibe ihr verborgen.“ Diese Verse wirken wie ein direkter Kommentar zu Heras Vorwürfen gegen Zeus und gehören in den Bereich von Exempla richtigen Verhaltens, an denen das Epos so reich ist.⁵³

⁵¹ Es ist sehr interessant für die spätere Einstellung zur Frau, daß Aristarch diese Verse für unecht hielt, weil es sich nicht für Andromache schicke, „Hektors Kriegführung in Frage zu stellen“.

⁵² Vgl. / S. 455

⁵³ G. S. Kirk: Griechische Mythen. Ihre Bedeutung und Funktion, (engl. 1974), Berlin 1980, S. 274 ff.

Die adlige Frau ist andererseits auch deshalb für den Mann von Wert, weil er sie mit großen Brautgeschenken erworben hat und sie „politische“ Verbindungen stiftet zu anderen mächtigen Adligen, mit denen sie verwandt ist. Durch ihre Schönheit und ihren Verstand trägt sie ihrerseits zu Ruhm und Reichtum⁵⁴ des Mannes bei. In der Unterwelt sagt Agamemnon im Hinblick auf Odysseus (Od. 24, 193 ff.): „... zu großem Heil hast du dir die Gattin erworben! Einen wie tüchtigen Sinn hatte doch die untadelige Penelopeia, die Tochter des Ikarios! Wie gut hat sie des Odysseus gedacht, des ehelichen Mannes! Darum wird niemals die Kunde von ihrer Tüchtigkeit verlorengelassen, und es werden den Erdenmenschen die Unsterblichen ein liebliches Lied schaffen für die verständige Penelopeia.“ Diese Stelle zeigt Möglichkeiten, zugleich aber auch Grenzen für die adlige Frau auf: sie kann unsterblichen Ruhm erlangen wie ein Mann, aber ihr Handeln bleibt dabei stets auf ihr Wirken im *oikos* bezogen, ihre Leistung wird gemessen an dem Vorteil, den sie dem Ehemann bringt. Das kann sogar bei einer Wiederverheiratung zu Loyalitätskonflikten führen: „Du weißt ja, wie der Sinn in der Brust der Frau ist: dessen Haus will sie mehren, der sie heimführt; der früheren Kinder aber und des ehelichen Gatten denkt sie nicht mehr, wenn er gestorben ist, und fragt nicht nach ihm.“ (Od. 15, 20 ff.). Hier zeigt sich die prekäre Situation der Frau, die als Erwachsene eigentlich immer eine Fremde in ihrer Umwelt bleibt und deshalb auch leicht mit Mißtrauen betrachtet wird.⁵⁵ Wie hoch ihre Leistung im homerischen Epos aber bewertet werden kann, beweist wohl folgendes Gleichnis aus der Ilias: „Da tauchten scharfe Schmerzen in den Mut des Atreus-Sohnes. / Und wie wenn in den Wehen das scharfe Geschoß ein Weib trifft, / Das schneidende, das die mühenerzeugenden Eileithyien entsenden, / Die Töchter der Hera, die die bitteren Wehen verwalten: / So tauchten scharfe Schmerzen in den Mut des Atreus-Sohnes.“ (11, 268 ff.) Daß es möglich ist, die Wundschmerzen des großen Kriegers Aga-

⁵⁴ Od. 18, 281 ff.: Zur Freude des Odysseus weiß Penelope die Freier dazu zu bewegen, ihr Geschenke zu bringen, um den Verlust, den sie dem Hause zufügen, wieder auszugleichen.

⁵⁵ Die böse Schwiegermutter taucht allerdings nicht auf, was wohl damit zusammenhängt, daß die Ehen im allgemeinen neolokal gewesen zu sein scheinen und es folglich weniger zu Spannungen zwischen Mutter und Schwiegerkind kommt als bei ständigem Zusammenleben.

memnon mit den Wehen einer gebärenden Frau zu vergleichen, ohne daß der König damit lächerlich gemacht werden soll, zeigt, wie angesehen die Frau in dieser Gesellschaft ist.⁵⁶ In der Öffentlichkeit spielt sie denn auch eine wichtige Rolle im Kult, aber auch im Heilwesen wird sie erwähnt und in einem Einzelfall sogar bei der Schlichtung von Streitigkeiten zwischen Männern.⁵⁷

Hesiod beurteilt die Lage entschieden anders: „Von ihr (dem von Zeus erschaffenen schönen Übel) nämlich kommt das verderbliche Geschlecht, die Stämme der Frauen, die, ein großes Leid, unter den sterblichen Männern wohnen; nicht bei der verhaßten Armut sind sie passende Begleiter, wohl aber beim Überfluß.“⁵⁸ Wie wenn in den gewölbten Stöcken Bienen die Drohnen nähren, die sich verschworen haben zu schlimmem Tun. Die Bienen mühen sich den langen Tag über bis zum Untergang der Sonne, Tag um Tag, und stapeln das helle Wachs; die Drohnen aber bleiben in den gewölbten Körben und raffen fremde Mühe in ihren Bauch. Ganz so hat Zeus, der hochdonnernde, den sterblichen Männern als Übel die Frauen bestimmt, die verschworen sind zu schlimmem Tun. Ein weiteres Übel setzte er fest, ein Übel gegen ein Gut: Wenn einer die Ehe flieht und das schlimme Tun der Frauen und nicht heiraten möchte, zu einem

⁵⁶ Wickert-Micknat 1982, S. 113, verweist darauf, daß in dieser Gesellschaft „die Geburt einer Tochter ein erfreuliches Ereignis“ ist. Die hohe Achtung im Epos spiegelt vielleicht auch die Tatsache, daß sozial höhergestellte Frauen dem Sänger zuhörten: Od. 1, 328. Zur Annäherung der Geschlechter in der Odyssee (Penelope wird mit einem Löwen verglichen, 4, 791 ff.; Odysseus mit einer weinenden Frau, 8, 523 ff.), vgl. Helene P. Foley: „Reverse Similes“ and Sex Roles in the *Odyssey*, in: Peradotto u. Sullivan 1984, S. 59–78. Man hat aus diesen Eigentümlichkeiten schon den Schluß gezogen, die Odyssee sei das Werk einer Frau: S. Butler: *The Authoress of the Odyssey*, London 1897. Außerdem ist hervorgehoben worden, daß das Epos noch kaum eine Verurteilung der Helena als Urheberin aller Übel des Trojanischen Krieges kannte und offenbar auch die Ermordung des Agamemnon noch nicht Klytāimnestra selbst anlastete, sondern allein Aigisthos. Erst in der zweiten Hälfte des 6. Jh. v. Chr. sei eine Verschiebung der Sichtweise eingetreten und das unheilvolle Handeln von Frauen ins Zentrum gerückt worden: Jenzer 1933, S. 66 ff. u. 71 f.

⁵⁷ Vgl. Wickert-Micknat 1982, S. 18–38.

⁵⁸ Vgl. die „Pferdefrau“ bei Semonides, 57 ff.: Die Haare trägt sie immer offen, frei verteilt, / Mit Blumen weit hinunter sorgsam dicht besteckt. Ein prächtiges Schaustück freilich ist ein solches Weib / Für andre Leute, wer sie hat, dem geht es schlecht, / Er sei denn solch Großmächtiger oder hoher Herr; Denn diese sonnen sich ihr Herz an derlei. – Die Frau erscheint hier als Prestigeobjekt: die Frauen aus Sapphos Kreis geraten in bedenkliche Nähe; vgl. Arthur (wie Anm. 39) S. 41 ff., die das Interesse der Aristokraten an „romantischer Liebe“ betont.

schlimmen Alter kommt der, entbehrt der Alterspflege; und mancher hat zuvor an Unterhalt keinen Mangel, solange er lebt, stirbt er aber, so teilen unter sich seinen Besitz entfernte Erben; andererseits wem eine gute Ehe zuteil wurde, und er besitzt eine rechte Gemahlin, die wohl gefügt ist in ihrem Sinn, auch dem hält von eh und je das Übel dem Guten die Waage, beständig; wer aber an die böse Art von Weib gerät, der lebt mit unstillbarem Weh in der Brust, an Sinn und Herz, und nicht zu heilen ist dies Übel.“ (Theogonie 591–612)

Nach Hesiod ist die Frau sexuell ausschweifend, besonders in der Sommerhitze, wenn die Männer schwach und kraftlos sind (Erga 586; vgl. 704 f.; vgl. Alkaios 347 V.). Dazu paßt die ihm zugeschriebene Version des Teiresiasmythos, derzufolge dieser Seher, der in seinem Leben einmal in eine Frau verwandelt, dann aber wieder rückverwandelt worden war, einen Streit zwischen Zeus und Hera (wieder einmal) entscheiden sollte, wer größeren Genuß am Liebesakt habe. Zeus war der Ansicht, daß die Frau dabei auf Kosten des Mannes im Vorteil sei (*pleonektein*), und Teiresias bestätigte, daß die Frau neunmal soviel Vergnügen habe wie der Mann. Woraufhin er von der erzürnten Hera geblendet wurde, von Zeus aber die Sehergabe und ein sieben Generationen währendes Leben erhielt.⁵⁹ Semonides, der Dichter des berühmt-berüchtigten „Weiberjambos“,⁶⁰ bestätigt den Vorwurf des Hesiod, jedenfalls was die vom Esel (48 f.) und die vom Wiesel (53) abstammende Frau angeht, aber auch die besonders züchtig wirkende Frau betrügt ihren Mann (108 ff.). Hier klingt bereits das Thema der Bedrohlichkeit der weiblichen Sexualität an, das später noch eine große Rolle spielen wird.⁶¹

Besonders erbittert es aber diese Dichter, daß die Frauen ihrer Ansicht nach ununterbrochen essen: „Und unterdessen kaut im Win-

⁵⁹ Hesiod: fr. 162 Rzach = 275 Merkelbach/West.

⁶⁰ Lebenszeit offenbar zweite Hälfte des 7. Jhs. Zum Fr. 7, dem Weiberjambos, s. Verdenius (wie Anm. 35) und H. Lloyd-Jones: Semonides, Females of the Species, London 1975.

⁶¹ In diesen Rahmen gehört vielleicht auch der bäuerliche Aberglaube, es sei äußerst schädlich für den Mann, im Badewasser einer Frau zu baden (Hesiod: Erga 753). Vgl. Ruth Padel: Women: Model for Possession by Greek Daemons, in: Cameron u. Kuhrt 1983, S. 3–19, 5 über griechische Vorstellungen, denen zufolge Aspekte weiblicher Biologie Männer verunreinigen: Tabus verboten die Berührung von Frauen während der Menstruation oder nach einer Geburt oder das Betreten eines Tempels nach einem Geschlechtsverkehr mit einer Frau.

kel sie / Bei Nacht bei Tage, kaut am Herde stetig fort“ oder „Doch eins versteht sie gründlich: Essen, weiter nichts“. ⁶²

Aus Linear-B-Texten geht hervor, daß zu dieser Zeit bei Essenszuweisungen Männer die zweieinhalbfachen Rationen gegenüber Frauen erhielten. ⁶³ Nach Plutarch (Leben des Lykurg 8) waren die Landlose der Spartiaten so groß bemessen, daß sie einen Ertrag von 70 Scheffeln Getreide für den Mann und 12 Scheffeln für die Frau lieferten. Das scheinen mir ganz unsinnige Zahlen zu sein; immerhin hat man versucht, die Hervorhebung der Eßgier der Frauen mit ihrer schlechten Versorgung zu erklären. Wichtiger scheint mir aber ein anderer Faktor zu sein: dem Bauern, der den ganzen Tag hart auf dem Feld arbeitet, um den Lebensunterhalt zu produzieren, erscheint die Frau, die auch hier nicht auf dem Feld mitarbeitet, sondern im Haus für die Verarbeitung der Nahrungsmittel zuständig ist, als bloß konsumierende. Was auch immer der Bauer heranschafft, immer ist es viel zu schnell verbraucht. Und daran kann nur die im Hause wirtschaftende Frau schuld sein. Die heftige Frauenfeindlichkeit Hesiods scheint mir daher ein Unterschichtenphänomen zu sein. ⁶⁴ Hesiod dichtet nicht mehr für die Gastmähler der Adelligen, sondern seine Werke wenden sich an ein viel breiteres Publikum und spiegeln dementsprechend andere Wirklichkeiten wider. ⁶⁵ Bei Hesiod ist es der Bauer, der die Tagesrationen zuteilt (Erga 559 ff.), nicht zuletzt wohl aus Mißtrauen gegenüber der Frau, der damit die Verfügungsgewalt genommen wird. Von ihrer Tätigkeit spricht er überhaupt nicht und läßt es so erscheinen, als sei er auch für die Produktion der

⁶² Semonides 7, 46 f., 24 (übers. v. W. Marg, in: Griechische Lyrik in deutschen Übertragungen, hrsg. v. W. Marg, Stuttgart 1964); vgl. Sem. 7, 6; Hes. Erga 373 ff., 704.

⁶³ F. F. J. Tritsch: The Women of Pylos, in: E. Grumach (Hrsg.): Minoica. Festschrift Sundwall, Berlin 1958, S. 406–445, zitiert bei Pomeroy 1975, S. 30 mit Anm. 40 (dagegen: J.-Chr. Billigmeier und Judy A. Turner: The Socio-Economic Roles of Women in Mycenaean Greece: A Brief Survey from Evidence of the Linear B Tablets, in: Foley 1981, S. 1–18, 6: gleiche Rationen für Männer und Frauen). A. Jardé: Les céréales dans l'antiquité grecque, I: La production, Paris 1923, S. 132 ff.: für Frauen halbe Rationen. M. L. West: Hesiod, Works and Days, Oxford 1978, S. 251, 373 f.

⁶⁴ Schuller 1985, S. 29 ff., bringt die Frauenfeindschaft dieser Zeit mit sozialer Krise und erhöhter Aktivität des Mannes „draußen“ in Verbindung, was nicht ganz auf dasselbe hinausläuft, da er auch an adlige Aktivität in Hetairien denkt. Siehe aber schon Jenzer 1933, S. 77 f.

⁶⁵ Ich stütze mich auch hier auf freundliche Hinweise von H. Patzer.

Bekleidung zuständig (Erga 536 ff.).⁶⁶ Da bleibt für die Frau natürlich kein produktiver Anteil an der Existenz, und sie wird nur als notwendiges Übel angesehen. Ursache dieser Anschauung scheint mir die Armut zu sein. Es ist nicht ausgeschlossen, daß derartige aus den Unterschichten stammenden Vorurteile im Demokratisierungsprozeß in Athen in das allgemeine Denken eingedrungen sind und dazu beigetragen haben, das athenische Frauenbild im 5. Jh. zu prägen.⁶⁷

3. Die Situation in Athen im 5. Jahrhundert

„Es werden den Erdenmenschen die Unsterblichen ein liebliches Lied schaffen für die verständige Penelopeia“ – so hieß es im letzten Gesang der Odyssee, und möglicherweise ist eben dieses Epos mit dem „lieblichen Lied“ gemeint. Als Motto für die Vorstellung des 5. Jhs. von der Rolle der Frau, zumindest in Athen, könnte stehen, was Thukydides den Perikles in seiner Gedenkrede auf die Gefallenen des Jahres 431, die eine Programmrede für die Stadt Athen ist, sagen läßt: „Soll ich auch noch der Frauen, die nunmehr Witwen geworden sind, gedenken, und von der Frauentugend sprechen, so kann ich alles in die kurze Ermahnung zusammenfassen: erfüllt ohne Rest die Pflichten, die eure Natur euch zuweist, so wird man euch loben, und wenn von einer Frau, sei es im Guten, sei es im Bösen, unter Männern möglichst wenig gesprochen wird, so ist das ihr höchster Ruhm.“ (2, 45) Und auf das Verhalten der Frau selbst bezogen heißt es bei Sophokles (*Aias*, Vers 293): „Den Frauen gereicht das Schweigen zur Zierde“, ein Vers, den Aristoteles als allgemeingültig zitiert (*Politik* 1, 13, 1260 a 30).

Zwischen dem homerischen Epos und dem Denken des 5. Jhs. steht die Entwicklung der *polis*. War in „homerischer“ Zeit der *oikos* die bestimmende gesellschaftliche Einheit, die das Leben jedes einzelnen

⁶⁶ Vgl. aber 779: am 12. des Monats sollte die Frau den Webstuhl einrichten und ihr Werk beginnen. Allerdings ist die Echtheit dieser Verse umstritten, aber sie stammen jedenfalls aus der Bauernwelt.

⁶⁷ So interpretiert den Befund auch Arthur (wie Anm. 39) S. 23 ff., die allerdings von „rising, middle-class“ und „bourgeois“ spricht.

und der Gesamtheit prägt, so ist es im 5. Jh. die *polis*, die allem ihre Gesetze aufträgt. In der homerischen Gesellschaft ist der Mann in erster Linie Oberhaupt seines *oikos*, für ihn ist er da, um ihn kreist sein Denken und Handeln. Im Zusammenhang mit Arbeitsteilung und Austausch entwickelt sich außerhalb des *oikos* eine neue Welt, die neue rationale Umgangsformen zur Regelung des Verkehrs erfordert.⁶⁸ Als „Außenvertreter“ des *oikos* kann es nach den Grundregeln auch der homerischen Weltordnung nur der Mann sein, der in dieser Welt handelnd auftritt und sich mit anderen Männern auseinandersetzt. „Männer machen eine Stadt aus (*andres gar polis*)“, läßt Thukydides (7, 77, 7) einen athenischen Strategen, zwar in anderem Zusammenhang, aber doch bezeichnend, sagen. Die *polis* kann nur eine Männergesellschaft werden, in der jedes Mitglied, jeder Bürger (*polites*), sein Selbstverständnis eben von seinem Bürger-Sein her bezieht. Man kann deshalb nicht eigentlich sagen, daß die Frau an sich unterdrückt wird, wenn sie keine „politischen“ (im Grundsinn des Wortes: zur *polis* gehörenden) Rechte hat, sie bleibt nur in dem ihr traditionell zugewiesenen Raum des *oikos*, und dieser hat in der neuen Welt der *polis* seine alte überragende Rolle verloren, ist der *polis* weitgehend untergeordnet.⁶⁹

So gesehen ist es nicht verwunderlich, daß die Frau, zumindest in Athen, nie Rechtssubjekt, nie im Rechtssinne mündig wird.⁷⁰ Denn Recht ist eine Angelegenheit des Umgangs der Freien untereinander in der Welt der *polis*. Die dafür benötigte „Fähigkeit selbständig zu überlegen und danach zu entscheiden“, die Klugheit oder Einsicht (*phronesis*), ist das entscheidende Kriterium für den freien Mann, der „an der *polis* teilhat“,⁷¹ kraft dessen er über Frauen und Sklaven herrscht, die ihrerseits dadurch charakterisiert sind, daß sie „von Natur aus“ „Besitz eines anderen sein“ können, eben weil sie Teil des *oikos* sind.⁷²

⁶⁸ N. Elias: Über den Prozeß der Zivilisation, Frankfurt a. M. 1978.

⁶⁹ Vgl. schon Jenzer 1933, S. 80 f., 86 f., 95.

⁷⁰ Vgl. dazu Zoepffel (wie Anm. 13) S. 383 ff. Eine knappe Skizze der gesellschaftlichen, wirtschaftlichen und politischen Verhältnisse im klassischen Athen ebd. S. 367–370.

⁷¹ Aristoteles: Politik 3, 4, 1277 b 25 f. Definition der *phronesis* nach W. Siegfried in seiner Übersetzung der Stelle.

⁷² Aristoteles: Politik 1, 5, 1254 a 17 ff. Wer seine wirtschaftliche Unabhängigkeit auf-

Aus der Langsamkeit der Entwicklung zur *polis* hin erklärt es sich auch, warum den Frauen weiterhin eine tragende Bedeutung im Kult zukommt.⁷³ Zwar übernimmt und zentralisiert die *polis* weitestgehend die alten Kulte der einzelnen Familien und Gruppen, macht aus ihnen die Polisreligion, aber der „Konservatismus der Götter“⁷⁴ erlaubt keine einschneidende Veränderung im Ritual. So bleiben Frauen Priesterinnen, bleibt ihre Tätigkeit für den Bestand der *polis* im Kult von so grundlegender Bedeutung, daß es teils die Polisorgane selber sind, die sich um die Bestellung der Priesterinnen kümmern, teils die Frauen in Organisationsformen, die denen der demokratischen Institutionen angeglichen sind, dabei aktiv werden.⁷⁵ Aber das Priestertum bleibt folgerichtig „von den politischen Ämtern abgesondert“, wie Aristoteles sagt.⁷⁶

Es handelt sich bei dieser Entwicklung also primär nicht eigentlich um eine Unterdrückung der Frau an sich, sondern um eine Zurückdrängung der Welt des *oikos*. Auch die lange diskutierte Annahme, die athenischen Frauen seien in den Häusern wie in einer Art Harem gewissermaßen hinter Schloß und Riegel gehalten worden, läßt sich so ganz sicher nicht aufrechterhalten.⁷⁷ Die Quellen beweisen aber,

geben mußte, indem er etwa aus Not eine bezahlte Arbeit als Verwalter des Gutes eines anderen annahm, der wurde praktisch zum Sklaven: Xenophon: Memorabilien 2, 8, 4. Vgl. S. Lauffer: Die Bedeutung des Standesunterschiedes im Klassischen Athen, in: Histor. Zeitschrift 185 (1958) S. 497–514, 509. Der Sklave aber „verliert einen Teil seiner Tugend“ und nähert sich dem Frau-Sein an: auch er gilt als allen Affekten stärker ausgesetzt, während der freie Mann Selbstbeherrschung übt, denn Affekte beeinträchtigen seine Autarkie. – Auch der Besiegte gerät in die Nähe des Frau-Seins, wie ein äußerst interessantes Vasenbild aus der Mitte des 5. Jhs. v. Chr. beweist: Der griechische Sieger nähert sich dem als Perser dargestellten Fluß Eurymedon, um eindeutig eine „Strafvergewaltigung“ vorzunehmen – s. D. Fehling: Ethnologische Überlegungen auf dem Gebiet der Altertumskunde, München 1974, S. 18–27, 103 f. – Vgl. ↗ S. 492.

⁷³ W. Burkert: Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche, Stuttgart 1977, S. 157–163; R. S. J. Garland: Religious Authority in Archaic and Classical Athens, in: Annuals of the British School of Athens 79 (1984) S. 75–123. Anders I. M. Lewis: Ecstatic Religion, Harmondsworth 1978, S. 121: weibliche Tätigkeit in peripheren Kulturen als Ventil für die unterdrückte Gruppe.

⁷⁴ Schuller 1985, S. 25. Vgl. Burkert ↗ S. 175.

⁷⁵ Isaios 8, 19 f.: Auf der Ebene der Demen, der kleinsten organisatorischen Poliseinheiten, wählen die Frauen unter sich Leiterinnen (die Bezeichnung ist von der der städtischen Amtsführung: *archein*, übernommen) für das große Frauenfest der Thesmophorien aus. Vgl. D. Whitehead: The Demes of Attica, Princeton N. J. 1986, S. 77 ff.

⁷⁶ Politik 4, 15, 1299 a.

⁷⁷ Schuller 1985, S. 44–51.

daß die Grenzziehung zwischen dem Raum, welcher der anständigen Frau zugewiesen war, und den öffentlichen, männlichen Räumen anders verlief und strikter war als in anderen Gesellschaften.⁷⁸ Schon dem römischen Autor Cornelius Nepos sind die Unterschiede zwischen römischen und griechischen Sitten (*mores*) aufgefallen: „Welcher Römer schämt sich, seine Frau zu einem Gastmahl zu bringen? Oder wessen Hausfrau hält sich nicht in den allgemein zugänglichen Räumen des Hauses auf und zeigt sich in der Öffentlichkeit? Das wird aber in Griechenland ganz anders gehalten. Denn dort ist die Ehefrau nicht zum Gastmahl zugelassen, es sei denn, nur nahe Verwandte wären anwesend. Und sie setzt sich nur in dem abgeschlossenen Teil des Hauses nieder, der *gynaikonitis* heißt und zu dem kein anderer Mann als ein naher Verwandter Zutritt hat.“ (praefatio 6f.) Nicht die Frau als weibliches Wesen ist ausgeschlossen – ohne Hetären ist kein Gastmahl denkbar –, sondern die sozial definierte „häusliche“ Frau, die Mutter, Ehefrau oder Tochter des anständigen Bürgers, verläßt, soweit es die Umstände erlauben, ihren Lebenskreis, und das ist der der Familie, des Hauses, nicht. Dazu gehört natürlich Wohlstand; denn die arme Frau muß z. B. als Marktfrau in der Öffentlichkeit „handeln“ oder hat nicht die Möglichkeit, Sklaven für sich das Notwendige erledigen zu lassen, aber in dieser Gesellschaft ist Wohlhabenheit sowieso Voraussetzung des „Anständig-Seins“.

Die Kontrolle des Verhaltens von Frauen, die in vielen griechischen *poleis* sogenannten *gynaikonomoi* oblag,⁷⁹ ist denn auch nach Aristoteles ein „aristokratisches, kein demokratisches Amt (denn wie will man den Frauen der Armen das Ausgehen verbieten?), noch ein oligarchisches (denn die Frauen der Oligarchen leben im Luxus)“.⁸⁰

⁷⁸ J. P. Gould: Law, custom and myth: aspects of the social position of women in classical Athens, in: Journal of Hellenic Studies 100 (1980) S. 38–59, hier 46 ff. Vgl. Padel (wie Anm. 61) S. 8: Mit dem Begriff „Frau“ verbindet sich die Vorstellung von „Innen“, „Dunkel“ und: „As in H. G. Well's fantasy *The Time Machine*, the race living in the light feared that which inhabited comparative darkness.“

⁷⁹ F. Wehrli: Les gynéconomes, in: Museum Helveticum 19 (1962) S. 33–38; B. J. Garland: An Investigation of Greek Censors of Women, (Diss.) John Hopkins University 1981 (mir nicht zugänglich).

⁸⁰ Politik 4, 15, 1300 a 4. Vgl. 6, 8, 1322 b 39: „Besondere Behörden gibt es in Staaten, die durch größere Muße und Wohlstand ausgezeichnet sind und auf gute Ordnung wert legen: Kontrolle der Frauen...“ Und 1323 a 4: „Einige dieser Behörden sind offenkundig nicht demokratisch, wie etwa die Kontrolle der Frauen und Knaben. Denn

Schon in archaischer Zeit scheint sich die frühe Gesetzgebung im Rahmen allgemeiner Luxusgesetze auch regelmäßig um das Auftreten von Frauen in der Öffentlichkeit gekümmert zu haben. Nicht nur der Aufwand im Hinblick auf Kleidung, Schmuck und Dienerschaft wurde reglementiert, sondern in Syrakus soll „anständigen Frauen ohne Erlaubnis der *gynaikonomoi* selbst bei Tag das Verlassen des Hauses verboten“ gewesen sein.⁸¹ Es ist also die „Politisierung“, die Konzentration des Lebens auf die *polis*, die den Frauen Einschränkungen auferlegt, nicht aber die Demokratisierung. Diese, d. h. die Ausdehnung des Bürgerrechts auf die Männer der Unterschichten, läßt derartige Institutionen, die dem Interesse adliger Gleichheit dienten, verschwinden, weil ihre Regelungen, wie Aristoteles sieht, undurchführbar werden. Positiv gewendet, im Lob auf die Demokratie, heißt das: „Und wie in unserem Staatsleben die Freiheit herrscht, so halten wir uns auch in unserem Privatleben fern davon, das tägliche Tun und Treiben des Nachbarn mit Argwohn zu verfolgen. Wir verargen es niemandem, wenn er tut, was ihm gefällt...“⁸² Im Gegensatz dazu sieht Aristoteles in der nachgiebigen Behandlung von Frauen und Sklaven eine Ursache für Unordnung in der *polis*: sowohl in der radikalen Demokratie als auch in der Tyrannis geht es Sklaven und Frauen besonders gut, und deshalb sind sie diesen entarteten Verfassungsformen gegenüber freundlich eingestellt.⁸³ Der gute Gesetzgeber greift deshalb auch in diesen Bereich ein,⁸⁴ und es ist sehr wahrscheinlich, daß die für Athen belegten *gynaikonomoi* durch Demetrios von Phaleron, einen Schüler des Aristoteles, eingeführt wurden.⁸⁵

die Armen müssen ihre Frauen und Kinder als Diener verwenden, da sie sich keine Sklaven halten können.“

⁸¹ Phylarch bei Athenaios: Deipnosophisten 12, 521 b. Wie eine kürzlich gefundene Inschrift bezeugt, war es in Thasos, wo auch *gynaikonomoi* belegt sind, um die Mitte des 5. Jhs. v. Chr. den Frauen verboten, aus dem Fenster zu sehen: FAZ (11. Juni 1986) Nr. 132, S. 25.

⁸² Thukydides 2, 37.

⁸³ Politik 5, 11, 1313 b 32–39. Vgl. Pseudo-Xenophon 1, 10 ff. über die Ungebundenheit der Sklaven im demokratischen Athen. Aber auch im oligarchischen Sparta stand es nicht viel besser mit den Frauen: Aristoteles: Politik 2, 9, 1269 a ff.

⁸⁴ Vgl. ↗ S. 489 f. Siehe auch C. Vatin: Recherches sur le mariage et la condition de la femme mariée à l'époque hellénistique, Paris 1970, S. 17–24 zu Platon, S. 24–29 zu Aristoteles.

⁸⁵ Wehrli (wie Anm. 79) S. 34 f.

Für das Verhältnis der Männer zu den Frauen ist es von großer Wichtigkeit, welchem Raum das jeweilige Gegenüber angehört: die Beziehung zu der „Familien“-Frau ist eine andere als die zu der „öffentlichen“ Frau, d. h. besonders zu der Hetäre oder Nebenfrau. Mag der oft zitierte Satz aus der berühmten Rede gegen die nicht minder berühmte Hetäre Neaira auch viele Interpretationsschwierigkeiten bieten,⁸⁶ er zeigt doch, was „man“ im allgemeinen vom jeweiligen Partner erwartete. [Die Hetäre trug zur Verschönerung des Lebens bei, und eben nicht nur durch körperliche Reize und erotische Fähigkeiten, sondern durch Kunstfertigkeit in Musik und Tanz ebenso wie durch Witz und geistreiches Gespräch.]⁸⁷ Ja, die gute Hetäre konnte sogar fast mütterlich, fürsorglich werden: Wenn der Mann niedergeschlagen zu ihr kommt, begrüßt sie ihn mit süßer Schmeichelei. Sie küßt ihn, nicht indem sie die Lippen fest zusammenpreßt, als ob er ihr feindlich sei, sondern indem sie ihren Mund wie ein zwitschernder Sperling öffnet. Sie gibt ihm einen Stuhl, sie redet ihm tröstend zu, sie macht ihn fröhlich, verscheucht schnell alles Bedrückende von ihm und stimmt ihn gnädig.⁸⁸ „Ist nicht eine Hetäre viel freundlicher als die Ehefrau“, fragte ein anderer Komödiendichter⁸⁹ und gab sich selbst die Antwort: „Ja sehr, und aus gutem Grund. Denn die Ehefrau, die vom Gesetz geschützt wird, bleibt im Haus voller Verachtung, während die Hetäre weiß, daß sie den Mann durch ihr Verhalten kaufen oder zu einem anderen gehen muß.“ Auch von der Hetäre erwartete „man“ also nicht die reine Menschenliebe in dieser skeptischen Welt der Komödie, aber „man“ arrangierte sich und mußte offenbar nur darauf achten, daß man die Räume nicht durcheinanderbrachte: solange die Hetäre in dem ihr

⁸⁶ Pseudo-Demosthenes 59, 122: „Die Hetären haben wir für das Vergnügen (*hedone*), die Prostituierten (oder Nebenfrauen?, *pallake*) für die tägliche (Körper-)Pflege und die Ehefrauen für die Erzeugung legitimer Kinder und als vertrauenswürdige Wächter des Haushalts (dessen, was drinnen ist).“

⁸⁷ Die berühmteste Hetäre in dieser Hinsicht ist Aspasia, die spätere Frau des Perikles. – Ebenso wird andererseits in den Komödien auch Ausbeutungssucht, Raffgier und Trunksucht, Ausschweifung und Frechheit von Hetären angeprangert.

⁸⁸ Ehippos (Komödiendichter des 4. Jhs. v. Chr.) bei Athenaios: Deipnosophisten 13, 571 ef. Dieser Szene entspricht das berühmte Vasenbild, auf dem eine junge Hetäre einem im Trunk speienden Jüngling den Kopf hält.

⁸⁹ Amphis (4. Jh. v. Chr., schrieb auch eine Komödie „Gynaikokratia“) bei Athenaios 13, 559 ab.

zugewiesenen Raum außerhalb des *oikos* blieb, wurde der Ehefrau offenbar wenig Recht zur Klage zugebilligt; brachte der Ehemann die Hetäre aber ins Haus, so war das eine Beleidigung für die Ehefrau.⁹⁰ Ihr ersparten übrigens die Bürgerrechtsgesetze die Zumutung, die unehelichen Kinder des Mannes bei sich aufzunehmen und „wie eigene“ aufzuziehen,⁹¹ denn diese *nothoi* waren auf jeden Fall von der Erbschaft ausgeschlossen und besaßen nicht das volle Bürgerrecht, so daß dem Mann kaum etwas daran liegen konnte, sie ins Haus zu bringen.

Auf den ersten Blick könnte es also erscheinen, als müßten bei dieser fein säuberlichen Aufteilung der Welt Konfliktmöglichkeiten weitgehend ausgeschlossen sein. Statt dessen ergeben die Quellen für die klassische Zeit ein Bild der Beziehung vom Mann zur Frau, das voller Spannungen und Animositäten, ja, zeitweise im 5. Jahrhundert voller Haß, Angst und Verachtung ist. Die Abwertung der Frau, die für die ganze spätere europäische Entwicklung einflußreich werden sollte, findet sich in erster Linie im ideologischen Bereich.

Das läßt sich grundsätzlich auch im angeblich ideologiefreien Bereich der Naturwissenschaft zeigen. Alkmaion von Kroton, ein Arzt und Naturphilosoph, der im 6. Jh. v. Chr. lebte, hatte angenommen, daß beide Elternteile Samen zu der Entstehung des Kindes beitragen: „Wer von den beiden Eltern eine größere Menge Samen beiträgt, dessen Geschlecht wird im Kinde verwirklicht.“⁹² Und Pythagoras, dessen Anhängern Alkmaion nahestand, soll die Existenz weiblichen Samens durch die Beobachtung sezernierender Drüsen nachgewiesen haben.⁹³ Dem stand gegenüber eine andere Theorie, unter anderem im 5. Jahrhundert von Anaxagoras vertreten, derzufolge „vom männlichen Individuum das Sperma (komme), während das weibliche nur den Ort darbiete; ferner behaupten sie, das männlich bestimmte Sperma komme von der rechten Seite, das weiblich

⁹⁰ Andokides 4, 14. Vgl. schon in homerischer Zeit Ilias 9, 447; Od. 1, 432 f. Siehe auch Froma I. Zeitlin: *The Dynamics of Misogyny: Myth and Mythmaking in the Oresteia*, in: Peradotto u. Sullivan 1984, S. 159–194, 166 mit Anm. 8 zu Aischylos, Agamemnon; Sophokles, Trachinierinnen, und Euripides, Medea.

⁹¹ Wie es in der homerischen Zeit erwartet wurde: Il. 5, 70 f.

⁹² Censorinus: *De die natali* 6, 4, zitiert nach K. Blersch: *Wesen und Entstehung des Sexus im antiken Denken*, (Diss.) Tübingen 1937, S. 5.

⁹³ K. Blersch (wie Anm. 92) S. 11.

bestimmte von der linken, und im Uterus befänden sich die männlichen Früchte in dessen rechten, die weiblichen in den linken Teilen“.⁹⁴ K. Blersch faßt diese Theorie zusammen: „Der Spermaproduktion des männlichen Elternindividuums entspricht keine analoge Leistung auf weiblicher Seite. Für die animalische Zeugung hat also das Weibliche dieselbe Bedeutung wie der Erdboden für den pflanzlichen Samen: Aufnahme, Ernährung und Schutz.“ (S. 41) Die Vorstellung von der Frau als dem passiven Nährboden, in dem sich der aus der aktiven Zeugungskraft des Mannes stammende Same des Mannes entwickelt, setzt sich im 5. Jahrhundert v. Chr. im populären Denken allgemein durch.⁹⁵ Dem entspricht die Einordnung des Gegensatzes Männlich-Weiblich in der sog. Pythagoreischen Reihe der Gegensätze: Grenze – Unbegrenztes, Ungerades – Gerades, Einheit – Vielheit, Rechtes – Linkes, Männliches – Weibliches, Ruhendes – Bewegtes, Gerades – Krummes, Licht – Finsternis, Gutes – Böses, gleichseitiges – ungleichseitiges Viereck.⁹⁶ Während das Männliche auf der „rechten“ Seite steht, bei dem, was gut und in sich vollkommen ist, wird das Weibliche der defizienten Seite zugewiesen.

Nicht nur indirekt faßbar, sondern direkt ausgesprochen wird die Abwertung der Frau im öffentlichen Bewußtsein im Drama. Die Allgemeinverbindlichkeit dieser Aussagen geht aus der Verankerung des Theaters im athenischen Polisleben hervor.⁹⁷ Als Teil des Dionysoskults war das Theater eine politische Angelegenheit. Die jeweils neu verfaßten und nur einmal aufgeführten Dramen wurden von den ranghöchsten Magistraten kontrolliert, die Zuschauer waren – soweit es sich um Männer handelte – dieselben, die auch die Volksversammlung besuchten,⁹⁸ und ihre Reaktion auf die vorgeführten Stücke

⁹⁴ Aristoteles: *De generatione animalium* 3, 1, 763 b, zitiert bei Blersch (wie Anm. 92) S. 41.

⁹⁵ Aischylos: *Eumeniden* 655–661; Sophokles, *Antigone* 568 f. Vgl. die Eheformel bei Menander.

⁹⁶ Aristoteles: *Metaphysik* 1, 5, 986 a 23 ff. Vgl. dazu G. E. R. Lloyd: *Polarity and Analogy*, Cambridge 1966, bes. S. 48–65.

⁹⁷ Rösler (wie Anm. 1); H. Kuch: *Gesellschaftliche Voraussetzungen und Sujet der griechischen Tragödie*, in: H. Kuch (Hrsg.): *Die griechische Tragödie in ihrer gesellschaftlichen Funktion*, Berlin 1983, S. 11–39.

⁹⁸ Seit einem nicht mehr genau festlegbaren Zeitpunkt, vielleicht schon seit der zweiten Hälfte des 5. Jhs. v. Chr., wurden Schauspielgelder bezahlt, um den armen Bürgern den Besuch durch Erstattung des Erwerbsausfalls zu ermöglichen.

beeinflusste sicher auch das demokratisch ausgewählte Entscheidungsgremium, das den ersten, zweiten und dritten Sieger im Wettkampf der Autoren, die auch Bürger waren,⁹⁹ feststellte. Das athenische Drama des 5. Jhs. v. Chr. ist also nicht einer intellektuellen Elite vorbehalten, sondern ein Forum, auf dem die zentralen Probleme der öffentlichen Moral zur Diskussion gestellt werden.¹⁰⁰ Nach der Auffassung, die Aristophanes in seiner Komödie „Die Frösche“ vertrat, ist der Dichter ein Lehrer der moralischen und politischen Tugenden für die Bürger.¹⁰¹ Umstritten ist bislang, ob auch Frauen den Theateraufführungen beiwohnten. Platon (Nomoi 7, 19, 817c) läßt den Gesetzgeber zu den Tragödiendichtern sagen: „Meint aber nicht, daß wir je so leicht euch gestatten werden, auf unserem Markte eure Buden aufzuschlagen und durch ihre schöne Stimme ausgezeichnete Schauspieler auftreten zu lassen, die ihre Stimme lauter erheben als wir, oder euch erlauben, öffentlich zu den Kindern, Frauen und der ganzen Menge zu sprechen, wenn ihr über dieselben Einrichtungen nicht dasselbe sagt wie wir.“ Und nach einer Notiz aus der antiken Biographie des Aischylos verursachte das Auftreten des Chors der Erinyen in dem Stück „Die Eumeniden“ Mißgeburten bei schwangeren Frauen und Todesfälle bei Kindern.¹⁰² Aufgrund von Inschriften steht schließlich fest, daß die Priesterinnen der *polis* bei den Aufführungen anwesend waren. Ich nehme deshalb an, daß Frauen zu den Zuschauern gehören konnten, wenn ihr Rechtsvorstand (*kyrios*) das erlaubte, und daß sie damit direkt dem Einfluß dieser sowohl meinungsreflektierenden wie meinungsbildenden Institution ausgesetzt waren.¹⁰³

Der Stoff der Dramen wurde, von ganz seltenen Ausnahmen abgesehen, dem Mythos entnommen. Insofern stellt die Tragödie eine Anwendung der traditionellen Erzählung dar, die datierbar und damit historisch auswertbar ist.¹⁰⁴ Bereits ein kurzer Überblick über die Dramenstoffe zeigt, daß, ganz im Gegensatz zu dem bei Thukydides

⁹⁹ Sophokles wurde sogar zum Strategen gewählt.

¹⁰⁰ V. Jarcho: Die Weltanschauung des Dichters und die Verantwortung des Helden in der griechischen Tragödie, in: Kuch (wie Anm. 97) S. 41–59, 41.

¹⁰¹ Rösler (wie Anm. 1) S. 24 f.

¹⁰² Vita 9.

¹⁰³ So auch Schuller 1985, S. 51 f., 62.

¹⁰⁴ Vgl. ↗ S. 447.

postulierten Schweigen über Frauen, hier das weibliche Geschlecht eine zentrale Rolle spielt. Bei Aischylos trägt etwa die Hälfte von circa sechzig verlorenen Stücken weibliche Namen als Titel, davon waren siebzehn Dramen nach einem weiblichen Chor benannt. Demgegenüber findet sich allerdings bei Sophokles unter hundert verlorenen Stücken nur ungefähr ein Fünftel nach Frauen betitelt. Bei Euripides, dem jüngsten der drei großen attischen Dramendichter, nähert sich das Verhältnis wieder dem bei Aischylos an: Von siebzehn erhaltenen Dramen sind allein acht einer weiblichen Titelheldin gewidmet. Außerdem haben vier weitere Tragödien wenigstens einen weiblichen Chor. Von ungefähr fünfzig weiteren Dramen kennen wir zumindest noch die Titel und können teilweise den Inhalt rekonstruieren. Danach hatten davon noch dreizehn Dramen weibliche Titelheldinnen, und mindestens zehn beschäftigten sich mit Mythen, in denen Frauen eine entscheidende Rolle spielten. Auch der erhaltene „Hippolytos“ ist z. B. die Tragödie des keuschen jungen Artemisverehrsers, der durch die rasende Liebe seiner Stiefmutter Phaidra vernichtet wird (Potipha-Motiv).

In der Ausgestaltung des mythischen Stoffes besteht ein gewisser Spielraum, und es können vom Dichter neue Elemente eingebracht werden, die für das zeittypische Interesse um so aufschlußreicher sind. In dem Drama des Aischylos „Sieben gegen Theben“ geht es beispielsweise um die Geschichte der beiden Oidipussöhne Polyneikes und Eteokles und den Fluch, der über ihrem Haus liegt. Polyneikes belagert Theben, Eteokles leitet die Verteidigung der Stadt. Der Angriff wird schließlich zurückgeschlagen, aber die beiden Brüder töten sich gegenseitig im Kampf. Aischylos läßt in diesem Stück den obligatorischen Chor, der zu jedem Drama gehört, aus thebanischen Jungfrauen bestehen, wie mir scheint, um der Kraft des besonnenen männlichen Handelns für die Polis die Bedrohung durch weibliche Affekte gegenüberzustellen. Der Chor klagt in einem langen Lied seine Angst in der Not und gibt Eteokles damit die Gelegenheit zu folgender Scheltrede: „Euch frage ich, Geschöpfe widerwärtiger Art, / Ist's so von Vorteil, bringt es Rettung so der Stadt, / Dem Heer Ermutigung, das hier eingeschlossen ist, / Wenn, vor der Stadtgottheiten Bilder hingestürzt, / Ihr heult und lärmt, vernünftigem Mann ein wahrer Greul? / Nicht möcht im Unheil ich noch bestem Wohlergehen / Zusammenhausen mit dem weiblichen Geschlecht; / Herrscht

es, so kommt man nicht mit seiner Frechheit aus; / Hat's Furcht, so wird es Haus und Stadt noch mehr zur Last. / Auch jetzt mit eurem Hin und Her und Flüchten jagt / Ihr unsern Bürgern nur mutlose Feigheit ein. / Die Lage derer draußen stärkt aufs beste ihr, / Wir selbst jedoch hier drin vernichten selber uns. / So geht's dir, wenn mit Weibern du zusammenwohnt. / Wenn jemand meiner Weisung nicht gehorsam ist, / Ob's Mann sei, Frau sei oder irgend jemand sonst: / Das Urteil wird, das Todesurteil ihm gefällt; / Dem Steinigungstod durchs Stadtvolk wird er nicht entgehn. / Dem Mann obliegt, wobei die Frau nicht mitbeschließt, / Was draußen vorgeht. Drin sollst du nicht schaden tun! / Hörst oder hörst du nicht? Sprech ich zu tauben Ohren?"¹⁰⁵ Im weiteren Verlauf des Stückes beruhigt sich befehlsgemäß der Chor und übernimmt ziemlich vernünftig die Rolle des Kommentators und Warners, die oft auch von alten Männern gespielt wird.

Worauf es in diesem Zusammenhang ankommt, das ist die Bedrohung der Polisordnung, die vom weiblichen Geschlecht und seinen Affekten ausgeht. Die klassische Auseinandersetzung mit diesem offenbar tief empfundenen Problem ist die „Orestie“ des Aischylos. Klytaimnestra wirft ihrem Mann Agamemnon vor, daß er die gemeinsame Tochter Iphigenie dem Gelingen der griechischen Heerfahrt gegen Troja geopfert hat. Als Mutter nimmt sie Rache für den Tod ihres Kindes. Gleichzeitig reißt sie die Herrschaft an sich und geht eine neue Ehe mit Aigisthos ein, dem aber nur eine verächtliche Rolle in der weiblichen Sphäre des Hauses zugewiesen ist.¹⁰⁶ Auf Klytaimnestras Seite stehen die alten, unterirdischen Rachegöttinnen, die Erynien, die den Sohn Orest nach dessen Muttermord unerbittlich verfolgen. In einem regelrechten Prozeß, also einer Institution der neuen rationalen Ordnung, die Zentralinstanzen auch in Familienfragen kennt, werden die Rechtsansprüche der beiden Parteien, Orests und der Erynien, einem Geschworenengericht zur Entscheidung gestellt. Apollon stellt sich mit folgenden Argumenten auf die Seite des Orest: „Nicht ist die Mutter des Erzeugten, ‚Kind‘ genannt, / Erzeugerin – Pfliegerin nur des neugesäten Keims. / Es zeugt der Gatte; sie, dem

¹⁰⁵ Vers 181–202, übers. von Oskar Werner.

¹⁰⁶ Gegenüber der epischen Fassung des Mythos hat hier ein radikaler Rollentausch stattgefunden – vgl. Anm. 56.

Gast Gastgeberin, / Hütet den Sproß, falls ihm nicht Schaden wirkt
 ein Gott. / Für die Behauptung führ ich also den Beweis: / Vater kann
 werden ohne Mutter man; vor uns / Als Zeugin steht die Tochter des
 Olympiers Zeus, / In keines Mutterschoßes Dunkelheit genährt, /
 Doch solch ein Kind, wie's keine Göttin je gebar.¹⁰⁷ Und diese dem
 Kopf ihres Vaters Zeus entsprungene Göttin Athena¹⁰⁸ gibt schließ-
 lich den Ausschlag: „Jetzt ist es an mir, als letzte, Recht zu sprechen
 und den Prozeß zu entscheiden. Hier, diesen Stimmstein gebe ich
 Orestes. Denn keine Mutter hat mich geboren, ich liebe das Männliche
 in allen Dingen, nur zur Ehe bin ich nicht bereit. Mein ganzes
 Wesen, alles in mir ist dem Vater zugehörig. So kann für mich das Los
 der Frau nicht schwerer wiegen, die ihren Mann erschlug, den
 Bewahrer des Hauses.“¹⁰⁹ Und Athena gelingt dann eine Versöhnung
 der unheilvollen Erynien, die als Eumeniden, als Wohlgesonnene, in
 den Bereich des neuen Rechts der *polis* aufgenommen werden.

Diese Dramentrilogie ist immer wieder interpretiert und schon seit
 Bachofen im Sinne von Matriarchatthesen in Anspruch genommen
 worden. Froma J. Zeitlin, die eine glänzende, psychoanalytisch argu-
 mentierende Interpretation geliefert hat,¹¹⁰ zählt die „Orestie“ zu den
 typischen Beispielen eines „Mythos vom Matriarchat“, der die beste-
 hende Ordnung durch die Gegenüberstellung der vom Gegenpart
 drohenden Unordnung (Klytaimnestra, Erynien) legitimiert (S. 161 f.
 u. 173). Dabei zeigt F. Zeitlin überzeugend, wie ich meine, daß es hier
 nicht nur um die Beziehung Frau/Mann, sondern auch um die zwi-
 schen Mutter und Kind geht: „...the devouring voracity of the
 Furies, the incarnations of Clytemnestra, who would pursue and suck
 the blood from their living victim, represents both oral aggression
 against the child they should nourish and sexual predation against the
 male to whom they should submit¹¹¹ ... In the primitive portrayal of

¹⁰⁷ Vers 658–666, übers. von O. Werner.

¹⁰⁸ Zeitlin (wie Anm. 90) S. 179 interpretiert: „the seal is set on the finality of the transition from female dominance to male dominance by overt male usurpation of her procreative function, the basic source of her mystery and power“.

¹⁰⁹ Vers 734–740, übers. von P. Stein.

¹¹⁰ (Wie Anm. 90).

¹¹¹ In ihrer Anm. 11 verweist F. Zeitlin hier auf die „alimentary and sexual appetites“ der Frau schon bei Hesiod; vgl. ↗ S. 467 f. In der *Ilias* (9, 454) ruft interessanterweise der in seinen Hausvaterrechten vom Sohn verletzte Vater die Erynien an, die Schützerinnen der Familienordnung sind (vgl. Zoepffel [wie Anm. 13] S. 342 f.). In der *Orestie*

the Furies there is a regression to the deepest fantasies of buried masculine terrors.“ (S. 169) Am Schluß aber, nachdem sich Orest auch von der Mutter gelöst und vollgültiges Mitglied der Gemeinschaft erwachsener Männer geworden ist, stimmen Athena und die zu Eumeniden gewordenen Erynien darin überein „that female will be subordinate to male within the family in patriarchal marriage and that the family itself will be subordinate to the city“ (S. 182).

In den „Schutzflehenden“ (Hiketiden) des Aischylos wird die Geschichte der fünfzig Töchter des Danaos behandelt, die mit ihrem Vater vor ihren fünfzig Vettern, die sie heiraten wollen, aus Ägypten nach Argos geflohen sind und um Asyl in der Stadt bitten. In den nicht mehr erhaltenen zwei übrigen Stücken der Trilogie war die weitere Geschichte der Danaiden behandelt, die, als sie zur Hochzeit gezwungen werden, bis auf eine von ihnen alle ihre Männer in der Hochzeitsnacht erschlagen. Die Tragik der Trilogie beruhte auf dem „Widerspruch zweier Grundgesetze ihrer Lebensordnung“: der Pflicht, die Eltern (hier den Vater) zu ehren, einerseits und dem Gesetz der Ehe andererseits.¹¹² F. Zeitlin interpretiert sehr zu Recht: „The ultimate goal of both trilogies (Orestie und Danaiden) is the female's full acceptance of the marital bond as necessary, natural, and just. In each case, the prior rejection of marriage leads to the massacre of the male, the corollary of which is the threat of extinction to human society as a whole.“ (S. 163) Dasselbe oder zumindest ein ähnliches Thema hat Aischylos wohl in einem nicht mehr erhaltenen Argonautendrama behandelt, in dem die Lemnierinnen alle Männer auf ihrer Insel erschlagen haben (nur eine hat ihren Vater verschont).

Auch Sophokles wendet sich Stoffen mit ähnlichen Bezügen zu. In seinen „Trachinierinnen“ geht es um die an sich makellose Deianeira, die ihrem über alles geliebten Mann Herakles durch einen angebli-

wird Klytämnestra nicht von ihnen verfolgt, unter Umständen weil sie keine Blutsverwandte des Agamemnon ist? Für eine psychoanalytische Deutung des Mutter-Sohn-Verhältnisses äußerst interessant ist die leider erst bei einem Griechen des 1. Jahrhunderts v. Chr. für uns faßbare Geschichte, die Mutter des Tyrannen Periander (6. Jh. v. Chr.) sei so sehr in Liebe zu ihrem Sohn entbrannt, daß sie ihn über längere Zeit unerkannt als Geliebte nachts aufgesucht habe. Die schließliche Entdeckung dieses Inzests habe den vorher milden Herrscher zum Wüterich gemacht (Parthenios: Liebeserlebnisse 7).

¹¹² M. Sicherl: Die Tragik der Danaiden, in: *Museum Helveticum* 43 (1986) S. 81–110, 105.

chen Liebeszauber den Tod bringt, als sie versucht, sich seine, durch eine im Krieg erbeutete Königstochter in Frage gestellte Liebe zu erhalten. Die besitzergreifende Liebe der Frau erweist sich hier als tödlich für beide: Deianeira begeht Selbstmord, als sie erkennen muß, was sie getan hat. Daß die Frau zu Zaubermitteln und Hexerei greift, ist dabei aber typisch und signalisiert wieder die irrationale Gefahr, die von ihr ausgeht. Im „Aias“ sichert Tekmessa als Gebälerin das Fortleben des Geschlechts, aber Aias hat zu ihr keinerlei innere Beziehung, „als Frau von persönlichem Eigenwert hat sie keinen Raum im Drama“.¹¹³ In der „Elektra“ ist das Thema der Orestie wieder aufgegriffen, hier jedoch jetzt ganz auf die Leiden, den Haß und den schließlichen Triumph der Tochter von Agamemnon und Klytāimnestra abgestellt. Auch diese Tochter ist vollständig ihres Vaters Kind.

In der „Antigone“ schließlich vertritt die Protagonistin das ungeschriebene göttliche Recht, dem auf der anderen Seite in Kreon, dem König, geschriebenes Recht und Staatsräson gegenüberstehen. Kreon hat befohlen, daß Polyneikes als der Angreifer unbestattet liegenbleiben soll. Eteokles, der im Grunde weniger Anspruch auf die Herrschaft hatte, die Stadt aber verteidigt hat, soll dagegen ein ehrenhaftes Begräbnis finden. Dagegen lehnt sich die Schwester Antigone in völlig unweiblicher Art auf. Wie eine rechte Frau zu reagieren hätte, illustriert die zweite Schwester, Ismene: „Bedenke, Schwester, daß wir Frauen sind / Und zu dem Kampf mit Männern nicht geschaffen. / Gehorsam ziemt uns hier und in noch Schlimmerm; / Wir sind ja doch von Stärkeren beherrscht. / Ich flehe zu den Toten in der Erde, / Sie mögen mir verzeihn, man zwingt mich ja. / Ich füge mich denen, die am Steuer sind. / Maßlos zu handeln, hat doch keinen Sinn.“ (61–68) Ismene kann Antigone nicht überzeugen: „So gehe, wenn du mußt. Dein Weg der Torheit / Ist deinen Lieben doch ein Weg der Liebe.“ (97 f.) Der Übersetzer trifft mit seiner Interpretation wahrscheinlich sehr gut antikes Denken: „Ismene versagt sich Antigones Forderung, bei der Bestattung des Toten mitzuwirken; nicht weil sie das Recht dieser Forderung bestritte, sondern weil sie als schwache Frau sich dem Kampfe mit dem mächtigen Manne nicht gewachsen fühlt. Daß dies Gefühl aber nicht einfach aus Feigheit und Todesangst

¹¹³ Jenzer 1933, S. 88 f.

entspringt, beweist sie bei ihrem zweiten Auftreten, da sie nach Antigones Verhaftung von Kreon als Mitschuldige belangt wird. Leidenschaftlich drängt sie sich, den Todesweg der Schwester mitzugehen. So verkörpert sie in ihrem zarten Mädchenwesen ein echt weibliches Heldentum des Leidens, während Antigone, deren ins Ungemeine hinausragende Gestalt gerade durch den Gegensatz zur Schwester sichtbar wird, den männlichen Mut zum verantwortlichen Handeln aufbringt, weswegen freilich Kreon glaubt, sie Mannweib schelten zu dürfen.¹¹⁴ Kreon, der Herrscher, fühlt sich dem Allgemeinwohl verpflichtet: „Doch wer zum Lenker einer Stadt bestellt / Und nicht den besten Rat ergreift und festhält, / Sondern aus Furcht den feigen Mund verschließt, / Der schien mir je und nun ein schlechter Fürst; / Und wem der Freund mehr als das Vaterland, / Der scheint nichtswürdig mir vor allen anderen.“ (175–180) Die *polis* ist wichtiger als private Bindungen (*philos*). Antigone dagegen beruft sich auf „das ungeschriebene, heilige Recht der Götter“ (455), das befiehlt, der „eigenen Mutter Sohn“ nicht unbestattet zu lassen. Zu dieser Grundproblematik tritt für Kreon aber noch ein weiterer, wesentlicher Gesichtspunkt: Antigones Handeln bedeutet Rebellion, stellt die Herrschaft in Frage, ist Übermut (*hybris*): „Denn es ziemt / Kein Hochmut dem, der Diener ist im Haus.“ (478 f.) „Ich wär nicht mehr der Mann, der Mann wär sie, / Wenn solche Tat ihr ungeahndet bliebe.“ (484 f.) Der Dichter lenkt ausdrücklich die Aufmerksamkeit auf das Verhältnis der Geschlechter zueinander: Antigone ‚fällt aus der Rolle‘ und ist deshalb für Kreon ein „schlechtes Weib“ (571) für seinen Sohn Haimon, der mit ihr verlobt ist, während sie selbst sich ihrerseits auf ihre Natur beruft: „Nicht mitzuhassen, mitzulieben hat die Natur mich geschaffen.“ (523) Die Beziehung Haimons zu Antigone ruft ihrerseits den Konflikt zwischen Vater und Sohn hervor. Um seinen Entschluß, Antigone sterben zu lassen, zu rechtfertigen, verweist Kreon noch einmal auf die Bedrohung der Herrschaft durch Antigones Auflehnung: „Aber wer gehorcht mir noch, / Wenn ich im eigenen Haus nicht Ordnung halte? / Denn nur wer tüchtig ist im eignen Haus, / Wird auch im Staat sich als gerecht erweisen. / Wer die Gesetze übertritt und frevelt, / Gar seinem Herrn Vorschriften

¹¹⁴ Sophokles: Tragödien, übers. u. eingel. v. H. Weinstock (= Kröners Taschenbuchausgabe Bd. 163), Stuttgart⁵1967, S. 254.

machen will, / Der soll niemals ein Lob von mir erhoffen. / Nein, wen die Stadt bestellt, dem gilt Gehorsam / Im Kleinen und im Rechten und im Gegenteil. / Nur einem solchen Mann kann man vertrauen, / Daß er befehlen und gehorchen kann,¹¹⁵ / Daß er im Sturm der Schlacht an seinem Platz / Aushält, ein rechter, wackerer Kamerad. / Kein größer Übel als Zuchtlosigkeit! / Städte zerstört, Häuser verwüstet sie, / Löst auf der Bündner Schar; Doch festen Reihen / Rettet Gehorsam meistens Leib und Leben. / Drum gilt es einzutreten für die Ordnung / Und niemals eines Weibes Knecht zu sein. / Besser der Tod durch Manneshand! Doch nie / Darf man sich Weibersklave schimpfen lassen.“ (659–680) Und der Chorführer gibt Kreon Recht: „Wenn Alter nicht den Sinn uns trübt, o Herr, / So hast du ein verständig Wort geredet.“ (681 f.) Daß Kreon dann doch nicht das Richtige vertritt, liegt vor allem daran, daß er gar nicht den Willen der Stadt vollzieht: „Das ist die Meinung nicht von Thebens Volk“ (732) hält Haimon der Behauptung, Antigone sei „krank an einer schlechten Sache“, entgegen. Mit seinen Fragen: „Ja, soll die Stadt denn meine Herrschaft regeln?“ (733) und „Für wen denn als für mich soll ich regieren?“ (735) entlarvt Kreon sich selbst als Tyrann, denn „Staat ist nicht das, was eines Mannes ist“ (736). Die gute *polis* muß sich – das ist wohl Aischylos' Anliegen – mit den gerechten Forderungen des *oikos* auseinandersetzen und eine Versöhnung anstreben.

Kreon läßt sich im Zorn ebenso zu einer maßlosen Tat hinreißen wie Antigone, die ihre Grenzen überschreitet. Nicht im Grundsätzlichen hat Kreon Unrecht, aber er übertreibt aus Angst um seine Herrschaft und handelt im Affekt, weshalb er auch von Haimon mit einer Frau verglichen wird (739: „Wenn du das Weib“). Kreon verliert oder besaß nie die Besonnenheit, die nach Haimons Worten die schönste der Göttergaben ist (683 f., vgl. 1050: „Daß nichts so wertvoll als Besonnenheit“). Aber auch Antigone ist nicht besonnen, ebenso wenig wie Haimon, der zu ihr hält: Zu dem gemeinsamen Tod der beiden bemerkt ein Diener: „So hat der Tod sie beide nun verbunden / Zum Hochzeitsfeste in der Toten Land, / Im Beispiel zeigend, wie die Leidenschaft / Der Übel größtes für die Menschen ist.“ (1240–1243) Als einzig tadelsfreie Persönlichkeit in diesem Stück

¹¹⁵ Das gehört zur Grundtugend des guten Bürgers, vgl. Aristoteles: Politik 3, 4, 1277 b 13–15.

scheint mir Ismene dazustehen, die richtig denkt, aber besonnen handelt, sich ihrer Stellung als Frau bewußt ist und Leiden ohne Widerspruch auf sich nimmt. Mit den hier hervorgehobenen Zügen ist selbstverständlich der Sinngehalt der „Antigone“ ebenso wenig ausgeschöpft wie der alle anderen hier behandelten Dramen. Die Rolle der Frauen muß aber auffallen, denn die Dichter hätten ja eine ganz andere Stoffauswahl aus dem Mythos treffen oder innerhalb des vorgegebenen Mythengeschehens anders argumentieren können. Es kommt auf die Art der Anwendung der traditionellen Erzählung an.

Das Material, das die Dramen des Euripides bieten, ist zu vielfältig, um hier im einzelnen vorgeführt zu werden. Allgemein bekannt ist sicher seine „Medea“, die ihre Kinder ermordet, um sich an dem treulosen Ehemann zu rächen. In seiner „Alkestis“ dagegen beschreibt der Dichter die bis zum äußersten aufopferungsvoll liebende Frau, die für ihren schwächlichen Mann in den Tod geht. Zwischen diesen Polen bewegt sich das Bild der Frau bei Euripides. In den „Bakchen“ wird erzählt, wie der junge König Pentheus, der im Namen der rationalen Polisordnung dem einbrechenden Gott Dionysos Widerstand entgegensetzt, schließlich von den rasenden Mainaden, den wahnsinnigen Frauen, unter der Anführung seiner eigenen Mutter, wie ein wildes Tier zerrissen wird. Wieder sind die Frauen die Personifikationen der emotionalen und irrationalen Kräfte, deren Entfesselung die Vernichtung der Zivilisation und Ordnung herbeiführt.¹¹⁶ Wieder ist das Thema der Bedrohung durch die Frau und damit der Notwendigkeit ihrer Beherrschung durchgespielt: „In all diesen Frauen umfaßt ein Gefühl in seiner extremsten Steigerung den ganzen Menschen und läßt keinen Raum mehr für vernunftsgemäße Überlegung, keinen Raum für das Streben nach einer überpersönlichen Norm.“¹¹⁷ – Aus seiner überaus stoffreichen Durchmusterung des Mythos, weitgehend am Beispiel des Dramas, zieht J. Gould¹¹⁸ den Schluß „that male attitudes to women, and to themselves in relation to women, are marked by tension, anxiety and fear. Women are

¹¹⁶ Siehe die eindringende Interpretation von Ch. Segal: *The Menace of Dionysus: Sex Roles and Reversals in Euripides' Bacchae*, in: Peradotto u. Sullivan 1984, S. 195–212, sowie Padel (wie Anm. 61) S. 7.

¹¹⁷ Jenzer 1933, S. 93.

¹¹⁸ (Wie Anm. 78) S. 55 ff.

not part of, do not belong easily in, the male ordered world of ‚civilised‘ community ... Yet they are essential to it: they are the producers of wealth and children ... Like the earth and onceswild animals, they must be tamed and cultivated by men, but their ‚wildness‘ will out.“ (S. 57) Und der Mythos „brings into view ambiguities, tensions and fears, deep-seated fears, which the norms of law and custom are intended to control and even suppress: myth in some sense contradicts the comfortable surface normality of the social structure defined by law and custom, and points to conflict at a deeper level within the dominant structure“ (S. 55).¹¹⁹

¹¹⁹ Angst athenischer Männer vor dem weiblichen Geschlecht ist auch sonst beobachtet worden, vgl. Segal (wie Anm. 116) S. 195, vor allem – und dann anthropologisch grundsätzlich, nicht auf die spezifische Situation des 5. Jahrhunderts v. Chr. bezogen – im Gefolge des psychoanalytischen Ansatzes von C. G. Jung; z. B.: Zum psychologischen Aspekt der Korefigur, in: Die Archetypen und das kollektive Unbewußte, in: Ges. Werke Bd. IX 1, Olten und Freiburg 1976, S. 216: „Ein großer Teil der Angst, die das weibliche Geschlecht den Männern einflößt, beruht auf der Projektion des Animabildes.“ Sehr wichtig sind auch die Arbeiten des Jung-Schülers E. Neumann, z. B.: Ursprungsgeschichte des Bewußtseins (= Kindler Taschenbücher), o. J., S. 54 ff., 129 ff., und: Die große Mutter, Freiburg und Olten 1983. Ein Überblick über die psychoanalytische Literatur in: W. Lederer: *The Fear of Women*, New York und London 1968, S. 2–7. Für die griechische Mythologie W. P. Slater: *The Glory of Hera*, Boston 1968; E. Rumpf: *Eltern-Kind-Beziehungen in der griechischen Mythologie* (= Europ. Hochschulschriften Reihe XV Bd. 31), Frankfurt, Bern und New York 1985, S. 21–27: „Der Gebärneid des Mannes“, der aus dem Motiv gespeist sei, „daß die Wundermacht des Gebärens das Weib als mächtig und gefährlich erscheinen läßt“. Siehe auch Devereux 1981. Auf den gesamten Bereich der vagina dentata (Gorgo/Medusa etc.) und des „Obszönen“ konnte hier nicht weiter eingegangen werden. Keuls 1985, S. 3 ff., 34 ff. u. 44 ff., sieht in den häufigen Amazonendarstellungen des 5. Jahrhunderts auch eine Spiegelung männlicher Angst vor der Frau, während W. B. Tyrell: *Amazons. A Study in Athenian Mythmaking*, Baltimore und London 1984, glaubt, die intensive Beschäftigung mit den Amazonen ziele darauf ab, die Notwendigkeit der Ehe zu erhärten. Weitere Literatur zum Thema Amazonen bei Pomeroy 1984, S. 354. Die Existenz von Frauen, die im Krieg mitkämpften und offenbar auch den Tod dabei fanden, ist durch Grabfunde in Südrußland bis ins 4. Jh. v. Chr. nachgewiesen: Renate Rolle: *Die Welt der Skythen. Stutenmelker und Pferdeboegner: Ein antikes Reitervolk in neuer Sicht*, Luzern und Frankfurt a. M. 1980, S. 94–99. – Der Archäologe A. Bammer: *Die Angst der Männer vor den Frauen – oder Ästhetisierung als Entmachtung*, in: *Hephaistos 4* (1982) S. 67–77, deutet die Ästhetisierung der Frau in der bildenden Kunst, z. B. im Fall der Sphinx-Darstellungen, als einen Abwehrmechanismus. Und D. E. Gerber: *The Female Breast in Greek Erotic Literature*, in: *Arethusa 11* (1978) S. 203–212, 208, weist zur Erklärung des ihn überraschenden Phänomens, daß griechische Männer nach Ausweis der erotischen Literatur kleine Brüste bevorzugten, darauf hin, „that the average Greek male was often afraid of the sexuality in women“. Eine dezidierte Gegenposition dazu bezieht U. Kilmer: *Genital Phobia and Depilation*, in:

Eine Überprüfung der Aussagen der Tragödie für das 5. Jahrhundert anhand anderer Quellen ist leider nicht möglich. Die besprochenen Dramen wurden zwischen 467 v. Chr. (Sieben gegen Theben) und – wahrscheinlich – 405 v. Chr. (Bakchen) aufgeführt. Aus dieser Zeit haben wir einerseits die Chorlyrik des Pindar (Blütezeit um 480) und des fast gleichaltrigen Bakchylides, die aber in die Welt der panhellenischen Agone gehört und deshalb archaisch-aristokratische Werte konserviert,¹²⁰ andererseits an Prosawerken nichts außer dem Geschichtswerk des Herodot, das zwar großes Interesse an Sitten und Gebräuchen anderer Völker zeigt, über griechische Verhältnisse aber nur sehr wenig aussagt,¹²¹ und einem antidemokratischen Pamphlet, das fälschlich Xenophon zugeschrieben wurde. Die Komödien des Aristophanes setzen erst mit dem Jahr 426 ein, dabei gehören die großen Frauenkomödien in die Spätphase: Thesmophoriazusen (411), Lysistrata (411), Ekklesiazusen (wohl 392). Erst aus dem vierten Jahrhundert haben wir ausführlichere Behandlungen der Sphäre, die aus der *polis* im allgemeinen ausgegrenzt war: aus dem *oikos*. Daraus ergibt sich ein Bild, das nicht im entfernten das Ausmaß an Konflikt-

Journal of Hellenic Studies 102 (1982) S. 104–112. Vgl. aber auch Aristoteles: De generatione animalium 1, 20, 728 a 17: Es ähnelt aber auch der Gestalt nach der Frau der Knabe, und die Frau ist wie ein zeugungsunfähiges männliches Wesen. Hier kommt natürlich die viel diskutierte griechische Homosexualität ins Spiel, die sicher viele Wurzeln hat und zum Teil auch mit Angst vor der Frau begründet wird. Die Standardwerke hierzu jetzt K. J. Dover: Greek Homosexuality, London 1978; H. Patzer: Die griechische Knabenliebe, Wiesbaden 1982; B. Sergent: L'homosexualité dans la mythologie grecque, Paris 1984. Siehe auch Zoepffel (wie Anm. 13) S. 355 ff.

¹²⁰ Dazu paßt die Beobachtung von Jenzer 1933, S. 81 ff., daß hier Frauen höher geachtet bleiben.

¹²¹ Z. B. 2, 35: „... so stehen auch die Sitten und Bräuche der Ägypter größtenteils in allen Stücken im Gegensatz zu denen der übrigen Völker. Bei ihnen gehen die Frauen auf den Markt und treiben Handel, während die Männer zu Hause sitzen und weben ... Die Männer tragen die Lasten auf dem Kopf, die Frauen auf den Schultern ...“ (Übers. v. J. Feix) Zu Herodot s. Carolyn Dewald: Women and Culture in Herodotus' Histories, in: Foley 1981, S. 81–125. Zu dem Frauenbild bei Thukydides s. Th. E. Wiedemann: ἐλάχιστον ... ἐν τοῖς ἀρσείοις κλέος: Thucydides, Women, and the Limits of Rational Analysis, in: Greece and Rome 30 (1983) S. 163–170. – Plutarchs Biographien großer Griechen, zur Zeit Trajans verfaßt, beweisen, daß es mehr Material gegeben hat, aber die quellenkritische Frage ist hier immer sehr schwierig. Aus welcher Zeit z. B. stammt folgender angeblicher Ausspruch des Themistokles: „Von seinem Sohn, der die Mutter und durch sie auch ihn tyrannisierte, pflegte er scherzend zu sagen, er sei der mächtigste aller Griechen. Die Griechen nämlich würden beherrscht von den Athenern, die Athener von ihm, er von seiner Frau und diese von ihrem Sohn.“ (Them. 18, übers. v. K. Ziegler)

geladenheit zeigt wie die Dramen des 5. Jahrhunderts. Was von Aischylos bis Euripides als existenzbedrohende Auseinandersetzung erscheint, wird in den Komödien des Aristophanes und seiner Zeitgenossen und Nachfolger auf die Ebene der Lächerlichkeit gebracht.¹²² Zwar dient das Lachen sicher auch der Abfuhr von Spannungen, und auch in den Komödien geht es über den Weg der Darstellung der verkehrten Welt¹²³ letztlich um die Stabilisierung der patriarchalischen Ordnung, aber das ist kein Kampf mehr auf Leben und Tod. Leider läßt sich nun andersherum das Bild der Komödie nicht mehr an der Tragödie überprüfen, denn die Dramen des 4. Jahrhunderts sind uns nicht mehr überliefert.

4. *Die Situation in Athen im 4. Jahrhundert*

Die attischen Gerichtsredner erlauben wenigstens kurze Einblicke in das Privatleben. Es fällt zwar auf, daß die Redner es offenbar systematisch vermieden, anständige lebende Frauen mit Namen zu nennen,¹²⁴ aber sie schildern Persönlichkeiten, die im Haushalt eine Schlüsselposition innehaben und über die finanzielle Situation der Familie bestens orientiert sind.¹²⁵ Diese Frauen überwinden, nach Darstellung eines Redners, in der Not sogar ihre Scheu davor, in Anwesenheit von Männern zu sprechen, und setzen sich kraftvoll und mit Sachverstand für die Belange ihrer Kinder ein.¹²⁶ Die Grundten-

¹²² Athenaios liefert hierfür im 13. Buch seiner Deipnosophisten reichlich Material. Streitsucht und zorniges Wesen der Frau scheinen im Vordergrund zu stehen, wenn Vergleiche mit wilden Tieren und dem Meer angestellt werden.

¹²³ Hedwig Kenner: Das Phänomen der verkehrten Welt in der griechisch-römischen Antike, Klagenfurt 1970. Die Frau, die über den Mann siegt, bezeichnet im Sprichwort die verkehrte Welt: R. F. Willetts: The servile interregnum at Argos, in: Hermes 87 (1959) S. 495–506, 502. Vgl. auch P. Vidal-Naquet: Slavery and the Rule of Women, in: R. Gordon (Hrsg.): Myth, Religion and Society, Cambridge 1981, S. 187–200 passim.

¹²⁴ D. Schaps: The Woman Least Mentioned: Etiquette and Women's Names, in: Classical Quarterly 27 (1977) S. 323–330.

¹²⁵ Lysias 13, 39–42; Demosthenes 41, 8–12. Vgl. Platon: Nomoi 7, 12, 805 e: Wir schaffen, wie man sagt, all unser Hab und Gut in *eine* Wohnung zusammen und übergeben dessen Verwaltung den Frauen sowie die Herrschaft über die Spindel und die gesamte Wollbereitung.

¹²⁶ Lysias 32, 11–18. Vgl. insgesamt Schuller 1985, S. 56 f.

denz ist, daß Kompetenz von Frauen in Haushaltsfragen akzeptiert wird, wenn sie den Absichten des Redners dienlich ist. Wir haben leider nicht die Reden der jeweiligen Gegenseite.

Die große Masse des Materials zum – zumindest theoretischen – Verhältnis der Männer zu den Frauen stammt aus dem Bereich der Philosophie, und hier scheint auf den ersten Blick tatsächlich Revolutionäres im Spiel zu sein. In seinem großen Entwurf eines Idealstaats stellt Platon Frauen den Männern grundsätzlich gleich.¹²⁷ Ausgehend von seinen Beobachtungen an Jagdhunden stellt der Sprecher Sokrates die Forderung auf, daß im herrschenden Stand der Wächter, denen Frauen und Kinder und überhaupt aller Besitz gemeinsam sein sollen, Frauen zu allen anfallenden Arbeiten herangezogen werden, „doch müssen den Frauen wegen der Schwäche ihres Geschlechts die leichteren Aufgaben zufallen“.¹²⁸ Angesichts der athenischen Wirklichkeit ist das ungeheuerlich. Aber Platon dachte dabei kaum an Frauenrechte,¹²⁹ sondern an das für den Idealstaat Nützliche: Der *oikos*, die Familie, stand der staatlichen Einheitlichkeit im Wege und sollte deswegen beseitigt werden.¹³⁰ Der in der „Politeia“ entwickelte Idealstaat ist ein konsequent durchgeführtes Denkmodell, orientiert an dem Streben nach absoluter Gerechtigkeit. Da die Gerechtigkeit darin besteht, daß jeder das ihm Angemessene tut, und da es offenbar Frauen gibt, die zum Wächteramt besser geeignet sind als Männer, müssen *diese* Frauen, nicht *die* Frauen an sich, zur Staatsleitung hinzugezogen werden.¹³¹ Die Realisierbarkeit dieses Modells hält Platon selbst für ziemlich ausgeschlossen.¹³²

Im zweitbesten, aber eher durchführbaren Staat, dessen Gesetzgebung Platon in den „Nomoi“ darlegt, bleibt der *oikos* erhalten. Damit haben die Frauen wieder ihre eigene Sphäre, aber Platon verlangt, daß

¹²⁷ Politeia 5, 1–17, 449 a – 471 c.

¹²⁸ 5, 6, 457 a.

¹²⁹ Dorothea Wender: Plato: Misogynist, Paedophile, and Feminist, in: Peradotto u. Sullivan 1984, S. 213–228; B. Calvert: Plato and the Equality of Women, in: Phoenix 29 (1975) S. 231–243.

¹³⁰ Aristoteles beanstandet denn auch prompt: „Ungereimt ist es auch, den Vergleich mit den Tieren heranzuziehen dafür, daß die Frauen dieselben Beschäftigungen haben sollen wie die Männer; denn bei den Tieren gibt es doch gar keine Haushaltungen wie bei den Menschen.“ (Politik 2, 5, 1264 b 4–6)

¹³¹ Vgl. Calvert (wie Anm. 129).

¹³² Politeia 9, 13, 592 ab.

der Gesetzgeber zum Nutzen des Staates auch in diesen „Privatbereich“ eingreifen muß.¹³³ „Denn nicht bloß die Hälfte macht es aus, wie es scheinen möchte, wenn die Verhältnisse der Frauen ohne Ordnung gelassen werden, sondern um wieviel die Natur der Frauen an Kraft zur Erlangung der Tugend der unsrigen nachsteht, um so viel macht der Unterschied mehr als das Doppelte aus. Zur Beglückung des Staates förderlicher ist es also, dieses nachzuholen und besser einzurichten und alle Anordnungen gemeinsam für die Frauen und für die Männer zu treffen.“¹³⁴ Zur Kontrolle des ehelichen Zeugungsverhaltens richtet Platon ein Gremium von gewählten Aufseherinnen ein, die nicht nur in der Öffentlichkeit täglich zusammenkommen und die Menschen beobachten, sondern auch Zutritt zu den Häusern haben sollen (784 a–c). Auch sollen öffentliche Speisegemeinschaften für Frauen ebenso eingeführt werden wie für Männer, wobei Platon allerdings Zweifel an der Durchführbarkeit dieses Planes hat: „Wie sollte es nun jemand, ohne lächerlich zu erscheinen, wagen, in der Tat auch die Frauen zu nötigen, daß ihr Verzehr von Speisen und Getränken als öffentlicher mit Augen gesehen wird? Denn es gibt nichts, wozu dieses Geschlecht sich unwilliger bequemen würde; ist es doch gewohnt, versteckt und im Dunkeln zu leben und wird, mit Gewalt an das Licht gezogen, durch Entgegensetzung jeglichen Widerstrebens einen entscheidenden Sieg über den Gesetzgeber davontragen.“ (781 c)

Die Kindererziehung soll bis zum 6. Lebensjahr für Mädchen und Knaben gemeinsam sein und von Frauen überwacht werden (794). In der weiteren Ausbildung werden dann Unterschiede gemacht: Lieder und Tänze sind für die Geschlechter verschieden. Aber Frauen werden auch im Kriegswesen ausgebildet (814, 829, 834). Interessant scheint mir, daß Frauen im Zusammenhang der geistigen Ausbildung (808 ff.) nicht erwähnt werden. Man könnte vermuten, daß der Hinweis auf sie sich hier erübrigt, weil ihre Beteiligung selbstverständlich

¹³³ Nomoi 6, 21, 779 d ff.

¹³⁴ 781 b. Frühere Gesetzgeber, wobei wohl besonders an Lykurg in Sparta gedacht ist, haben in dieser Hinsicht ihre Pflicht nicht erfüllt: „sondern das Geschlecht von uns Menschen, welches auch sonst von Natur versteckter und verschlagener ist wegen seiner Schwäche, das der Frauen, dieses wurde hier, indem der Gesetzgeber darin, wie er nicht sollte, nachgab, als der Ordnung schwer sich fügend freigegeben“ (781 a, nach der Übers. v. H. Müller). Vgl. auch 805 f.

sei, aber auch bei der Behandlung der Jagd werden Frauen nicht erwähnt (822–824). So stark Platon immer wieder, wann auch immer von den Eltern die Rede ist, die Mutter mit einbezieht,¹³⁵ so bleibt die Frau doch ein „Saatfeld“¹³⁶ und gilt dem Mann gegenüber als schlechter.¹³⁷ Dabei soll aber in der Ehe der Gegensatz der Charaktere der Partner einen Ausgleich bewirken (773, 929 f.). Zusammenfassend könnte man sagen, daß der Gesetzgeber die Rolle der Frauen, wie übrigens auch der Sklaven, für die Qualität des Staatswesens entdeckt hat und dieser Entdeckung Rechnung trägt.

Platons Schüler Aristoteles verfolgt diese Linie weiter. In seinen biologischen Schriften verankerte er grundsätzlich die Vorstellung von der Mangelhaftigkeit des weiblichen Lebewesens. Nicht nur ist das weibliche ein kastriertes männliches Lebewesen,¹³⁸ sondern das männliche Prinzip als Urheber der Bewegung und der Form und als Inkarnation des Geistes ist dem weiblichen als dem Passiven, Leidenden und nur den Stoff Repräsentierenden unendlich überlegen.¹³⁹ Hinsichtlich des Charakters gelangt Aristoteles zu dem Schluß: „Das Weib ist mitleidiger als der Mann und mehr zu Tränen geneigt, jedoch neidischer und mißvergnügter, eher zum Schmähen geneigt und streitsüchtiger, auch schneller niedergeschlagen und verzweifelt als der Mann, ferner unverschämter und lügenhafter, leichter zu hintergehen, aber weniger zum Vergessen geneigt, aufgeweckter, aber träger und überhaupt schwerer beweglich als der Mann.“¹⁴⁰ In der Anwendung auf das Gebiet des menschlichen Zusammenlebens – wobei der Weg ursprünglich wohl andersherum ging – führte das zur

¹³⁵ Z. B. 680 c, 690 a, 717 b, 740 a, 754 a, 759 c, 859 a, 881 a, 924 b, 929 b, 931 b.

¹³⁶ 839 a. Interessant die Vorschrift, eine Witwe wiederzuverheiraten, wenn sie zu jung ist, „um ohne Nachteil ihrer Gesundheit ohne Mann zu leben“ (930 c).

¹³⁷ 917 a. 944: Die ideale Strafe für einen im Krieg feigen Mann wäre es, als Frau wiedergeboren zu werden. Vgl. den Dialog *Timaios* 14, 42: wer ein schlechtes Leben geführt hat, wird bei der Wiedergeburt eine Frau, dann ein Tier. Umgekehrt bedeutet diese Lehre aber, daß in der Frau ein potentieller Mann zu (be)achten ist.

¹³⁸ *De generatione animalium* 2, 3, 737 a 27.

¹³⁹ Ausführliche, engagierte Diskussion im einzelnen bei Maryanne Cline Horowitz: *Aristotle and Women*, in: *Journal of the History of Biology* 9 (Cambridge, Mass. 1976) S. 183–213.

¹⁴⁰ *Historia animalium* 9, 1, 608 b. Eine ausführliche Zusammenstellung zum Thema „Die Vorzüglichkeit des Mannes vor dem Weibe“ bei Th. Hopfner: *Das Sexualleben der Griechen und Römer von den Anfängen bis ins 6. Jh. n. Chr.*, Prag 1938, Bd. I 1, S. 367–382.

absoluten Festschreibung der gegenseitigen Rollen: „... die Aufgaben sind von vornherein differenziert und verschieden bei Mann und Frau. Also helfen sie einander, indem jedes das seinige zum Gemeinsamen beiträgt. Darum scheint sowohl das Nützliche wie auch das Angenehme in dieser Freundschaft (zwischen Mann und Frau) vorhanden zu sein. Sie wird auch auf Tugend begründet sein, wenn sie beide tugendhaft sind. Denn jedes von beiden hat seine Tugend, und sie werden sich daran freuen.“¹⁴¹ Aber: „Die Freundschaft (*philia*) des Mannes zur Frau ist dieselbe wie die in der Aristokratie. Sie beruht auf der Tüchtigkeit; dem Besseren kommt das größere Gut zu, und jedem das, was zu ihm paßt.“¹⁴² Der Mann ist zum Regieren, die Frau zum Regiertwerden bestimmt,¹⁴³ denn obwohl Tugend beiden zukommt, sind diese Tugenden doch jeweils verschieden: „... wie ja auch die Tugend des Maßhaltens und die Tapferkeit bei Mann und Frau verschieden sind. Ein Mann nämlich würde als Feigling erscheinen, wenn er nur so viel an Tapferkeit aufbrächte wie eine tapfere Frau, und eine Frau würde als geschwätzig erscheinen, wenn sie nur soviel an Zurückhaltung übe wie der tüchtige Mann. Auch die Tüchtigkeit im Haushalt ist ja bei Mann und Frau verschieden, seine Sache ist es, zu erwerben, und die ihre, das Erworbene zusammenzuhalten. Die Klugheit aber (d. h. die Fähigkeit, selbständig zu überlegen und danach zu entscheiden) kommt als einzige Tugend nur dem Regierenden zu, die anderen scheinen nämlich die Regierenden und die Regierten gemeinsam zu besitzen. Der Regierte aber hat als ihm eigentümliche Tugend nicht die Klugheit, sondern nur die richtige Meinung (die ihm von einem anderen beigebracht wird).“¹⁴⁴ Wie die Seele über den Körper und der Verstand über die Begierden herrscht der Mann über die Frau.¹⁴⁵

Die aristotelische Auffassung erinnert an das von Xenophon entworfene Bild:¹⁴⁶ Statt unüberbrückbarer Gegensätze sieht man eher eine Ergänzung der Geschlechterrollen, unter gebührender Beach-

¹⁴¹ Nikomachische Ethik 8, 14, 1162 a 22 ff., übers. v. O. Gigon.

¹⁴² Ebd. 13, 1161 a 22 ff.

¹⁴³ Politik 1, 5, 1254 b 12–16.

¹⁴⁴ Politik 3, 4, 1277 b 20–29, übers. v. W. Siegfried. In den Klammern erläuternde Zusätze des Übersetzters.

¹⁴⁵ Horowitz (wie Anm. 139) S. 210 mit den zugehörigen Stellen.

¹⁴⁶ Vgl. ↗ S. 450.

tung der Wertehierarchie.¹⁴⁷ Denn der Mann ist und bleibt auch der überlegene Beschützer, wie Xenophon beweist.¹⁴⁸ Seinem Bericht zufolge war ein athenischer Bürger in große Schwierigkeiten geraten, weil sich in seinem Hause vierzehn weibliche Verwandte versammelt hatten, deren Männer vor den politischen Unruhen der Jahre 404/403 aus der Stadt geflohen waren und die er weder zu ernähren noch bei guter Stimmung zu halten mußte. Auf den Rat des Sokrates hin wagte es der geplagte Hausherr, die selbstverständlich durch die übliche Erziehung vermittelten Kenntnisse der Frauen in der Textilproduktion tatsächlich anzuwenden.¹⁴⁹ „Daraufhin wurden dann Mittel beschafft, und es wurde Wolle gekauft, und während der Arbeit frühstückten sie, nach der Arbeit aber aßen sie zu Abend, und anstatt mürrisch zu sein, waren sie heiter, und anstatt einander böse zu betrachten, sahen sie einander freundlich an, und sie liebten ihn nun als ihren Pflegevater, er aber schätzte sie als nützliche Hausgenossinnen. Schließlich kam er wieder zu Sokrates und berichtete ihm dies voller Freude sowie auch, daß sie ihm vorwarfen, er sei der einzige im Hause, der esse, ohne zu arbeiten.“ Sokrates weiß auch hier einen Ausweg und verweist darauf, daß der Mann, wie der Hund bei einer Schafherde, eben für seine Beschützerfunktion belohnt werde: „Denn ihr könntet wohl“, sagt der Hund zu den Schafen, „wenn ich euch nicht schützen würde, nicht mal auf die Weide gehen aus Furcht, den Tod zu erleiden.“ „So sollen denn auch die Schafe dem Hund den Vorrang zugestanden haben.“

Im griechischen Text ist sicher keine Ironie verborgen. Die Überordnung des Mannes wird nicht angezweifelt, es wird nur ein Beitrag der Frau zur gemeinsamen Existenz ausdrücklich anerkannt und ein Verhältnis harmonischer Ergänzung postuliert. Die Herkunft dieses Denkens ist schwer zu eruieren. Ich möchte annehmen, daß sie im Umkreis der Sophistik zu suchen ist, wo man auch zu der Erkenntnis gelangte, daß die Sklaverei keine naturgegebene Grundlage hat und alle Menschen gleich sind.¹⁵⁰ Die in der Überlieferung getroffene

¹⁴⁷ Vgl. auch Platon: *Nomoi* 11, 10, 929 c ff.: Die Charaktere der Ehepartner sollen sich ergänzen

¹⁴⁸ *Memorabilien* 2, 7, übers. v. P. Jaerisch.

¹⁴⁹ Die Bedenken liegen darin, freien Frauen gewisse Sklavenarbeit zuzumuten, indem sie nicht für den Verbrauch im eigenen Haushalt produzieren sollen.

¹⁵⁰ Euripides: *Ion* 854 ff. Xenophon: *Hellenika* 2, 3, 48: Die Demokratie erst dann

Auswahl durch spätere Jahrhunderte hat dafür gesorgt, daß diese Auffassungen mit den Schriften, in denen sie vertreten wurden, wieder verloren gingen. Durchgesetzt hat sich aber die Vorstellung von der Lehrbarkeit der Tugend und damit der Bedeutung der Erziehung. Wurde nun auch noch der *oikos* als der *polis* wesensmäßig entsprechend angesehen,¹⁵¹ so mußte sich das Interesse der politischen Theorie diesem Bereich ganz natürlich zuwenden: der Gesetzgeber mußte sich um den *oikos* bemühen. Andererseits: wenn der *oikos* eine *polis* im Kleinen und die Frauen die Verwalterinnen im *oikos* waren, so konnte den Frauen die Fähigkeit auch zur Staatsverwaltung konsequenterweise schlecht abgesprochen werden: „Den Weibern, rat ich, müssen wir den Staat / Ganz überlassen. Führen sie zu Hause / Doch auch die Wirtschaft als Verwalterin.“¹⁵² Aristoteles polemisiert denn auch heftigst gegen die Gleichsetzung von *oikos* und *polis*¹⁵³ und verwendet das ganze erste Buch seiner Politik dazu, die patriarchalische Herrschaft des Mannes im Hause als eine monarchische zu begründen. Andererseits ist auch für ihn der *oikos* integraler Bestandteil der *polis*: „So hat man bei der Erziehung der Frauen und Kinder auf die Staatsverfassung zu schauen, wenn anders es für die Rechtschaffenheit eines Staates darauf ankommt, daß auch die Kinder und Frauen es sind. Notwendigerweise aber kommt es darauf an, denn die Frauen machen die Hälfte der Freien aus.“¹⁵⁴ Der ideale Hausherr des Xenophon ist eben auch deshalb ideal, weil er sich intensiv der Erziehung seiner fünfzehnjährigen Ehefrau widmet. Mir scheint, daß in dieser Zeit Männer die Frau als Erziehungsobjekt – wieder¹⁵⁵ – entdeckt haben, und der pädagogische Eros ist durchaus ein Mittel, Spannun-

gutzuheißern, wenn auch Sklaven an der Regierungsgewalt beteiligt. In der Abwehr dagegen Aristoteles: Politik 1, 6, 1255 a 3 ff.

¹⁵¹ Platon: Politikos 2, 259; Xenophon: Memorabilien 3, 4, 12; 3, 6, 14.

¹⁵² Aristophanes: Ekklesiazusen 209 ff. Vgl. Lysistrata 495: Und verwalten wir denn nicht das Geld auch zu Haus, da ja alles durch unsere Hand geht.

¹⁵³ Politik 1, 1, 1252 a 7 ff.

¹⁵⁴ Ebd. 13, 1260 b 15–19. Frauen als Schuldige für schlechte Verhältnisse im Staat: 2, 9, 1269 b 12 ff. (Sparta); 5, 11, 1313 b 32 ff.: Gynaiokratie in den Familien in extremer Demokratie und Tyrannis. Vgl. schon Platon: Nomoi 3, 12, 694 f.: Kyros ließ seine Pflichten als Hausverwalter unbeachtet und überließ seinen Frauen die Erziehung seiner Kinder, was natürlich zur Folge hatte, daß diese schlechte Herrscher wurden. Vgl. 7, 12, 805 e ff.; 1, 9, 637 a.

¹⁵⁵ Vgl. Hesiod: Erga 699. Wichtig ist es, eine junge Frau zu haben, um sie formen zu können. Aber hier ist „Erziehung“ noch nicht weiter reflektiert.

gen abzubauen, zumal an der Weltordnung dadurch nicht gerüttelt wird. Dies ist die Atmosphäre, aus der „Mythen“ wie die von Pygmalion stammen, dem Bildhauer, der sich in die von ihm geschaffene Skulptur einer Frau verliebt.¹⁵⁶

5. Resümee

Die Hinwendung des Mannes zum *oikos* wird so zu einer politischen Pflicht und hebt damit die Spannungen auf, die meiner Ansicht nach im 5. Jh. zwischen *polis* und *oikos* bestanden und zu der extremen, in der Tragödie zu beobachtenden Frauenfeindschaft geführt haben. Daß diese Frauenfeindschaft keine Eigenart des Genos Tragödie ist, beweist Aristophanes: „Zwar schimpfen jetzt all auf das Frauengeschlecht und setzen es schmähsch herunter: / Wir seien, so lügt man, der Fluch der Welt und der Urquell alles Verderbens! / Wir gebären nur Haß, Zank, Kummer und Not und Empörung und Krieg.“¹⁵⁷ Die Spannungen, die in den Dramen auftauchen, müssen also in der gesellschaftlichen Wirklichkeit wiederauffindbar sein. Und so ist denn meine These, daß die attischen Bürger – als Kollektiv, nicht als einzelne! – unter dem Druck eines Spannungsverhältnisses zwischen *oikos* und *polis* standen und daß sie in dieser Situation den Frauen die Rolle zuschoben, das zu repräsentieren, was die Männer in sich selbst unterdrücken mußten.

War in homerischer Zeit der *oikos* die bestimmende gesellschaftliche Einheit, die das Leben jedes einzelnen und der Gesamtheit prägte, so ist es im 5. Jahrhundert die *polis*, die allem ihre Gesetze aufzwingt. In der homerischen Gesellschaft war der Mann in erster Linie Oberhaupt seines *oikos*, für ihn war er da, um ihn kreiste sein Denken und Handeln. Und dieser *oikos* war wirtschaftlich und rechtlich im allgemeinen autark. Es gab nur Vorformen von Zentralinstanzen, die

¹⁵⁶ Ovid: Metamorphosen 10, 243 ff., doch wohl auf griechisches Vorbild zurückgehend.

¹⁵⁷ Thesmophoriazusen 785 ff. – So hat man auch in der *Lysistrata* den Niederschlag des Gegensatzes zwischen *oikos* und *polis* erkennen zu können gemeint: M. Shaw: *The female intruder: Women in fifth century drama*, in: *Classical Philology* 70 (1975) S. 255–266, 264: *Lysistrata* „wants to force the male to submit to *oikos* values“.

„Könige“, die von den Göttern die Gabe der Rechtsauslegung erhalten hatten. Aber auch diese Könige mußten sich jeweils erst durch persönliche Leistung legitimieren. Der einzelne Oikosvorstand handelte insgesamt in eigener Verantwortung, war weitgehend nicht nur autark, sondern auch autonom, jedenfalls was seinen *oikos* betraf.

Arbeitsteilung und Austausch lassen außerhalb des *oikos* eine neue Welt entstehen, die neue rationale Umgangsformen zur Regelung des öffentlichen Lebens erfordert.¹⁵⁸ Zentralinstanzen monopolisieren das Recht, Entscheidungen zu treffen, und üben einen wachsenden Druck auf die Männer – und nur auf diese – aus.

Die Männer sind im Verkehr untereinander zu einer ganz anderen, stärkeren Affektkontrolle gezwungen, als das früher notwendig war. Als Ödipus von einem ihm unbekanntem Mann am Kreuzweg von der Straße gedrängt wird, schlägt er im Zorn zu und erschlägt seinen Vater. Nicht der Mord ist an sich strafbar, solange keine Familienangehörigen Sühne verlangen, sondern das Vergehen des Ödipus liegt darin, daß er als Sohn den Vater getötet hat. In der Welt der *polis* regelt die Zentralinstanz derartige Auseinandersetzungen, d. h. sie müssen verbal ausgetragen werden und die Parteien müssen sich dem Spruch der zuständigen Instanz beugen: sie müssen ihre unmittelbaren Affekte und Triebe unterdrücken. Außerdem verlangt die *polis*, daß gegenüber ihren Belangen die Interessen des *oikos* zurückzustehen haben. Vollends in der entwickelten Demokratie wird der Bürger durch die politischen Anforderungen seinem *oikos* gewissermaßen entfremdet: Er bezieht sein Selbstverständnis von seiner Teilhabe an der *polis* her, nicht mehr in erster Linie von seiner Eigenschaft als Hausherr.

In dieser Situation scheint es mir sehr naheliegend, daß einerseits eine Art schlechten Gewissens den alten Rechten des *oikos* gegenüber, andererseits der Zwang zu Rationalität und Affektkontrolle in der *polis*, d. h. zur Unterdrückung der alten Rationalität, die zu Irrationalität geworden ist, im Unbewußten eine enge Verbindung zwischen *oikos* und Irrationalität, *oikos* und Affekt herstellen. Und da die Frau diejenige ist, die im *oikos* verblieben ist, lautet die Gleichung: Irrationalität und Frau, Affekt und Frau,¹⁵⁹ drohende Störung der Polisord-

¹⁵⁸ Siehe zu diesen Überlegungen insgesamt Elias (wie Anm. 68).

¹⁵⁹ Vgl. Padel (wie Anm. 61) S. 10f.: Der Affekt wird häufig verstanden als eine innere

nung und Frau. Alles, was der Mann in der Poliswelt in sich selbst unterdrücken muß, projiziert er auf die Frau. Deshalb fühlt er sich von ihr bedroht und glaubt sich gezwungen, diese vorzivilisierte, magische, irrationale Welt, die durch die Frau im *oikos* repräsentiert wird, zu unterdrücken.¹⁶⁰ Im Grunde spielt sich in dem Zivilisationsruck der Polis- und Demokratieentwicklung ein Drama des Mannes ab, von dem die Einstellung zur Frau nur ein Reflex ist.

Ein Beispiel, auf das F. Zeitlin hingewiesen hat,¹⁶¹ kann das illustrieren: „Ferner treten bald die Frauen in einen Gegensatz zur Kulturströmung und entfalten ihren verzögernden und zurückhaltenden Einfluß, dieselben, die anfangs durch die Forderungen ihrer Liebe das Fundament der Kultur gelegt hatten. Die Frauen vertreten die Interessen der Familie und des Sexuallebens; die Kulturarbeit ist immer mehr Sache der Männer geworden, stellt ihnen immer schwierigere Aufgaben, nötigt sie zu Triebsublimierungen, denen die Frauen wenig gewachsen sind. Da der Mensch nicht über unbegrenzte Quantitäten psychischer Energie verfügt, muß er seine Aufgaben durch zweckmäßige Verteilung der Liebe erledigen. Was er für kulturelle Zwecke verbraucht, entzieht er großenteils den Frauen und dem Sexualleben, das beständige Zusammensein mit Männern, seine Abhängigkeit von den Beziehungen zu ihnen entfremden ihn sogar seinen Aufgaben als Ehemann und Vater. So sieht sich die Frau durch die Ansprüche der Kultur in den Hintergrund gedrängt und tritt zu ihr in ein feindliches Verhältnis.“¹⁶² Die klügste Analyse schützt offenbar nicht vor der Gefahr der Projektion. Kein Wunder, wenn athenische Männer ihr kollektiv erlagen. Nach Aristoteles¹⁶³ bewirkt die Tragödie durch oder über Mitleid und Furcht eine Reinigung von eben diesen Affekten. Diese antike Interpretation erklärt, warum gerade im Drama die beunruhigenden Spannungen thematisiert wurden. Man griff die alten Mythen mit all der Bedrohung, die von ihnen

Flüssigkeit, welche diejenigen inneren Organe verdunkelt, die als Sitz von Verstand und Gefühl aufgefaßt werden. Dunkelheit gehört aber zum Bereich der Frau, vgl. ↗ S. 490.

¹⁶⁰ Nicht so sehr als Einzelner, sondern als Kollektiv. Vgl. z. B. den Antisemiten, der sehr wohl im Einzelfall mit Juden befreundet sein konnte.

¹⁶¹ (Wie Anm. 90) S. 190 f. Anm. 26.

¹⁶² S. Freud: *Das Unbehagen in der Kultur*, 1930.

¹⁶³ *Politik* 6, 2, 1449 b 27 f.

ausging, wieder auf und befreite sich durch das Ausleben der Affekte im Zusehen¹⁶⁴ von dem Druck eben dieser Affekte. Weil man letztlich über sich selbst, das in sich selbst Unterdrückte, siegte, konnte die Sympathie durchaus auf der Seite der alten Werte, der alten Irrationalität, z. B. eben auf der Seite Antigones, liegen. Befreit konnte man am Schluß, nach dem heroischen Untergang der „dramatischen“ Frau wieder in die Männerwelt der *polis* zurückkehren und sich seiner Überlegenheit – auch im Sinne von Selbstbeherrschung – dort sicher sein. Ich behaupte nicht, mit diesem Erklärungsversuch die einzig wirksame Ursache für die auffällige Frauenfeindschaft vieler Tragödien des 5. Jhs. herausgearbeitet zu haben.¹⁶⁵ Andere Faktoren haben sicher mitgespielt: Von möglichen Einflüssen der Vorstellungen aufstrebender Unterschichten war schon die Rede. Dazu wurde die Position der Hausfrau sowohl durch verstärkten Einsatz von Sklavenarbeit¹⁶⁶ als auch durch die Ausgliederung vieler Arbeitsvorgänge aus dem *oikos* infolge des Aufkommens entsprechender gewerblicher Produktion¹⁶⁷ verschlechtert. Aber diese Bedingungen änderten sich im weiteren Verlauf der Klassik nicht mehr, und doch ist eine Entkrampfung der kollektiven Einstellung zur Frau im 4. Jahrhundert wahrnehmbar, als der Druck der *polis* auf den *oikos* nachläßt. Im individuellen Alltagsleben mag es überhaupt gar keine so großen Unterschiede im Verhalten gegeben haben. Was im 5. Jahrhundert greifbar bleibt, sind „Männerphantasien“,¹⁶⁸ die allerdings infolge der

¹⁶⁴ Elias (wie Anm. 68) Bd. 1, Kap. 2, S. 10.

¹⁶⁵ Einen anderen Interpretationsversuch liefert Padel (wie Anm. 61) S. 14 ff.: Die Verwundbarkeit der Frau in der Tragödie symbolisiert die Verwundbarkeit des Mannes durch die Gottheit.

¹⁶⁶ Perikles z. B. ließ seinen Haushalt durch einen Sklaven verwalten: Plutarch: Leben des Perikles 16, 3–5: die Frauen des Hauses „beklagten sich bitter, daß sie das Haushaltsgeld nur für einen Tag und aufs genaueste berechnet erhielten“. Vgl. Xenophon: Memorabilien 1, 5, 2: die Aufsicht über die Herden, die Vorratskammer und die Arbeiten soll einem Sklaven übertragen werden.

¹⁶⁷ Z. B. Xenophon: Memorabilien 2, 7, 5 f.: Mehl-, Brot-, Bekleidungsproduktion in Sklavenbetrieben.

¹⁶⁸ Zu lang nach Abschluß des Manuskripts erschien Heft 11 (1987) des Württembergischen Vereins zur Förderung der humanistischen Bildung mit dem Thema „Die Frau in der Gesellschaft“. So konnte ich den Beitrag von B. Seidensticker: Die Frau auf der attischen Bühne, S. 7–42, ebenso wenig berücksichtigen wie den von J. Latacz: Frauengestalten Homers, S. 43–71. Obwohl die Beobachtungen und Überlegungen Seidenstickers sich in mancher Hinsicht mit meinen decken, weichen wir in der Erklärung der Phänomene vollständig voneinander ab, weil Seidensticker keinen Zusammenhang mit

normbildenden Kraft der griechischen Klassik eine ungeheure Nachwirkung über die Jahrtausende hatten.

Literatur

- Cameron, A. und Kuhrt, A. (Hrsg.) 1983: Images of Women in Antiquity, London und Canberra.
- Devereux, G. 1981: Baubo. Die mythische Vulva, Frankfurt a. M.
- Foley, H. P. (Hrsg.) 1981: Reflections of Women in Antiquity, New York und London.
- Gaiser, K. 1974: Für und wider die Ehe. Antike Stimmen zu einer offenen Frage, zusammengestellt und übersetzt, München.
- Goodwater, L. 1975: Women in Antiquity. An annotated bibliography, Metuchen N. J.
- Jenzer, A. 1933: Wandlungen in der Auffassung der Frau im ionischen Epos und in der attischen Tragödie bis auf Sophokles, (Diss. phil.) Bern und Zürich.
- Kerényi, K. 1972: Zeus und Hera: Urbild des Vaters, des Gatten und der Frau, Leiden.
- Keuls, E. C. 1985: The Reign of the Phallus. Sexual Politics in Ancient Athens, New York.
- Lacey, W. K. 1983: Die Familie im Antiken Griechenland, Mainz (engl. 1968).
- Lefkowitz, M. F. und Fant, M. 1977: Women in Greece and Rom, Toronto.
- Lloyd, G. E. R. 1983: Science, Folklore and Ideology, Cambridge.
- Loraux, N. 1982: Les Enfants d'Athéna: Idées Athéniennes sur la citoyenneté et la division des sexes, Paris.
- Peradotto, J. und Sullivan, J. P. (Hrsg.) 1984: Women in the Ancient World, The Aretusa Papers, New York.

„politischen“ Spannungen sieht. Immerhin beruhigt es mich, daß auch ein männlicher Betrachter auf den Gedanken kommen konnte, „daß literarische Frauengestalten männlicher Dichter immer auch *Männerphantasien* sind. Es könnte sein, daß die weitgehende gesellschaftliche Repression der Frau sie zu einem besonders faszinierenden Gegenstand männlicher Neugier und Phantasie, männlicher Träume und Ängste werden ließ.“ (S. 32)

- Pomeroy, S. B. 1975: *Goddesses, Whores, Wives and Slaves. Women in Classical Antiquity*, New York.
- 1984: *Selected Bibliography on Women in Classical Antiquity*, in: J. Peradotto und J. P. Sullivan (Hrsg.): *Women in the Ancient World*, New York, S. 315–372.
- Schuller, W. 1985: *Frauen in der griechischen Geschichte* (= Konstanzer Bibliothek Bd. 3), Konstanz.
- Wagner, B. 1982: *Zwischen Mythos und Realität. Die Frau in der frühgriechischen Gesellschaft*, Frankfurt a. M.
- Wesel, U. 1980: *Der Mythos vom Matriarchat. Über Bachofens Mutterrecht und die Stellung von Frauen in frühen Gesellschaften vor der Entstehung staatlicher Herrschaft*, Frankfurt a. M.
- Wickert-Micknat, G. 1982: *Die Frau*, in: *Archaeologia Homerica*, hrsg. v. H.-G. Buchholz, Bd. III, Göttingen, Kap. R.