

Theresia Sauter-Baillet

# Kämpfende Frauen in der Literatur – am Beispiel Kamilla und Brünhild

Die Friedensdebatte hat die Frage aktualisiert, ob die Frau von Natur aus friedliebend, ob Aggressivität im männlichen Menschen vorprogrammiert sei. Diese Frage geht von der gesellschaftsbeherrschenden Geschlechterdichotomie aus, an die sich einerseits der Glaube mancher Frauengruppen an ein friedenerhaltendes Potential im weiblichen Geschlecht anlehnt, auf die sich andererseits auch die biologisch begründete Dominanz des männlichen Geschlechts stützt.

Für Herrad Schenk entspricht diese Polarisierung der patriarchalen Ideologie, welche die weibliche Rolle aus der absolut gesetzten Tätigkeit des Kriegers ableitet: Die Frau soll stützen und helfen, heilen und trösten. Schenk folgert daraus:

*„Wenn Frauen an ihre eigene friedfertige Natur glauben, kraft derer sie weltverbesserisch wirken wollen, so akzeptieren sie einen männlich-patriarchalischen Entwurf von Weiblichkeit, und es ist die Frage, ob es ihnen gelingen kann, diesen als das die Welt verändernde Andere ins Spiel zu bringen, wenn es doch von vornherein als Ergänzung und Abstützung des Männlich-Kriegerischen angelegt war“ (Schenk, 57).*

Ideologien suchen sich wissenschaftlich abzusichern. So knüpft der Humangenetiker Knußmann an den biologischen Determinismus des 19. Jahrhunderts an, wenn er aus seiner Testosteron-Theorie folgert: „Die Herrschaft des Mannes geht kontinuierlich von heute bis in unsere tierische Vorfahrenszeit zurück“ (*Mitteilungsblatt des DAB* 63, 67).

In der Tat dominiert während der ganzen überlieferten Geschichte des Patriarchats das Männergeschlecht so unumwunden, daß es dazu verleiten könnte, daraus eine Gesetzmäßigkeit abzuleiten. Doch bei näherem Hinsehen fällt auf, daß sich diese Herrschaft unablässig mit Gewalt und List aufrechterhalten muß, daß sie bildungspolitischer,

gesetzlicher und wirtschaftlicher Sanktionen bedarf, und daß sie zu ihrer Legitimation eine ganze Gesellschaftsmythologie geschaffen und religiös verankert hat. So ein Aufwand wäre wohl nicht nötig, wenn Frauen ihrer „natürlichen“ Bestimmung folgen und nicht ständig an den ihnen angelegten Fesseln rütteln würden.

Die biologisch unterschiedliche Beschaffenheit von Mann und Frau mag die Männerherrschaft zum Teil, aber nicht in ihrer Gesamtheit erklären. Menschen sind kulturgeprägte Wesen, die in einer symbolischen Realität leben, die sie selbst gestalten und daher auch ändern können. Nancy Chodorow und noch eindringlicher Dorothy Dinnerstein haben aufgrund sozio-psychologischer Untersuchungen Ursachen für die Machtkonstellation der Geschlechter in der Familienstruktur entdeckt. Für sie hat der Umstand, daß männliche und weibliche Kinder während der wichtigsten Phase des Individualisierungsprozesses ausschließlich auf eine weibliche Person fixiert sind, negative Auswirkungen auf das Erwachsenenleben. Die jede Kindheit dominierende Bindung an die Mutter sei es, welche die spätere Abhängigkeit bei Frauen und das Auflehnen gegen diese Abhängigkeit bei Männern perpetuiert. So wie Knußmann die Biologie dafür verantwortlich macht, daß „der Mann [. . .] seit eh und je Kriege führt“ und logischerweise in der „Aggression des Mannes [. . .] die größte Friedensgefahr“ (*Stern* 20, 90) sieht, so ist es für Dinnerstein das traumatische, in der Psyche immer noch präsente Kindheitserlebnis eines hilflos leidenschaftlichen, verwundbaren, nackten Ausgeliefertseins an die Mutter/Frau, das den Mann in Geheimbünde, auf Jagden, in den kriegerischen und sportlichen Kampf treibt, um sein ständig bedrohtes, labiles Macht- und Kontrollgefühl zu festigen (Dinnerstein, 66-67).

Ein psychologisch motivierter Dominierungsdrang läßt sich u.a. mit dem methodologischen Instrument der Psychoanalyse aus Projektionen der männlichen Phantasiewelt erschließen. Ich möchte der psychoanalytischen eine kulturhistorische Komponente zur Erforschung des Geschlechterantagonismus hinzufügen. Dabei werde ich Pierre Samuels in seinem Buch *Amazones, Guerrières et Gaillardes* entwickelte These, daß die physische und sexuelle Unterwerfung der Frau für die patriarchale Herrschaft grundlegend ist, zu meiner Arbeitshypothese machen.

Auf meiner „Entdeckungsreise“ in die Vergangenheit bin ich immer wieder auf Spuren von Frauen gestoßen, die sich als Sportlerinnen, Jägerinnen und Kriegerinnen hervorgetan, die sich selbstbehauptet und sich auf einen Kampf mit und gegen Männer eingelassen haben. Diese Frauengestalten deuten darauf hin, daß Wagemut, Körperkraft und Aggressivität keine ausschließlich geschlechtsbedingten Merkmale sein können.<sup>1</sup> Was sich als quasi unverändert durch die patriarchale Geschichtsschreibung hindurchzieht ist das hohe Ansehen, das Jagen, Wettkampf und Kriegführen genießen. Tatsächlich stützt sich Macht, Ehre und Unsterblichkeit seit der Antike meist auf die physische Überlegenheit eines Helden oder Führers.<sup>2</sup>

Es ist nicht verwunderlich, daß das Ausüben von physischer Kraft, wo sie Macht verschafft, zum männlichen Prärogativ erhoben und gegen Frauen gerichtet wurde. Im patriarchal geprägten Mythos von Männlichkeit und Weiblichkeit wird diese Anmaßung gerechtfertigt. Weiblichkeit ist darin negativ markiert als das, was Männlichkeit nicht ist. Diese Polarisierung führte zu Verzerrungen und Perversionen von Eigenschaften, die beiden Geschlechtern eigen sind. „Weibliche“ Friedfertigkeit wäre demzufolge durch fehlende „männliche“ Aggression definierbar. Doch was ist Aggression? Herrad Schenk übernimmt Erich Fromms Differenzierung in eine „biologisch adaptive, dem Leben dienende, gutartige Aggression, die der Selbsthauptung dient und sich wesentlich defensiv äußert,“ und eine „biologisch nichtadaptive, bössartige Form“, eine Destruktivität, die historisch gewachsen und im menschlichen Charakter angesiedelt ist. Ich schreibe diese

destruktive Aggression hauptsächlich dem patriarchalen Bedürfnis nach Beherrschung des weiblichen Geschlechts im besonderen und der Außenwelt im allgemeinen zu, sowie der Unterdrückung menschlicher Regungen im Manne, die als „weiblich“ abgewertet wurden. Diese Art von Destruktivität ist in verbalen und visuellen Bildern kodifiziert, die Teil unseres Gesellschaftsmythos geworden sind. Mythen sind Kulturträger, die menschliches Tun und Sein klassifizieren und bewerten sowie entsprechende Denkmuster und Verhaltensnormen für die Gesellschaft abgeben. Sie werden vorzüglich in der Religion, Kunst und Literatur geformt und tradiert.<sup>3</sup>

Im folgenden werde ich an zwei Kriegerinnen, deren Namen in der Folklore und Literatur gefeiert werden, nämlich Kamilla und Brünhild, die Verbindung zwischen Realität und Mythos und die prägende Kraft der Tradition zu veranschaulichen suchen. Die Bezeichnung „Kriegerin“ habe ich aus der Literatur übernommen. Wir müssen uns Kamilla und Brünhilds kriegerische Aktivität als eine Art bewaffnetes Handgemenge vorstellen und nicht als Kriegshandlung im modernen Sinn.<sup>4</sup> Es geht mir nicht darum, Kamilla und Brünhild als positive Beispiele möglicher Verhaltensstrategien herauszustellen. *Meine Untersuchung soll aufzeigen, wie sich die patriarchale Phantasie auf das historische Phänomen „Kriegerin“ einließ.* Denn für mich sind diese Kriegerinnen nicht nur Phantasieprodukte, sondern mythische Überhöhungen kämpfender Frauen in der Geschichte. Aus dem kulturhistorischen Kontext werde ich ableiten können, daß auch Frauen kämpften, und warum sie kämpften.

In der Mitte des 12. Jahrhunderts schrieb ein unbekannter Dichter eine französische Version von Vergils *Aeneis*, den *Roman d'Eneas*, welchen etwa 30 Jahre später (ungefähr 1190) Heinrich von Veldeke ins Deutsche übertrug. Im Mittelalter genoß Vergil den nicht unwidersprochenen Ruf einer „anima naturaliter christiana,“ des Heiden, der den Welterlöser voraussagte (Dittrich, 560 und Anm. 1).<sup>5</sup> Bei Vergil fanden die beiden Dichter einen Helden, Aeneas, der es dem mittelalterlichen Herrscher gestatten sollte, sich an die ruhmreiche geschichtliche, genealogische und mythische Vergangenheit des heidnischen und heiligen Rom anzuschließen. Es gelang ihnen damit die gesuchte Verbindung zur Antike, was ich als Markstein in der Herausbildung unserer westlichen Kultur bezeichnen möchte. Während die Sekundärliteratur den politisch-historischen Charakter dieser Epen hervorhebt, schweigt sie sich über ihre weitere Funktion, das Verhältnis zwischen den Geschlechtern symbolisch neu zu strukturieren, aus. Es werden in diesen Epen Vorstellungen von Männlichkeit und Weiblichkeit zu Bildern verdichtet, wie sie uns heute geläufig sind, die aber noch nicht vom gesellschaftlichen Bewußtsein des frühen Mittelalters getragen wurden. Das zeigt sich an den Bruchstellen, wo eine frühere mit der neuen Vorstellungswelt konkurriert. Die widersprüchlichen Symbolisierungen lassen einen Rückschluß auf die überdeckte Vorstellungswelt zu.

Vergil läßt in seiner *Aeneis* ein Frauenheer auftreten, das Kamilla gegen Aeneas und seine Verbündeten in den Kampf führt. Kamilla, die Königin der Volsker, einem Stamm im nördlichen Italien, wird mit leuchtenden Farben geschildert: als Herrscherin, „wie fürstliche Purpurtracht ihre leuchtenden Schultern umhüllt“ (Buch 7, Zeilen 814-5) und als Kriegerin, wie „Wurf auf Wurf, die biegsamen Lanzen“ sie schleudert und „nimmer müde die Hand die wuchtige Streitaxt“ schwingt (B. 11, Z. 650-1).

Der französische Dichter – und in Anlehnung an ihn Heinrich von Veldeke – hat Vergils Kamilla-Episode in das Gewand des mittelalterlichen Rittertums gehüllt und ausgeweitet. Er wird nicht müde, Kamillas Schönheit zu preisen, die mit ritterlicher Gesinnung einhergeht. Als Topos der mittelalterlichen Dichtung ist Schönheit noch kein ausschließlich weibliches Attribut. Sie zierte auch männliche Helden, ebenso wie „männliche“ Qualitäten Kamilla auszeichnen. „Tournier zu reiten und Lanzen zu brechen“ (Zeile

3974) gehört zum Lebensstil dieser als „weise, tapfer und höfisch“ (Z. 3965) bezeichneten Regentin.

Anders als in der Vergilschen Vorlage besiegt Kamilla in der französischen Version den Trojanerheld (bei Vergil Etruskerrührer) Tarchon im Zweikampf. Nachdem Kamilla und ihre Frauen Tarchons Kampftruppe in die Flucht geschlagen haben, tritt Tarchon Kamilla gegenüber, um seine Ehre zu retten.

*„Herrin,“* spricht er sie an, *„wer seid ihr, die ihr hier auf uns eindringt? Ich sehe, wie ihr unsere Ritter zu Boden schlägt. Eine Frau soll nicht kämpfen, außer in der Nacht, wenn sie liegt; dort mag sie den Mann besiegen; niemals wird ein tapferer Mann mit den Schilden durch eine Frau besiegt werden. Laßt ab von der Maßlosigkeit, legt Schild und Lanze ab und das Panzerhemd, das euch allzusehr verwundet, und stellt nicht eure Tapferkeit zur Schau. Das ist nicht euer Geschäft, sondern Spinnen, Nähen und Schneidern“* (Z. 7073-86).

Seine Verhöhnung erstreckt sich noch über 20 weitere Zeilen, bis Kamilla ihrem Pferd die Sporen gibt und ihren Gegner mit einem mächtigen Schlag aus dem Sattel hebt. Dann antwortet sie dem nun toten Helden:

*„Ich kam nicht hierher, um mich zu zeigen, noch um Hurerei zu treiben, sondern um tapfere Taten zu vollbringen. [...] Ich verstehe es besser, einen Ritter niederzustoßen, als zu umarmen und zu lieben; ich verstehe mich nicht darauf, im Liegen zu kämpfen“* (z. 7117-25).

Kamilla wird danach wie bei Vergil von Arruns, einem der Soldaten Tarchons, meuchlings ermordet. Damit kehrt der *Roman d'Eneas* wieder zur vergilschen Vorlage zurück.

Nach Kamillas Tod bricht Panik unter ihren Gefolgsleuten aus. Der *Roman d'Eneas* verweilt bei dem schmerzgebeugten Rutuler-Führer Turnus, dessen Hauptverbündete Kamilla war. Turnus hatte Kamilla immer als ebenbürtige Kampfgefährtin betrachtet, deren Tun er nie herabwürdigte, im Gegensatz zu Tarchon und Arruns. In der prunkvollen Begräbnisszene, die ebenfalls eine Hinzufügung des französischen Dichters ist, erweisen das eigene Volk und der römische Hof Kamilla die Ehre, die einer großen Heldin gebührt.

Frauen, die Waffen tragen, waren in Kamillas Kultur keine exotische Erscheinung. Das verrät Vergil, wenn er auf die Mütter verweist, die, mit Kamillas Beispiel vor Augen, feuergehärtete Keulen von der Mauer schleudern, in einem letzten verzweifelten Versuch den Feind abzuwehren (B. 11, Z. 891-5). Der Kampf dieser Frauen hat eindeutig defensiven Charakter. Es geht ihnen um die Erhaltung ihrer Lebensweise. Doch Kamilla und ihre Kultur waren dem Untergang geweiht. Unterstützt von den Latinern gewinnt Aeneas den entscheidenden Sieg über die altitalischen Stämme.

Mit Aeneas, aus dessen Geschlecht Vergil Augustus hervorgehen läßt, wird eine troisch-römisch-griechische Urverwandtschaft etabliert, die mit Brutus, dem legendären Großenkel Aeneas und Begründer der Bretonen, bis ins nordwestliche Europa ausgedehnt werden soll. Vergil feiert den troischen Ursprung der Römer, um die Vorherrschaft des Römischen Imperiums zu legitimieren. Im 12. Jahrhundert versuchen normannische Dichter am Hof Heinrichs II. in ähnlicher Weise, die anglo-normannischen Herrscher zu den rechtmäßigen Erben und Verfechtern der glorreichen römischen Zivilisation zu machen.<sup>6</sup> Veldeke stellt dem heidnischen Römischen Reich der vergilschen Zeit das Heilige Römische Reich seiner Tage gegenüber.<sup>7</sup> So wurden Eroberungen symbolisch überhöht und geschichtebestimmend.

Da das politische und gesellschaftliche Geschehen in der *Aeneis* im Willen der Götter begründet ist, kommt dem Epos eine religiöse Bedeutung zu. Kelvin Guinagh hebt hervor, wie Aeneas stets bemüht ist, den Willen der Götter zu erfüllen. Die Götter haben bestimmt, daß Aeneas nicht nur vom italischen Land, sondern auch von Lavinia, der

Tochter des Königs Latinus, Besitz ergreifen soll. In den mittelalterlichen Versionen ist das Handeln der antiken Götter einer mehr psychologischen Motivierung des Geschehens gewichen. Der *Roman d'Eneas* bringt die erotische Triebkraft ins Spiel. Dazu hat er die Lavinia-Episode meines Erachtens bewußt als Gegenstück zur Kamilla-Episode ausgebaut. Liebe und die Beziehung zwischen den Geschlechtern wurde im Mittelalter Gegenstand intellektueller und literarischer Auseinandersetzungen. Dichter wetteiferten miteinander, eine Theorie der Liebe zu erstellen, womit sie Verhaltensregeln schufen.<sup>8</sup> Wie wir später sehen werden, kehrt die Kamilla/Lavinia-Dichotomie in der Brünhild/Kriemhild-Konstellation wieder, wo sie den zentralen Konflikt ausmacht.

Bei Vergil spielt Lavinia nur eine passive Rolle. Aeneas, der keinerlei Zuneigung zu Lavinia erkennen läßt, noch sie für ihn, macht sie wie selbstverständlich zu seiner Frau. Im *Roman d'Eneas* wird Lavinia von Liebe zu dem Troer ergriffen, einer Liebe, die überirdische Kräfte entfacht zu haben scheinen. Lavinias Liebe soll Aeneas' Kampfesmut stärken. Dittrich verweist in ihrer Interpretation dieser Passage darauf, wie die Literatur des Mittelalters „die Kampfertüchtigung durch und aus Liebe“ (322) zu einem Leitmotiv gemacht hat und folgert daraus ein wachsendes Wertbewußtsein der Frau. Wenn wir jedoch Kamillas Handeln dem von Lavinia gegenüberstellen, wird der Verlust an weiblicher Autonomie auffällig. Kamilla kämpft wie die mythische Brünhild aus eigenen Stücken und will ihre Tapferkeit an der der Männer messen. Sie praktiziert in ihren Worten „chevalerie,“ das Ritterhandwerk (Z. 7119). Lavinia, die wie Kriemhild im *Nibelungenlied* ihren Helden nur aus ihrer Kemenate beobachten kann, läßt einen Mann für sie kämpfen. Lavinia zieht den Eindringling Aeneas dem einheimischen Turnus vor, mit dem sie ursprünglich verlobt war.

Die deutsche Fassung von Veldeke fügt einen aufschlußreichen Vorwurf der Königin gegen ihre Tochter hinzu. In den Augen ihrer Mutter entehrt Lavinia das ganze Frauengeschlecht dadurch, daß sie Turnus ausschlägt: „dat du dine minne / an den man kères, / dá mede du dich onères / end allet din geslechte“ (Z. 10634-7). Wie wir gesehen haben, betrachtete der Rutuler-Führer Turnus Kamilla als eine ihm ebenbürtige Verbündete.

Dieser Handlungsstoff enthält tiefgreifende Implikationen. Indem Lavinia sich von Turnus, der ihr alters- und herkunftsmäßig viel näher steht, abwendet, opfert sie die alte Ordnung der neuen Ordnung der Väter.<sup>9</sup> In dieser neuen Gesellschaft mit ihren veränderten Regeln für männliches und weibliches Verhalten war Kamilla, die Kriegerin, fehl am Platz. Wir können die Bedeutung Kamillas besser erfassen, wenn wir sie nicht als isolierte Gestalt, sondern im Kontext ihrer Gesellschaft, die Aeneas besiegte, betrachten. Dazu greife ich auf Vergils *Aeneis* zurück, um folgendes aufzudecken: Bei den italischen Stämmen der alten Ordnung sind Frauen als Kriegerinnen, wie Kamilla zeigt, gesellschaftlich akzeptiert. Die Mütter genießen eine Art autonomer Macht, was die Königin Amata verdeutlicht. Amata versteckt ihre Tochter in den waldigen Bergen, um sie vor dem „Räuber“ zu schützen, der das Mädchen „übers Meer“ entführen könnte (B. 7, Z. 362). Sie ruft die anderen Mütter auf, an den alten Riten festzuhalten: „Wenn Sorge noch wacht um das Recht einer Mutter, / so laßt fliegen das Haar und begeht die Orgien mit mir“ (B. 7, Z. 402-3). Es sind die bacchantischen Orgien gemeint, welche die Frauen „zwischen Wälder rings und öder Hausung des Wildes“ (B. 7, Z. 404) feierten. Dieses Frauenfest kommentiert Vergil mit Bildern von Abscheu und Häßlichkeit, von Frevel und Wahnsinn, verkörpert in den schlangenbedeckten Furien. Die Schlange ist aber das Attribut der Großen Göttin. In Gestalt der Furie/Erinye hielt sie – ursprünglich als positive Macht – die matriarchale Welt zusammen (Monaghan, „Erinyes“).

In einem weiteren religiösen Sinne leiten diese Frauen ihre Macht von der Göttin Juno

ab, die bei Vergil als Gegenspielerin der Venus und Feindin der Trojaner auftritt. Da Juno über die Furien auf die Mütter einwirkt, hat sie durchaus etwas von ihrer ursprünglichen Bedeutung als römische Schutzgöttin der Frauen bewahrt.<sup>10</sup> Juno ist das weibliche Prinzip schlechthin, aus dem jede Frau ihre innere Kraft schöpft. Turnus, der männliche Repräsentant der altitalischen Ordnung, ist der Göttin Juno ergeben. Kamilla dagegen wird unter den Schutz der Diana gestellt, mit deren Pfeilen sie schießt. Vergil hat dieser Diana Züge der griechischen Artemis verliehen. Aus der Verbindung zu Artemis konnte er einen Vergleich Kamillas mit den Amazonen ableiten (B. 11, Z. 648-63). Vielleicht hat Vergils *Aeneis* bewirkt, daß die altitalische Diana in Vergessenheit geriet. Diese Diana verlangte von Frauen keine sexuelle Entsagung, einen Preis, den Kamilla für ihr Kriegerin-Sein zahlen mußte. In ihrer italischen Heimat war Diana Königin des offenen Himmels, die nur im Freien gefeiert wurde. Sie war wahrscheinlich ursprünglich Mond- und Sonnengöttin, bevor Apollo sich zum Herrscher der Sonne aufschwang (Monaghan, „Diana“).

Aus der Gesellschaft, die Aeneas vertritt, läßt sich ein ganz anderes Frauenbild ableiten. König Latinus, der mit Aeneas sympathisiert, verschweigt seiner Frau die Botschaft des Orakels; ihre Bitten und Klagen lassen ihn ungerührt. Sein ganzes Verhalten zeigt mangelnde Achtung gegenüber Frauen. Der Etrusker Tarchon betrachtet Frauen in Waffen mit feindlichen Augen. Arruns, der Kamilla aus dem Hinterhalt mordet, ruft den „Höchsten der Götter“, Apollo, an: „Vater, laß diese Schmach durch unsere Waffen getilgt sein.“ Auf alle Beute will er verzichten, „wenn nur verwundet von mir, dieses grause / Scheusal fällt“ (B. 11, Z. 789 u. 792-3). Bezeichnend ist, daß Aeneas von seiner Mutter Venus, der gehorsamen Tochter Jupiters, beschützt wird. Als Göttin der Liebe und Schönheit symbolisiert Venus die Stellung der Frau in einer männlichen Gesellschaft, die sich nicht über die Mütter, sondern über die Väter legitimiert. In der *Aeneis* behauptet sich das Reich der Väter nach blutigen Kämpfen gegen das Reich der Mütter.

Ich habe bereits darauf hingewiesen, daß nicht nur Vergil, sondern auch die mittelalterlichen Dichter mit der Aeneas-Dichtung eine politische Idee verfolgten, und ich habe gemutmaßt, daß es ebenfalls Teil der schöpferischen Intention der Dichter war, die Beziehung der Geschlechter zueinander und das männliche Machtgefüge neu zu durchdenken. Jean Markale schreibt, daß alle mediterranischen Völker, besonders die Griechen und Römer, ihre Frauen in einem Zustand permanenter Unterdrückung hielten. Auch in dem vom griechisch-römisch-christlichen Denken beherrschten Mittelalter werden Frauen in eine abhängige Rolle gedrängt. Diese Unterordnung unter den Willen des Mannes stellt aber eher ein kategorisches Wunschenken dar als eine Spiegelung der Wirklichkeit, wie sie zu römischen und mittelalterlichen Zeiten gewußt und erfahren wurde.<sup>11</sup> In Kamilla hat Vergil einen Frauentyp verkörpert, der für das römische Publikum und das frühe Mittelalter plausibel war. Catherine Saunders vermutet, daß Vergil von der alten volskischen Legende einer Jungfrau – „stark an Kraft, mutig im Geist, erfahren im Krieg“ (96) – Gebrauch gemacht hat. Archäologische Ausgrabungen in der Gegend von Kamillas Stamm haben Gräber von Kriegerinnen zutage gefördert.<sup>12</sup> Entgegen der Annahme einiger Gelehrter, Kamilla sei nur eine symbolische Figur, oder lediglich eine literarische Anspielung auf die Amazonen, oder gar eine reine Erfindung<sup>13</sup>, haben Vergil und seine Nachdichter die Frau als Kriegerin ernst genommen.

Die Geschichtlichkeit der Kamilla läßt sich letztendlich nicht beweisen. Festzuhalten ist jedoch, daß Frauen ihresgleichen existiert haben. Wir können annehmen, daß Vergil von den kimbrischen und kantabrischen Kriegerinnen gehört hat, gegen die Marius in der Schlacht von Aix 102 v. Chr. kämpfte und von den kantabrischen Frauen, denen Augustus 25 v. Chr. begegnete. Als Augustus, römischer Kaiser zu Vergils Zeiten, Spanien überfiel,

trafer kämpfende Frauen an der Seite ihrer Männer an. Strabo hielt in seinem Reisebericht fest, daß mehrere dieser Frauen den Selbsttod der Sklaverei vorgezogen hätten. Er war erstaunt darüber, mit welcher stoischen Haltung die verwundeten Frauen ihren Schmerz ertrugen. Der Gerichtsschreiber Justin hob die Unabhängigkeit dieser Frauen hervor. Pompeius stieß auf „amazonenhafte“ Kriegerinnen auf seinen östlichen Kampagnen. Pompeius Geschichtsschreiber Appian berichtete: „Unter den Gefangenen waren viele verwundete Frauen, die tapfer gekämpft hatten“ (zitiert in Samuel [1975], 226, meine Übers.). Oder nehmen wir die britische Königin Boadicea, die sich 61 n. Chr. gegen die Römer verteidigte; die germanische Priesterin Veleda, deren Widerstand gegen die römischen Eroberer aus Tacitus' Bericht hervorgeht; die böhmische Wlasta, Anführerin der weiblichen Garde der Königin Libussa, die nach dem Tod ihrer Königin 734 n. Chr. sich dem männlichen Thronfolger widersetzte und einen langen Krieg gegen ihn führte, der allgemein als der „Frauenkrieg“ bekannt wurde. Geschichten von waffenführenden Frauen während der Kreuzzüge sowie Volkserzählungen von orientalischen Kriegerinnen, von denen die Kreuzritter auf ihren Expeditionen erfuhren, dürften auch dem französischen und deutschen Nachdichter der *Aeneis* zu Ohren gekommen sein.<sup>14</sup>

Was Vergil letztendlich dazu bewegte, Kamilla als Kämpfende in seinem Epos auftreten zu lassen, und was die mittelalterlichen Poeten dazu veranlaßte, die Kamilla- und die Lavinia-Episode auszubauen, war mehr als geschichtliches Interesse oder bloße Fabulierfreude. Sie griffen ein geschichtliches Phänomen auf und zwängten es in ein patriarchales Schema: Die Frau, die als Handelnde bzw. Kämpfende auftritt und daher im patriarchalen Denken männliches Territorium betreten hat, wird ihrer Sexualität beraubt. Sexualität wird auf den „weiblichen,“ politisch inaktiven Frauentyp projiziert. Diese beiden Frauentypen schließen sich gegenseitig aus. Eine parallele Aufspaltung habe ich in der Götterkonstellation des vergilschen Epos nachgewiesen.

Vergil macht aus Kamilla, der sich im Kampf behauptenden Frau, ein geschlechtsloses Wesen, was er durch die Bindung an Diana und den Vergleich mit einer Amazone motiviert. Doch weder Diana als weibliche Gottheit, noch die Amazonen als historische Gestalten, waren die gespaltenen Wesen, zu denen sie die patriarchale Mythologie machte. Während Vergil das Amazonenbild in der griechisch-olympischen Mythologie geprägt vorfand, könnte er selbst daran beteiligt gewesen sein, das altitalische Dianabild patriarchal umzufunktionieren. In der Schilderung der Mütter, die dem matriarchalen Kult anhängen, läßt Vergil jedoch ungebändigte Frauenenergie durchscheinen, die er bezeichnenderweise negativ kommentiert. Die Mütter sind also noch undifferenziert und nicht in das patriarchale Schema gepreßt wie Kamilla. Kamillas „weibliches“ Gegenstück ist Lavinia. Vergil reduziert Lavinias Wert als Frau auf ihre Gebärfunktion, die Fähigkeit, Aeneas einen legitimen Erben aus latinischem Geschlecht zu geben. Mit Kamilla und Lavinia hat Vergil literarische und mythische Muster geschaffen, die das gesellschaftliche Bewußtsein prägten. Die Polarisierung in männliche und weibliche Seins- und Handlungsweisen, die Vergils heroische Dichtung spiegelt, gewann im Mittelalter eine neue Bedeutung.

Der *Roman d'Eneas* übernimmt die Idee, daß sich weibliche Stärke nicht mit weiblicher Sexualität verträgt. In dem Gegensatzpaar Kamilla – Lavinia wird die mittelalterliche Trennung zwischen platonischer und sexueller Liebe – zwischen Agape und Eros – durchgespielt. Kamilla wird mit den Zeichen des „keuschen“ Minnedienstes umgeben, den ihr Turnus als klagender Minnedienner erst nach ihrem Tod erweisen darf. Lavinia, die Tatenlose, findet schon zu ihren Lebzeiten in Aeneas ihren „Minneritter“, der mit der Absicht sie zu besitzen um sie kämpft. Aeneas' „Minnedienst“ wird mit Bildern aus der Kriegssprache, derer sich auch Lavinia bedient, geschildert. Die Liebeshandlung wird zur

Kampfhandlung im übertragenen Sinne. Schwietering hält es für „die entscheidende Tat des französischen Dichters [. . .] die Kämpfe um die Herrschaft Italiens in Kämpfe um die Liebe Lavinias“ gewandelt zu haben (zitiert in Dittrich, 302, Anm. 1). Ich sehe darin die Sublimierung des männlichen Besitzanspruches an die Frau, der im *Roman d'Eneas* mit Minne, in der *Aeneis* mit dem Willen der Götter betrieben wird. Der Kampf ist ein ungleicher, da er im wörtlichen Sinne nur vom Mann geführt wird. Ihn „Liebe“ zu nennen, in der Bedeutung einer gegenseitigen, ebenbürtigen Zuneigung, verschleiert die Wirklichkeit der physisch-sexuellen Unterwerfung der Frau.<sup>15</sup>

Denis de Rougemont gibt das gespaltene Denken des Abendlandes wider, wenn er in seinem Bemühen um eine friedlichere Welt glaubt, „Agape“ dem „Eros“ überordnen zu müssen, womit er nur die Aufspaltung des Menschen und der Natur in Geist und Materie, Körper und Seele, und schließlich in die Bipolarität Mann/Frau als der ihr zugrundeliegenden Antinomie, festschreibt. Rougemont hat zwar erkannt, daß „eine gewisse Idee von der Frau“ bei uns einhergeht mit „einer gewissen Idee von Krieg“ (de Rougemont, 205), hat aber Ursache und Wirkung verwechselt.

Kamilla durfte nur kämpfen, weil sie sich als Geschlechtswesen verleugnete und weil ihr Kampf ein verlorener war. Sowohl aus der *Aeneis* als auch aus den mittelalterlichen Versionen geht Kamilla als eine imposante Erscheinung hervor. Ihre Dichter zeigen Mitgefühl mit ihrer Heldin und ihrem Schicksal. Es ist jedoch Lavinia, die in die Zukunft weist, eine männliche Zukunft, die Liebe und Weiblichkeit im Abstrakten idealisiert, in der Wirklichkeit aber die Frau als „schwaches Geschlecht“ unterdrückt.

Im *Nibelungenlied* (etwa 1190-97) wird die patriarchale Beziehung zwischen den Geschlechtern in ähnlicher Weise propagiert. Meines Erachtens erfüllte auch dieses mittelalterliche Werk die normative Funktion, Lebensweisen zu regulieren und die germanische Vergangenheit und ihre Überreste dadurch zu bannen, daß sie offen konfrontiert und absorbiert wurden. Brünhild gehört wie Kamilla der alten, Gunther wie Aeneas der neuen Ordnung an. Anders als der Dichter des *Roman d'Eneas* fand der unbekannte Dichter des *Nibelungenlieds*<sup>16</sup> seinen Stoff nicht in einer einzigen Quelle vor, sondern trug sie aus einem Schatz von Sagen zusammen, die er zu einem dichterischen Ganzen formte. Diese Sagen lassen sich aufteilen in die um Brünhild und Siegfried und in die um die Burgunder. Lediglich der erste Sagenkreis, der in den ersten Teil des *Nibelungenlieds* Eingang fand, ist für meine Analyse relevant.

Gunther von Burgund will um Brünhild, die unbezwingbare Königin von Island, werben, von der ihm folgendes erzählt wird:

*„Jenseits des Meeres hatte eine Königin ihre Burg, der . . . überhaupt keine andere gleichkam: sie war unermesslich schön, aber außerdem besaß sie noch ungeheure Stärke. Wenn ein tapferer Held ihre Liebe gewinnen wollte, dann mußte er sich mit ihm im Speerwurf.*

*Sie konnte den Stein weit schleudern und sprang ihm dann in ungeheurem Sprunge nach. Wer immer um ihre Liebe warb, der mußte in drei Wettkämpfen über die edle Frau siegen. Versagte er auch nur in einem, dann hatte er sein Leben verwirkt“ (6. Aventure, Vers 326-7).*

Dem Wettkampf wäre Gunther nicht gewachsen gewesen, hätte ihm nicht Siegfried, durch seine Tarnkappe unsichtbar gemacht, geholfen. Siegfried, der Brünhild im Glauben läßt, Gunther habe sie besiegt, spottet

*„daß Eure stolze Selbstsicherheit endlich einmal zu Fall gebracht ist und jemand lebt, der Euch bezwingen kann. Nun wird Euch wohl nichts anderes übrigbleiben, edle Jungfrau, als uns von hier an den Rhein zu begleiten“ (7. Av., V. 474).*

Brünhilds Kraft und Wille waren noch während der Brautnacht, als sie sich Gunther verweigerte, ungebrochen. Als er sie vergewaltigen wollte, „band [sie] ihm Füße und

Hände zusammen, trug ihn zu einem Nagel und hängte ihn an die Wand“ (10. Av., V. 637). Wieder kam ihm Siegfried zu Hilfe, legte sich im Dunkeln an seine Stelle und bezwang sie. Zum zweiten Mal durch List überwältigt ergab sie sich schließlich Gunther

*„wie es ihm als Ehemann zukam. [...] Da mußte sie ihren früheren Zorn und alle jungfräuliche Scheu aufgeben. Das Beilager hatte eine solche Wirkung auf sie, daß sie erblaßte und ihre früheren magischen [mhd. großen] Kräfte verlor“* (10. Av., V. 682).

Dieser letzte Satz propagiert den Glauben, daß die Frau durch den Geschlechtsakt schwach wird.

Wir finden die Verbindung von Jungfräulichkeit und einem ungezähmten oder unabhängigen Willen auch bei Kamilla. Diesem zum Mythos gewordenen Phantasiebild widersprach die Wirklichkeit. Samuel (1975) hat dokumentiert, daß Frauen in Gesellschaften, in denen sie aktiv in der Produktion und an der Verteidigung beteiligt waren, sexuelle Freiheit genossen und oft die sexuelle Initiative ergriffen haben (Kapitel XI. Teil 8).<sup>17</sup> Im Kampf um die patriarchale Vorherrschaft ging es darum, Frauen physisch und sexuell zu unterwerfen und innerhalb der Institution der Ehe abhängig zu machen.<sup>18</sup> In diesem Kampf wurde die dichterische Phantasie eingespannt. Sie schuf Bilder, mit deren Hilfe patriarchales Verhalten gutgeheißen werden konnte. Ich will damit nicht behaupten, daß Dichter stets Instrumente des Patriarchats waren, oder daß sie sich dessen immer bewußt waren. Doch Dichtung, die das patriarchale Schema sprengte, machte kaum Kulturgeschichte oder wurde nicht ihrer Intention entsprechend interpretiert.

Um physische und sexuelle Unterwerfung der Frau und ihre Einbindung in die Ehe geht es auch im *Nibelungenlied*. Der *Nibelungenlied*-Dichter vermittelt diese Idee durch Siegfried, der, in einem verzweifelten Versuch, in der wilden Bettschlacht mit Brünhild die Oberhand zu behalten, von der Vorstellung geplagt wird,

*„wenn ich hier jetzt mein Leben von der Hand eines Mädchens verliere, dann werden nachher alle Frauen, die sonst gar nicht auf solche Gedanken kämen, auf immer ihren Übermut an ihren Männern auslassen“* (10. Av., V. 673).

Einige Nibelungenforscher (Panzer, Beyschlag, u.a.) sehen in den russischen Brautwerbermärchen die Vorlage für das „Kraftweib“ Brünhild. Andere (von Heusler bis Anderson) verweisen auf das kriegerische Vorbild, wie es z.B. im *Codex Regius* (*Ältere Edda*) und der *Völsungasaga* festgehalten wurde (Anderson, 168-9). Märchen und heroische Dichtung haben aber denselben mythischen Kern, den Göttner-Abendroth auf den matriarchalen Göttinnenkult zurückverfolgt. Sie erkennt in dem Paar Brünhild-Siegfried die typische Konstellation des matriarchalen Göttin-Heros-Paares. Diese mythische Schicht ist jedoch in allen überlieferten Quellen zum Teil fast völlig verdeckt und korrumpiert und daher nur indirekt zugänglich. Um diese verschütteten Bedeutungsebenen freizulegen, bedarf es einer enormen Re-Visions- und Rekonstruktionsarbeit, in deren Verlauf sich manche Auslegungen als nicht haltbar erweisen werden. Der Grundgedanke einer nicht seit jeher patriarchalen Welt kann jedoch nicht mehr erschüttert werden. Ich möchte mich bis zu den Bruchstellen vortasten, an denen Matriarchat und Patriarchat zu kollidieren scheinen.

In den verschiedenen Varianten des Brautwerbermärchens (August von Löwis of Menar hat 34 ausfindig gemacht) finden wir wesentliche Bezüge zur Brünhildfabel. Für meine Untersuchung sind die folgenden relevant, die ich nach einer Zusammenstellung von Beyschlag wiedergebe. Eine schöne Frau, die wegen ihrer gewaltigen Kraft berüchtigt ist, wohnt fern (manchmal über See) in einem eisernen Schloß, in das der „Freier“ und sein Helfer mit Gewalt einbrechen. Die „Umworbene“ fordert den Freier zum Wettkampf auf Leben und Tod heraus. Der Freier ist ihr nicht gewachsen. Er bedient sich seines Helfers, durch den sie eine zweifache Niederlage erleidet: Zum einen verliert sie auf ihrem

Territorium den Wettkampf. Nachdem sie, in die Domäne des Freiers gebracht, sich diesem in der Brautnacht erfolgreich widersetzt, wird sie zum andern vom Helfer überwältigt und mit metallenen Ruten gepeitscht (123-4). Löwis of Menar schreibt der Metallpeitsche magische Qualitäten zu. Sie soll als Instrument zur Heilung von Besessenen gedient haben und auch dazu, einem dämonischen Wesen den Willen des Helden aufzuzwingen (45). So bändigte der Freier bzw. sein Helfer die Drachennatur der muskelkräftigen Jungfrau, d.h. er trieb der Braut den Rest weiblichen Widerstandes aus.

Das *Nibelungenlied* hebt ebenfalls die Muskelkraft Brünhilds hervor, während Brünhild sich in den nördlichen Quellen als Kriegerin definiert. In *Forna* ist sie eine unabhängige, kriegführende Prinzessin, die hinter einem Wall von lodernnden Flammen, der Waberlohe, wohnt (Anderson, 26). In *Skamma* überlegt sie, ob sie nicht Rüstung anlegen und kämpfen soll, als ihr Bruder Atli sie zur Heirat zwingt (Anderson, 30). In der *Meiri* drohen die Gjukungs Budli mit Krieg, falls er ihnen seine Tochter Brünhild nicht ausliefert. Brünhild bittet den Vater um ein Drittel des Heeres, das sie zur Verteidigung des Landes gegen die Eindringlinge anführen will (Anderson, 40).<sup>19</sup>

Ich vermute in der Märchen- und der heroischen Tradition der Brünhildlegende den gemeinsamen Kern eines zweifachen Themas. Das eine ist „die Zähmung der Widerspenstigen“, das ein gesellschaftliches Phänomen spiegelt, welches die Literatur seit dem 12. Jahrhundert zunehmend behandelte und dessen Verbreitung die Kirche maßgeblich unterstützte. Mit Shakespeares *The Taming of the Shrew* ist es in den klassischen Literaturkanon eingegangen. Das andere Thema möchte ich „den Kampf der Geschlechter“ nennen, den viele Mythen, Volkserzählungen und epische Gedichte evozieren. Pierre Samuel (1975: Kap. 2-5; Samuel 1976: 4-30; Samuel 1977) hat dafür hinreichende Belege aufgezeigt. Es deutet zurück in die prähistorische Zeit, wo eine weibliche Kultur der männlichen Herrschaft unterlag.

Während die Zähmung der Widerspenstigen als Thema Teil unserer Gesellschaftsmythologie geworden und daher der Psyche des modernen Menschen leicht zugänglich ist, stößt das alte Thema des Geschlechterkampfes, wörtlich genommen, meist auf kulturellen und psychologischen Widerstand, auf eine Scheu, sich forschend auf seine Tragweite und Bedeutung einzulassen. Christa Wolf hat den Gedanken „anscheinend jahrtausendelanger Kämpfe“ als „Götter sich an die Stelle der Göttinnen schoben“ in ihre *Kassandra*-Recherchen eingeflochten. Françoise d'Eaubonne plaziert diesen Kampf in die Megalithkultur, in der die Menhir-Erbauer, Verbreiter des Vaterkults, sich gegen die bestehende matriachale Dolmenkultur erhoben hätten. Den Usurpatoren des matriachalen Fruchtbarkeitskults hätten die Frauen kriegerischen Widerstand geleistet. Ihr Kampf wäre auf der religiösen Ebene ritualisiert worden: Die von den Dolmen-Erbauerinnen verehrte Muttergöttin verwandelte sich in eine Kriegsgöttin, die den neuen Gott bekämpft. D'Eaubonne schreibt:

*„Wir wissen nicht und werden wohl nie erfahren, wie brutal, wie unterschiedlich die Konfrontation zwischen diesen feministischen Gruppen und den anderen, den Missionaren des jungen agrarischen Patriarchats [ . . . ] gewesen war und welche besondere Formen sie angenommen hat“ (101, meine Übers.).*

Die Brünhild- und Siegfried-Legenden könnten meiner Ansicht nach die Erinnerung an jene vergangenen Zeiten wachgehalten haben.<sup>20</sup>

Göttner-Abendroth unterscheidet eine den Geschlechterkrieg repräsentierende Götterschlacht und eine Dämonenschlacht matriachaler Herkunft, zu der sie Siegfrieds Tötung des Drachens zählt, die für sie Teil der zyklischen Naturmythe ist. Der Drache steht nach ihrer Deutung für die finstere Jahreszeit, für den Tod, den der Heros überwinden muß, um

die Heilige Hochzeit mit der Fruchtbarkeitsgöttin Brünhild feiern zu können. Abweichend von Göttner-Abendroth sehe ich bereits in der Siegfried-Gestalt das Abtrünnigwerden von und schließliche Zerstören der matriarchalen Kultur angelegt, nicht erst im patriarchalen Kriegerkönig Gunther, der dem Heros die Göttin wegnimmt. Denn das Töten des Drachens kann auch als Überwindung der Frauenkultur gedeutet werden, wenn wir davon ausgehen, daß Drache oder Urschlange Erscheinungsformen der Erdgöttin sind und für das weibliche Prinzip stehen (Wolf, 142; d'Eaubonne, 48; Göttner-Abendroth, 213).

Es ist denkbar, daß Siegfried als mythische Gestalt eine Metamorphose vom ursprünglichen Heros (Göttner-Abendroths Lesart) zum Rebellen gegen das Patriarchat durchgemacht hat und so die geschichtliche Machtergreifung des Männergeschlechts reflektiert. In letzterer Gestalt mag er auf das patriarchale Denken so faszinierend gewirkt haben. In ihrer Bedeutung als matriachale Göttin gerät Brünhild dabei in Vergessenheit. Schröder nennt Siegfried den Archetyp des Göttersohnes. Anderson war es aufgefallen, daß die meisten Forscher der eddischen Heldengedichte Siegfried ihre Aufmerksamkeit schenken, und daß mehrere dieser Gedichte nach Siegfried benannt sind, obwohl sie eindeutig von Brünhild handeln. Im Gegensatz zu diesen Heldengedichten räumen das *Nibelungenlied* und die *Thidrekssaga* Siegfried auch in Inhalt und Umfang den Vorrang ein. Während Brünhild an Bedeutung verliert, wird Kriemhild aufgewertet, gegen die sie ausgespielt wird.

Das *Nibelungenlied* spielt auf eine frühere Bekanntschaft zwischen Brünhild und Siegfried, dem Drachentöter, an, dem Mann, der sie später durch List für Gunther im Kampf und im Bett erobert. Es klammert aber die „Werbung“, wie wir sie aus den eddischen Quellen kennen, aus bzw. substituiert sie durch das Kampfspiel. Daß Siegfried in seiner Jugend einen Drachen getötet und sich mit Drachenblut beinahe unverwundbar gemacht hat, erzählen Kriemhild und Hagen, der auch berichtet, wie Siegfried den Nibelungenschatz aus der Berghöhle erbeutete (Verse 87-99, 100, 899). Durch Unverwundbarkeit zeichnete sich nach den anderen Quellen aber auch Brünhild, die Brünne = Panzertragende, aus (nach Göttner-Abendroth die Göttin in ihrer 1. Gestalt). Oder sie wird mit den Walkyren, den Schlachten- und Schicksalsgöttinnen assoziiert (nach Göttner-Abendroth die Göttin in ihrer 3. Gestalt).<sup>21</sup> In verschiedenen Versionen der Sagen wird Brünhild auf dem Drachenstein von einem Drachen gefangen gehalten (*Seyfriedslied*): oder der Drache behütet einen Schatz (nach Göttner-Abendroth die Fruchtbarkeit der Erde symbolisierend), den Siegfried sich aneignet (*Lied vom Hürnen Siegfried*); oder Siegfried erschlägt den Drachen auf der „Gnitahede“, d.h. der Heide mit den Steinhäufen (*Völsungasaga*), einem Ort, auf den Shakespeare nach Ploss Macbeths Hexenszene verlegte (78). Siegfried errettet oder erweckt Brünhild auf dem Drachenstein, oder dem Hindinfelsen (*Sigrdrifumál*), oder hinter der Flammenmauer (*Forna*). Oder er muß über ein brennendes Feld reiten, wo sie ihm schließlich in Schlangengestalt gegenübertritt (*Seifrid de Ardemont*). In den Brautwerbermärchen wird ihre „Drachennatur“ und ihr ungebändigtes Wesen betont.

Drache, Schlange, Feuer und die verschiedenen Steinanlagen gehören zu den hierophantischen Zeichen, die Göttner-Abendroth mit der zyklischen Naturmythe in Verbindung bringt. Ihre Bedeutung hat sich aber im Kampf gegen die Frauenkultur gewandelt.

Im 3. Jahrtausend v. Chr., als unsere europäischen Vorfahren das Land zu bebauen und Tiere zu domestizieren lernten, erschienen erstmals jene mysteriösen Steinsetzungen, die Megalithen, die dem Zeitalter seinen Namen gaben. Carnac und Stonehenge sind zwei der berühmtesten, von denen sich Tausende über ganz Europa ausbreiteten. Wir treffen sie auch noch in anderen Teilen der Erde an. Diese Steine werden nach ihrer Form und

Anordnung unterschieden. Die Dolmen (breton. ‚dol‘ = Tisch, ‚men‘ = Stein) sind horizontal plaziert und oft kammerähnlich zusammengestellt. Sie dienten häufig als Getreidesilos und Begräbnisstätten. Die Menhire (breton. ‚men‘ = Stein, ‚hir‘ = lang) stehen vertikal und oft vereinzelt da. Der Tumulus mit seiner zum Hügel aufgeschütteten Erde länglicher oder runder Form überdeckt immer Dolmenanlagen. Steinanlagen (Alignements) wie die von Avebury sind oft schlangenartig gewunden (Roche, Klassifikation der Megalithen). Die phallische Symbolik der Menhire ist schon seit langem bekannt. Daß jedoch den Dolmen eine weibliche Symbolik zugeschrieben werden kann, haben Ulrich (166) und d'Eaubonne (94ff) entdeckt. Im Gegensatz zu den Menhiren tragen Dolmen weibliche Namen, unter denen sie noch heute bekannt sind: Feengrotte, -hütte, -ofen; Frauenstuhl, -stein, etc. (d'Eaubonne, 103).<sup>22</sup> Es wird vermutet, daß Dolmen und Menhire zwei verschiedenen Epochen angehören und zwei Kulturen versinnbildlichen: eine frühere weibliche Dolmenkultur und eine sich gegen diese auflehrende männliche Menhirkultur (d'Eaubonne, 98).

Höfler verbindet die Gnitahede mit den Trojaburgen, jenen spiralförmigen Steinsetzungen, von denen er eine bei Xanten, Siegfrieds Heimat im *Nibelungenlied*, ausfindig machte. In den Trojaburgen oder „Walls of Troy“ hatten kultische Spiele und Tänze stattgefunden, zu denen auch die „Befreiung“ der gefangenen Jungfrau als Kulthandlung zählte. Jungfrudans (Schweden), Dandtzesteen (Dänemark), Schlangengang, sind weitere Namen für diese labyrinthischen Anlagen, die mit der Dolmenkultur übereinstimmen. Der Drachenstein, der Hindarfelsen und der Lectulus Brunihilde im Taunus können wohl dazugerechnet werden.

Seit dem 10. Jahrhundert n. Chr. ist Siegfrieds Drachenkampf bildlich belegt durch Steinritzungen auf Kreuzen in England und der Isle of Man, wobei die Form des Kreuzes als Menhir mit Querbalken auffällt. Siegfrieds Heldentaten sind auch auf Kirchenportalen, Münzen, Taufbecken, u.a. Gegenständen entlang der norwegischen und schwedischen Küste festgehalten. Hier sehen wir, wie die christliche Ikonographie den heidnischen Mythos zu assimilieren versuchte. Der schwedische Gökstein mit seinem Siegfried-Motiv aus dem 11. Jahrhundert n. Chr. und der Stein mit der Ramsundritzung sind als Dolmen zu erkennen. Auffallend ist der schlaufenartige Schlangenleib, den Siegfried durchbohrt. Nach der Runenschrift soll es sich lediglich um einen Grabstein gehandelt haben. Die Schlangenform stimmt aber auffällig mit der Schematisierung des weiblichen Geschlechts überein.<sup>23</sup> Daß Frauen aus dem Schlangensymbol Macht schöpften, ist in archaischen Religionen dokumentiert. Vergil hat darauf in der *Aeneis* angespielt. Auf eine Verbindung zwischen Schlange und Frauen in der Megalithkultur verweist d'Eaubonne. Schlangenfigurationen auf Steinen des Megalithzeitalters evozieren ihrer Meinung nach fast immer die Große Göttin.

Gegen die Große Göttin, welche die Frauen beschützte, wandte sich das aufkommende Patriarchat. Siegfrieds Drachenkampf hat, losgelöst von der matriarchalen Religion, seine ursprüngliche Bedeutung verloren und eine ominösere angenommen: die des Siegers über das weibliche Prinzip. So läßt sich die Zählbarkeit und die Verherrlichung dieses Mythos bis in christliche Zeiten hinein erklären. Siegfrieds „Erlösung“ der Jungfrau vom drachenbewachten Drachenstein mutet in dieser Lesart eher wie eine Entführung als eine Rettung an. In mehreren Versionen, z.B. in *Oddrúnargrátr 18*, der *Thidrekssaga*, der *Brynhildar táttur* und den Brautwerbermärchen, bricht Siegfried gewaltsam in Brünhilds Festung ein (Anderson, 49, 64). Der vaterlose Sohn der Dolmenkultur lernt sich über die Väter definieren, ein Wissen, das er in Macht verwandelt. In den eddischen Quellen vollzieht Siegfried Blutsbrüderschaft mit Kriemhilds Brüdern, die ihm ihre Schwester zur

Frau geben. So wird die Blutsverwandtschaft mit den Müttern durch eine symbolische mit den Männern ersetzt.

Damit hat Siegfried den matriarchalen Boden verlassen. Auch Brünhild wird ihrer Kultur entfremdet, indem sie einen Vater vorgesetzt bekommt und ein Bruder über sie bestimmen kann.

Von der megalithischen Konfrontation bis zu der Zeit, als Frauen schließlich ihre mütterliche Sippe verlassen und dem Ehemann folgen mußten, reichen die Etappen weiblichen Autonomieverlustes. Während wir die ursprüngliche Auseinandersetzung nur erahnen können, gibt uns das *Nibelungenlied* den Zusammenbruch eines matriloalen Gefüges dadurch zu erkennen, daß Brünhild gezwungen wird, ihr Land zu verlassen und Gunther an seinen Hof zu folgen. Der Wandel von einer matri- zu einer patrilokalen und -linearen Gesellschaft scheint auch in der *Aeneis* durch. Zur vollständigen Erlangung seiner Macht mußte der Mann die Frau in seinem eigenen Haus unter Kontrolle bringen.

Im Zeitalter des *Nibelungenlieds* und des *Roman d'Eneas* hatten sich die patriarchalen Strukturen gefestigt. Der mittelalterliche Siegfried richtete „alle seine Gedanken auf die edle höfische Liebe“ (3. Av., V. 131), die Kriemhild, nicht Brünhild galt. Wenn er sich beim ritterlichen Spiel vergnügte, dann schaute sie „durch die Fenster hindurch zu: einen anderen Zeitvertreib brauchte sie von da an nicht mehr“ (3. Av., V. 133). Kriemhild verkörpert das Ideal weiblicher Schönheit, Liebe und Hingabe, das bis heute als Weiblichkeitsmythos Gültigkeit hat. Sie definiert sich über die Stärke und den Rang ihres Mannes, wie später übrigens auch die entmachtete Brünhild. Am Status ihrer Männer entfachen sich ihre Rivalitäten. Gegen das ihr angetane Unrecht setzt Brünhild sich nun nicht selbst zur Wehr, sondern sie läßt sich durch Männer rächen.<sup>24</sup>

Sie wird zur Anstifterin des Mordes an Siegfried und der daraus resultierenden Kriege. In der weiblich zugeschnittenen Rolle der „Kriegsverursacherin“ nimmt die Frau eine kompensatorische Rolle im Patriarchat ein. Brünhild handelt nun nicht mehr selbst. Dennoch macht sie sich schuldig, indem sie die Durchführung ihres Rachedenkens veranlaßt.<sup>25</sup> Von der sich selbst behauptenden Kriegerin ist kaum noch etwas zu spüren. So wird die heroische Vergangenheit Brünhilds von der mittelalterlichen Weltanschauung zur Rachsucht korrumpiert.

Doch trotz aller Zähmungsversuche leuchtet Brünhilds „unzivilisierte“ Natur, die sie mit Kamilla teilt, auf. Beide haben einen verzweifelten Kampf gegen männliche Herrschaftsanmaßung geführt. Und beide sind betrügerischen Machenschaften ihrer Gegner zum Opfer gefallen. „Betrug“ ist also die Stärke, die nach der *Aeneis* und dem *Nibelungenlied* der Mann „schamlos zum eigenen Vorteil“<sup>26</sup> einsetzte. Der dualistische Mythos von weiblicher Schwäche und männlicher Stärke gewann im jahrhundert- ja jahrtausendlangen Sozialisationsprozeß die Kraft eines Dogmas, dem trotz zahlreicher gegenteiliger Beweise noch heute geglaubt wird. Brünhild und Kamilla zeigen beispielhaft, wie sich männliche Macht auf die physische und sexuelle Unterwerfung der Frau stützt. Diese beiden epischen Gestalten erinnern uns daran, daß Frauen sich nicht widerstandslos ergeben haben.

## Anmerkungen

- 1 Meine Informationen habe ich hauptsächlich Pierre Samuel, Mary Beard, Helen Diner, Elizabeth Gould Davis, M. Vaerting und Jeanne Bouvier entnommen.
- 2 „Geschichte“ bestand früher aus einer Anhäufung von Heldentaten, und die Mythologie hat die kühnsten Helden, z.B. Herkules, Aeneas, Siegfried, quasi vergöttlicht.
- 3 Siehe Elizabeth Janeways ausgezeichnete gesellschaftsmythologische Abhandlung über Weiblichkeit und Männlichkeit. Sie sagt vom Mythos, daß er sich nicht mit Fakten, also auf logische und vernünftige Weise entkräften ließe. Der Mythos beschreibe nicht einfach eine Situation, sondern versuche, durch Beschreiben das herbeizuführen, was er als existent erklärt (37).
- 4 Eine Differenzierung in der Verwendung des Wortes „Krieg“ gibt Schenk. Siehe Kapitel I.1 „Zur Geschichte des Kriegs.“
- 5 Tom Burns Haber untersucht die Popularität, die Vergil Ende des 7. Jahrhunderts in Großbritannien genoß. Vergil wäre erzieherisch im christlichen Kampf gegen den Aberglauben eingesetzt worden.
- 6 Brutus' Schicksal in *Waces Brut* ist nach Hoepffner dem Aeneas nachgebildet. Yunk schreibt, daß die historisch-mythische Vergangenheit modellhaft in den Dienst der Gegenwart gestellt wurde.
- 7 Nach Dittrich (123-4, 573-94) wollte Veldeke die politischen Ambitionen Kaiser Barbarossas rechtfertigen. Veldeke stellt der römischen Genealogie Vergils die christliche genealogische Idee der Abstammung des Menschen von Gott gegenüber.
- 8 Im *Roman de la Rose* sind die wichtigsten intellektuellen Strömungen des 11. und 12. Jahrhunderts vereinigt. Er griff den „Konflikt zwischen Liebe und Vernunft,“ zwischen „Liebe und Ehe“, beliebte Themen des höfischen Romans, auf und leitete eine heftige Kontroverse ein. Siehe Albistur/Armogathe, *Histoire du féminisme français* (45-48).  
Raymond Cormier verweist auf den Trend im 12. Jahrhundert, daß ältere Männer Ehen mit jungen Frauen eingingen, und auf die damit zusammenhängende Redefinition von Mann-Frau Beziehungen. Er hebt ebenfalls die wechselseitigen Beziehungen zwischen Ost und West während der Zeit der Kreuzzüge hervor und verweist auf Parallelen gesellschaftlicher Prioritäten: ein Anwachsen weiblicher Motive; Zunahme von weiblichen Heiligen; Betonung der Jungfräulichkeit; an Frauen gerichteter geistlicher Rat von Persönlichkeiten wie Abelard, Hl. Bernhard, John of Salesbury (60-75).
- 9 Aeneas, der Eindringling, hat bereits einen erwachsenen Sohn.
- 10 Dies wird von Götte (Namensregister „Juno“ im Anhang zu Vergil, *Aeneis*) bestritten, erscheint aus Monaghans feministischer Sicht jedoch gerechtfertigt.
- 11 Die ständigen Ermahnungen an und die Rebellion von Frauen beweisen, daß die Unterjochung des Frauengeschlechts nie als eine vollendete Tatsache angesehen wurde. Caecina Severus klagte über die Römerinnen, deren gesetzliche Entmachtung besonders kraß war: „Seit wir die Restriktionen ersetzten, die unsere Vorfahren sich genötigt sahen den Frauen aufzuerlegen, fangen sie an, in der Familie, den Versammlungen und den Armeen zu kommandieren“ (zitiert in Boissier 197, meine Übers.). Boissier beschreibt, wie Frauen sich gegen ihre Unterjochung während des Römischen Reiches auflehnten. Agrippina z.B. hätte sich nicht mit der Rolle als Gattin des Kaisers abgefunden; sie wollte Mitregentin sein. Ihre „Anmaßung“ hätte sich allmählich so verbreitet unter Frauen, daß sie kaum mehr erstaunte (195-6). Ich sehe Parallelen zum Mittelalter. Cormier erwähnt, wie die Kaiserin Matilda um ihre Rechte kämpfte. Ihr wäre Eleanor von Aquitaine, die Frau ihres Sohnes, entgegengehalten worden als weibliches Idealbild des „schwachen Geschlechts“ (69-70).
- 12 Samuel (1975) verweist auf Ausgrabungen in Belmonte, wo Gräber von Kriegerinnen entdeckt wurden, die auf Vergils Beschreibung passen.
- 13 Fowler meint, Kamilla stehe symbolisch für „die Heiligkeit des Kriegs“ (85). In Roschers mythologischem Lexikon ist Kamilla nichts weiter als eine Anspielung auf die griechischen Amazonen (siehe Artikel „Camilla“ und „Har-palyke“). McKay schließlich schreibt: „Als schicksalhaftes Opfer ist die mutige und schöne Camilla eine typische italienische und vergilsche Erfindung“ (45).
- 14 Über die kimbrischen, teutonischen, kantabrischen und amazonenhaften Kriegerinnen siehe Samuel (224-6); Artikel „Marius“, „Augustus“, „Pompey“ in *The New Encyclopaedia Britannica*. Hinweise auf Boadicea (deren militärische Führungsrolle auch in konventionellen Geschichtsbüchern belegt wird) in d'Eaubonne (128-9) und Ulrich/d'Eaubonne (176, 186). Tacitus hat nach d'Eaubonne Veledas Germanenstamm für einen keltischen gehalten. Zum Frauenkrieg Samuel<sup>3</sup> (36-44). Samuel betont die wichtige Rolle, die westliche und arabische Kriegerinnen während der Kreuzzüge spielten (193, 197).
- 15 Edmond Faral verweist auf frauenfeindliche Gefühle zu römischen und mittelalterlichen

Zeiten und auf die Idee von Liebe als Kampf, die er schon bei Ovid findet: „Es ging ihm darum, als guter Krieger zu siegen“ (117 u. 99, Anm. 3).

- 16 Ich habe die gängige Annahme eines männlichen *Nibelungenlied*-Dichters übernommen, da in meiner Arbeit nicht die interessante Frage zur Debatte steht, ob das *Nibelungenlied* von einer Frau verfaßt wurde, die Berta Lösel-Wieland-Engelmann aufwirft. Diese Frage wäre genauso gut für den *Roman d'Eneas* zu stellen.
- 17 In seinem Amazonen-Artikel (1977) hebt Samuel als die hervorsteckendsten Eigenschaften der Amazonen ihre sexuelle Unbefangenheit und ihre physische Kraft hervor.
- 18 Hunke (Teil 2, Kap. 1) belegt die Verteufelung weiblicher Sexualität im Mittelalter und die damit zusammenhängende Brutalität, mit der Frauen „gehorsam“ geschlagen wurden.
- 19 *Forna*, *Skamma*, *Meiri* gehören zu den eddischen Sigurd-Gedichten. *Skamma* und ein Fragment von *Forna* wurden im *Codex Regius* (Mitte des 13. Jh.) überliefert, während die verlorene *Meiri* aus der *Völsungasaga* (Mitte des 13. Jh., wahrscheinlich nach dem *Codex Regius*) rekonstruiert wurde. In der *Edda* treten Siegfried, Gunther, Kriemhild unter den Namen Sigurd, Gunnar, Gudrun auf. Der Einfachheit halber benutze ich nur die Namen aus dem *Nibelungenlied*.
- Wir haben keine schriftlichen Überlieferungen der Brünhild- und Siegfried-Sagen vor dem *Nibelungenlied*. Die Quellenforschung, die sich in frühere Zeiten vorwagt, ist also notgedrungen spekulativ. Und wo sich Forscher auf solche Spekulationen eingelassen haben, verraten sie ihre patriarchale Denkweise (z.B. Weber, Beyschlag, Schröder, Panzer). Dazu 2 Beispiele: Weber kommt zu der absurden Feststellung, daß es Brünhild, weil sie kraftvoll und naturhaft ist, an Geist und Seele fehle und sie frigide sei. Für ihre Frigidität und Hartnäckigkeit stehe symbolisch der Panzer, der sie umgibt. „Der Panzer virginaler Schamhaftigkeit, das ist's also, was nicht von selbst aufbrechen konnte und daher mit überlegener Gewalt gebrochen werden sollte und mußte“ (38). Beyschlag gibt seine Meinung über Ehe zum besten: „Sich dem rechtmäßigen Gatten in der offiziellen Brautnacht zu verweigern, ist schließlich ein Bruch der geschlossenen Ehe und damit Unrecht Brünhilds. Wenn sich der physisch unterlegene Gatte Hilfe geholt hat, kann ihm dies die Gattin nicht zum Vorwurf machen“ (144).
- 20 Janssen-Jurreits ernstzunehmende Warnung, wir sollten nur beweisbare historische Fakten in unsere Argumentation einbeziehen (44), hat mich lange beschäftigt. Wenn ich an meiner spekulativen Forschung trotzdem festhalte, so deswegen, um – zusammen mit anderen Frauen

– die Monopolstellung der ebenfalls spekulativen patriarchalen Literatur- und Geschichtsdeutungen zu hinterfragen.

- 21 Zu Brünhilds Rüstung und Walkyregestalt, siehe auch Ploss 21-28 und Damicos Artikel über die Walkyren.
- 22 Das Christentum hat diese matriachale Frau manchmal durch Maria ersetzt (siehe die Lourdes-Grotte) und auf den Tumulus eine Kapelle gebaut (siehe Tumulus Saint-Michel in Carnac).
- 23 Es ist die weitverbreitete, vulvaförmige Schlangengewindung. Innerhalb der Spirale sind Szenen aus der Siegfried-Legende abgebildet. Siegfried steht außerhalb und stößt sein Schwert in den Leib der Schlange. Abbildungen und Beschreibungen der Siegfried-Motive in Ploss.
- 24 Interessant ist der Wandel Kriemhilds zu einer zielstrebigem Frau im 2. Teil des *Nibelungenlieds*, wo sie schließlich dem „Meuchel- und Kindsmörder Hagen“ mit Siegfrieds Schwert eigenhändig den Kopf abschlägt (Lösel 164). Das läßt vermuten, daß die Kriemhildgestalt aus 2 verschiedenen Vorlagen zusammengesetzt ist.
- 25 Für das Patriarchat ist die ihrer Handlungsfreiheit beraubte Frau ein willkommenes Alibi, um seine kriegerischen Ambitionen und Niederlagen zu verschleiern und zu rechtfertigen. Helena wurde für den griechisch-troischen Krieg verantwortlich gemacht. Brünhild für den Burgundenuntergang. In Wahrheit ging es um Expansionsgelüste der Kriegführer und um Durchsetzung ökonomischer Interessen.
- 26 Knußmann bindet in typisch männlicher Weise die Überlegenheit der Männer an Körpergröße und Muskelkraft, an physische Merkmale also, die sie gegen Frauen ausspielen. Der Mann sei also das starke Geschlecht. Und er nütze es schamlos zum eigenen Vorteil aus (*Stern* 19, 76).

## Bibliographie

### Primärquellen

- Vergil, *Aeneis* (Hrsg. und übers. v. Johannes und Maria Götte) Ernst Heimeran Verlag, 1965<sup>2</sup>.
- Le Roman d'Eneas* (Hrsg. und übers. v. Monica Schöler-Beinhauer) München: Fink Verlag, 1972.
- Heinrich von Veldeke, *Eneide* (Hrsg. v. Otto Behaghel) Hildesheim: Georg Olms Verlag, 1970.
- Das Nibelungenlied* (Hrsg. und übers. v. Helmut Brackert) 1. Teil. Frankfurt: Fischer Verlag, 1970.

## Sekundärliteratur

- Albistur, Maïté und Daniel Armogathe, *Histoire du Féminisme Français*, Paris: Edition des Femmes, 1977.
- Anderson, Theodore M., *The Legend of Brynhild*, Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1980.
- Beard, Mary, *Women as a Force in History*, New York: McMillan, 1946.
- Beyschlag, Siegfried, „Deutsches Brünhildenlied und Brautwerbermärchen.“ In: *Märchen, Mythos, Dichtung* (Hrsg. Hugo Kuhn und Kurt Schier) München: Beck Verlag, 1963, 121-145.
- Boissier, Gaston, *La Religion Romaine*, Bd. 2., Paris: Hachette, 1900.
- Bouvier, Jeanne, *Les Femmes Pendant la Révolution*, Paris: Editions Eugène Figuières, 1931.
- Chodorow, Nancy, „Family Structure and Feminine Personality“, in: *Woman, Culture, and Society* (Hrsg. Michelle Zimbalist Rosaldo und Louise Lamphere) Stanford: Stanford University Press, 1974, 43-66.
- Cormier, Raymond J., *One Heart, One Mind*, University of Mississippi: Romance Monographs, 1973.
- Damico, Helen, „The Valkyrie Reflex in Old English Literature“, *Allegorica* 5 (Winter 1980), 149-167.
- Diner, Helen, *Mothers and Amazons* (Übers. John Philip Lundin) New York: Anchor Press, 1973.
- Dinnerstein, Dorothy, *The Mermaid and the Minotaur*, New York: Harper Colophon, 1977.
- Dittrich, Marie-Luise, *Die ‚Eneide‘ Heinrichs von Veldeke*, Teil 1, Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1966.
- D'Eaubonne, Françoise, *Les Femmes Avant le Patriarcat*, Paris: Payot, 1976.
- Faral, Edmond, *Recherches sur les Sources Latines des Contes et Romans du Moyen Age*, Paris: Librairie Ancienne Honoré Champion, 1913.
- Fowler, W. Warde, *Vergils „Gathering of the Clans“, Observations on Aeneid VIII*, Oxford: Blackwell, 1918.
- Göttner-Abendroth, Heide, *Die Göttin und ihr Heros*, München: Frauenoffensive, 1980.
- Gould Davis, Elizabeth, *The First Sex*, Baltimore: Penguin Books, 1971.
- Guinagh, Kelvin, Hrsg., *The Aeneid*, New York: Holt, Rinehart, 1953, Einleitung.
- Haber, Tom Burn, *A Comparative Study of the Beowulf and the Aeneid*, Princeton: Princeton University Press, 1931.
- Höfler, Otto, „Siegfried, Arminius und die Symbolik“, in: *Festschrift für Franz Rolf Schröder* (Hrsg. Wolfdietrich Rasch) Heidelberg: Carl Winter, 1959, 11-121.
- Hoepffner, E., „L'Eneas et Wace“, in: *Archivum Romanicum*, 15 (1931), 248-62.
- Hunke, Sigrid, *Am Anfang waren Mann und Frau*, Grote Verlag, 1955.
- Janeway, Elizabeth, *Man's World, Woman's Place*, New York: Delta, 1971.
- Jannsen-Jurreit, Marieluise, *Sexismus*, München: Hanser, 1976.
- Knußmann, Rainer, „Der Mann – ein Fehlgriff der Natur“, in: *Stern Magazin*, 18 (29.4.82), 64-77; 19 (6.5.82), 74-82; 20 (13.5.82), 80-90.
- Knußmann, Rainer, „Der Mann – ein Fehlgriff der Natur?“ *Mitteilungsblatt des Deutschen Akademikerinnenbundes* 63 (1983), 64-74.
- Lösel-Wieland-Engelmann, Berta, „Die wichtigsten Verdachtsmomente für eine weibliche Verfälschung des Nibelungenliedes“, in: *Feminismus, Inspektion der Herrenkultur* (Hrsg. Luise F. Pusch) Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1983, 149-170.
- Löwis of Menar, August von, „Die Brunhildsage in Rußland“, in: *Palaestra* 142, *Untersuchungen und Texte aus deutscher und englischer Philologie*, Leipzig, 1923.
- McKay, Alexander G., *Vergil's Italy*, Greenwich: New York Graphic Society, 1970.
- Markale, Jean, *La Femme Celte*, Paris: Payot, 1972.
- Markale, Jean, „The Three Faces of Celtic Woman“, *UNESCO Courier* (Dez. 1975.), 18-21, 31.
- Monaghan, Patricia, *The Book of Goddesses and Heroines*, New York: Dutton, 1981.
- Panzer, Friedrich, *Das Nibelungenlied, Entstehung und Gestalt*, Stuttgart: Kohlhammer, 1955.
- Ploss, Emil, *Siegfried – Sigurd, der Drachenkämpfer*, Köln: Böhlau, 1966.
- Roche, Denis, *Carnac*, Paris: Tchou, 1969.
- Rougemont Denis de, *L'Amour et l'Occident*, Paris: Union Générale d'Éditions, 1939.
- Samuel, Pierre, *Amazones, Guerrières et Gaillardes*, Bruxelles: Editions Complexe, 1975.
- Samuel, Pierre, *Amazones, Guerrières et Gaillardes, Compléments*, Bruxelles: Editions Complexe, 1976.
- Samuel Pierre, „Les Amazones: Mythes, Réalités, Images“, in: *Cahiers du GRIF* (1977). (Liest mir nur als Manuskript vor.)
- Saunders, Catherine, *Vergil's Primitive Italy*, London: Oxford University Press, 1930.
- Schenk Herrad, *Frauen kommen ohne Waffen*, München: Verlag Beck, 1983.
- Schröder, Franz Rolf, „Mythos und Heldensage“, in: *Germanisch-Romanische Monatsschrift*, N.F. 5-6 (1955-56), 1-21.

- Siegfried, Anita, „Toll trieben es die Etruskerinnen“, in: *Emma* (Okt. 79), 49-51.
- Starr, Chester G., *A History of the Ancient World*, New York: Oxford University Press, 1965.
- Ulrich, Paul, *Les Grandes Enigmes des Civilisations Disparues* (Avec la collaboration de Micheline Watelet et Françoise d'Eaubonne), Neuilly: Editions de Saint-Clair, 1975.
- Vaerting, M., *Die weibliche Eigenart im Männerstaat und die männliche Eigenart im Frauenstaat*, 1921 Nachdruck, Berlin: Frauenzentrum, 1974.
- Weber Gottfried, *Das Nibelungenlied, Problem und Idee*, Stuttgart: Metzler, 1963.
- Wolf, Christa, *Voraussetzungen einer Erzählung: Cassandra*, Darmstadt: Luchterhand, 1983.
- Yunck, John (Hrsg. und Übers.), *Eneas*, New York: Columbia U. Press, 1974.