

Johann Wolfgang Goethe-Universität
Fachbereich 10: Neuere Philologien
Institut für Allgemeine und Vergleichende Literaturwissenschaft
Schleier
Ourania Sideri
Sommersemester 2013

Hinter dem Schleier

Inhaltsverzeichnis

Einleitung	1
Ovid	2
Butler	4
Derrida	6
Ovid noch einmal	7
Textilien	10
Konklusion	11

Einleitung

„The question is not: what meaning does that inscription carry within it, but what cultural apparatus arranges this meeting between instrument and body, what interventions into this ritualistic repetition are possible?“¹

Was bedeutet es, sein Geschlecht zu verhüllen? Es wird weitgehend angenommen, dass hinter jeder solchen Verkleidung letzten Endes doch ein natürliches Geschlecht zu finden ist, das jeder kulturellen Prägung vorgeht. Allgemeiner noch herrscht die Annahme, jeder Schleier ließe sich lüften, um die Wahrheit zu entbergen. Eine Erscheinung, hinter der sich nicht etwas Anderes verbergen würde, wäre ein außergewöhnlicher Sonderfall.

Ovids Version des Mythos von Iphis² inszeniert die Problematik des Verschleierns. Diese Geschichte um Iphis, der³ als Frau geboren wird, doch in jeder Hinsicht als Mann auftritt, stellt in Frage, inwiefern von einem Geschlecht geredet werden kann, das im Bereich der *Natur* liegt, im Gegensatz zu einem, das der *Kultur* zuzurechnen ist. Als theoretische Hinzunahme bietet sich Judith Butlers „Gender Trouble“⁴ an, das sich ebendieser Problematik annimmt, um zu argumentieren, dass sich die Idee eines festen Geschlechts erst über wiederholte Performance konstituiert.

Ein weiterer hilfreicher Text ist Jacques Derridas „Un ver à soie“⁵. Neben der Thematik des Schleiers, die sowohl bei Derrida als auch bei Ovid behandelt wird, ist eine weitere wichtige Frage in Ovids Text, was rechtemaßen zu tun ist. Dieser nimmt sich Derrida auch an, unter anderem am Beispiel des biblischen Verbots der Travestie. Sowohl bei Ovid als auch bei Derrida geht es darum, inwiefern es eine *Pflicht* ist, sich gemäß dem eigenen Geschlecht zu verhalten.

Zudem besteht ein Bezug zwischen den Problematiken, die sich in Ovids Text ausdrücklich abspielen, und dem Wesen der Dichtung, denn schließlich leitet sich das Wort „Text“ von „Textil“ ab. Wenn ein Kunstwerk sich enthüllen ließe, wäre dies schlechterdings eine Form von Repräsentation: Das Werk ließe sich auflösen und man gelänge zu einer hinter ihm liegenden Wirklichkeit. Hier sind zwei Probleme verbunden: Wenn sich hinter dem aufgeführten Geschlecht ein natürliches verbirgt, dessen Nachahmung es im rechten Fall sein soll, verbirgt sich hinter dem

¹ Judith Butler: Gender Trouble, S. 199.

² P. Ovidi Nasonis: Metamorphoses. Liber IX, V. 664 – 797.

³ Es lässt sich für Iphis im Deutschen kein Pronomen finden, das durchgehend angemessen wäre. Bishin zum Finale der Geschichte redet er von sich selbst als Frau, doch eben nur bis dorthin. Da „sie/er“ eine Uneindeutigkeit implizieren würde, die so nicht gegeben ist, werde ich männliche Pronomen für Iphis benutzen, auf die Gefahr hin, dass manche Zitate im Kontext dieser Arbeit ungewöhnlich erscheinen werden.

⁴ Judith Butler: Gender Trouble, passim.

⁵ Jacques Derrida: Un ver à soie, passim.

Text, welcher ein mimetisches Verhältnis zur Wirklichkeit haben soll, wie es der antike Kunstanspruch fordert, letzten Endes die Natur.

Ovid

Ovids Version des Mythos von Iphis findet sich am Ende des neunten Buches seiner „Metamorphosen“. Sie folgt direkt auf die Geschichte von Byblis, einer Frau, die in ihren Bruder verliebt ist. Byblis versucht, dieser Liebe zu folgen, und erkennt dies als Verstoß gegen das Gesetz an: „iura senes norint et quid liceatque nefasque / fasque sit inquirant legumque examina seruent; / conueniens Venus est annis temeraria nostris. / quid liceat nescimus adhuc et cuncta licere credimus et sequimur magnorum exempla deorum.“⁶ Hier tauchen bereits wichtige Züge auf, die wir im Rechtsverständnis von Iphis wiedersehen werden. Zum einen ist überhaupt erst die Möglichkeit gegeben, gegen das Gesetz zu verstoßen. Byblis rechtfertigt sich damit, dass sie nicht wisse, was erlaubt sei; eine unhaltbare Argumentation angesichts der Tatsache, dass sie es offensichtlich doch weiß. Sie begründet die Möglichkeit des Gesetzesbruches also in erster Linie auf reiner Rhetorik. Zusätzlich zieht sie zu Hilfe, dass die Götter in einer Position der Unkenntnis über das Gesetz seien, sodass sie auch nicht an es gebunden sind.

Endet Byblis' Geschichte noch damit, dass ihr Bruder sie zurückweist, sie von ihren eigenen Tränen verzehrt wird und in eine Quelle verwandelt wird, gestaltet sich die Situation bei Iphis komplexer. Zu Anfang der Geschichte äußert sein Vater einen Wunsch⁷: „quae uoueam duo sunt, minimo ut reluere dolore / utque marem parias. onerosior altera sors est, / et uires fortuna negat. quod abominor, ergo, / edita forte tuo fuerit si femina partu / (inuitus mando; Pietas, ignosce), necetur.“⁸ Der erste Teil geht nicht in Erfüllung: „dolor increuit“⁹ während der Geburt, sodass mehr als das Minimum an Schmerzen vorhanden ist. Der zweite Teil des Wunsches wird von der Mutter umgangen, indem sie Iphis als Jungen aufziehen lässt, obgleich er „als Frau“ geboren wurde: „nata est [...] femina“¹⁰, „cultus erat pueri“¹¹. Das Wort „nata“ ist mit dem Wort „natura“ verwandt¹², welches noch wichtig werden wird; „cultus“ heißt in diesem Zusammenhang vor allem „Kleidung“

⁶ P. Ovidi Nasonis: Metamorphoses. Liber IX, V. 549 – 555.

⁷ Das Wort „uouere“, das hier benutzt wird, hat die Bedeutungen „geloben“ und „wünschen, verlangen“ (Vgl. Stowasser, „uoueo“).

⁸ P. Ovidi Nasonis: Metamorphoses. Liber IX, V. 675 – 679.

⁹ Ebd., V. 704.

¹⁰ Ebd., V. 705.

¹¹ Ebd., V. 712.

¹² Genauer gesagt ist „natura“ das Futur Partizip Aktiv von „nascor“. Diese Form ist schwierig im Deutschen wiederzugeben; möglich wäre etwas wie „noch zu gebären, noch zu entstehen“ oder, im Englischen, „about to be born, about to grown“. Interessant hierbei ist, dass dies stets in der Zukunft liegt. Es geht, der Grammatik nach, nicht um einen Zustand, der bereits erlangt wurde, sondern Natur wird zu etwas, das unerreichbar in der Zukunft verbleibt.

oder „Bildung“¹³, obwohl die Verbindung zu „Kultur“ auch von Bedeutung ist.

Iphis verliebt sich in Ianthe. Die Probleme, die ihm dies bereitet, liefern die Grundlage für einen Monolog, in dem er sein Grundproblem folgendermaßen artikuliert: „quid sis nata uides, nisi te quoque decipis ipsam: / et pete quod fas est, et ama quod femina debes.“¹⁴ Er sieht es als göttliches Gesetz, „fas“, und als moralische Schuld, „debere“, die Natur nachzuahmen und somit auch die Wahrheit zu erlangen. Mit „nata“ bezeichnet Iphis hier noch seine eigene Geburt, doch wird an anderer Stelle¹⁵ deutlich, dass es auch um Natur im Sinne der Tierwelt geht. Dies liefert uns einen äußerst wichtigen Punkt über das Recht in diesem Text: Moralisch richtig und verpflichtend ist es, *die Natur nachzuahmen*.

Dieser Punkt wird deutlich, wenn Iphis über Möglichkeiten spricht: „nec tamen est potiunda tibi, nec, ut omnia fiant, / esse potes felix, ut dique homines laborent.“¹⁶; „at non uult natura, potentior omnibus istis“¹⁷ Dass er glücklich sein könnte, sieht er als schlechterdings nicht möglich; die Anstrengungen von Göttern und Menschen könnten nicht gegen die mächtigere Natur angehen. Impliziert wird, dass weder Götter noch Menschen Macht über die Natur, geschweige denn dem Gesetz, haben. An anderer Stelle benutzt Iphis sogar das Wort „res“¹⁸ an Stelle von „natura“, sodass klar wird: Für Iphis sind Natur und Realität nicht nur identisch, sondern es ist auch das göttliche Recht, eine moralische Schuld, sie *nachzuahmen*.

Iphis nimmt zwei verschiedene Stellungen zu dieser Pflicht an. Zum einen sagt er sich selbst, dass er lieben sollte, was einer Frau gezieht („ama quod femina debes“¹⁹). Hier sieht er sich also schlichtweg als eine Leidenschaft habend, die gegen das Gesetz verstößt. An anderer Stelle hingegen verneint er, dass es ihm überhaupt möglich sei, das Recht zu brechen: „tamen illa secuta est / spem Veneris, tamen illa dolis et imagine uaccae / passa bouem est, et erat qui deciperetur adulter.“²⁰ In jener anderen Geschichte gab es, so Iphis, eine Möglichkeit, gegen das Recht zu verstoßen mit Hilfe eines „imagine“. Eine menschliche Frau hat sich als Kuh verkleidet – in jenem Fall lag eine Nachbildung einer Wirklichkeit vor, jedoch keiner, die mit der Natur der Person übereinstimmte. Weiterhin sagt Iphis: „ipse licet reuolet ceratis Daedalus alis, / quid faciet? num me puerum de uirgine doctis / artibus efficiet?“²¹ Hier sagt er es ganz ausdrücklich: Kunst könne es ihm

¹³ Vgl. Stowasser, „cultus“.

¹⁴ P. Ovidi Nasonis: Metamorphoses. Liber IX, V. 747 – 748.

¹⁵ Vgl. ebd., V. 732 – 734.

¹⁶ Ebd., V. 753 – 754.

¹⁷ Ebd., V. 758.

¹⁸ Ebd., V. 750.

¹⁹ Ebd., V. 748.

²⁰ Ebd., V. 738 – 740.

²¹ Ebd., V. 742 – 744.

nicht ermöglichen, ihn mit Ianthe zu vereinen. Die Natur ist hier absolut primär gegenüber der Kunst, sodass letzterer überhaupt die Möglichkeit abgesprochen wird, erstere zu verändern. Der Kunst sei es unmöglich, etwas zu zeigen, was nicht in der Natur existiert. Was in diesen Versen anklingt, ist, dass Iphis sich gewissermaßen außerhalb des Gesetzes befindet: Er kann es nicht befolgen, da er das, was er will – die Liebe mit Ianthe – nicht nur für verboten hält, sondern er das Verbot scheinbar auch nicht brechen kann. Schließlich ist sein *cultus* bereits männlich²² und doch hält er seine Situation für unvergleichbar mit jener, in der eine Frau durch Verkleidung das Gesetz gebrochen hat.

Doch die Probleme werden letzten Endes doch durch göttliches Eingreifen gelöst und die Lösung wird bereits in Iphis' Worten angedeutet: „*pronuba quid Iuno, quid ad haec, Hymenaeae, uenitis / sacra, quibus qui ducat abest, ubi nubimus ambae?*“²³ Nicht nur fehlt der, der führt, vielmehr noch verhüllen beide Teilnehmer der Zeremonie.²⁴ Somit fehlt zum einen eine Autorität, die durch ihre Anwesenheit diesen Ritus legitimieren würde – liebte Iphis einen Mann, würde schließlich, Iphis' Auffassung nach, auch das göttliche Gesetz eingehalten. Zudem wird hier die spannende Frage aufgeworfen: Was verhüllt Ianthe? In Iphis' Fall lässt sich sagen, dass er sein natürliches Geschlecht verhüllt, doch bei Ianthe scheint nichts dergleichen der Fall zu sein. Was von ihr beschrieben wird, ist allerdings vor allem ihre Ähnlichkeit zu Iphis: „*par aetas, par forma fuit, primasque magistris / accepere artes, elementa aetatis, ab isdem.*“²⁵ Nicht nur sind sie „gleicher Form“, sondern sie haben auch die Künste von denselben Lehrern empfangen. Welche Form und welche Künste dies sind, lässt sich unter Zunahme einer theoretischen Betrachtung von Geschlecht erkennen.

Butler

„In such perceptions in which an ostensible reality is coupled with an unreality, we think we know what the reality is, and take the secondary appearance of gender to be mere artifice, play, falsehood, and illusion.“²⁶ Iphis selbst ist es in Ovids Geschichte, der die Erscheinung, sein kulturelles Geschlecht, nur als Illusion sieht, im Gegensatz zu der augenscheinlichen Realität, dass er eine Frau ist. Butlers Argument hingegen ist es, dass die Einordnung der Erscheinung in Kategorien kulturell bedingt ist, sodass es in Frage zu stellen ist, was hier überhaupt Realität und Unrealität ist.

²² Vgl. ebd., V. 712.

²³ Ebd., V. 762 – 763.

²⁴ Im Lateinischen gibt es verschiedene Worte für „heiraten“, je nach Geschlecht der bezeichneten Person. Für den Bräutigam wird eine Wendung mit „*ducere*“, „führen“ benutzt, während für die Braut das Wort „*nubere*“, „verhüllen“ gebräuchlich ist (Vgl. Stowasser „*nubo*“, „*duco*“).

²⁵ P. Ovidi Nasonis: *Metamorphoses*. Liber IX, V. 718 – 719.

²⁶ Judith Butler: *Gender Trouble*, S. xxiii.

Dementsprechend erweist sich auch jede Trennung von „sex“ als biologischer Realität und „gender“ als kulturellem Phänomen als unhaltbar.²⁷ Nicht nur spricht sie wissenschaftlichen Diskursen den Zugang zu einer prädiskursiven Realität ab, auch weist sie darauf hin, dass eine Beziehung zwischen diesen beiden Begriffen angenommen wird, die mimetisch ist – auch dies erweist sich als grundlos angesichts der Tatsache, dass „gender“ als kulturelle Konstruktion keine notwendige Beziehung zur vermeintlichen Realität aufweist.

Es stellt sich die Frage, wie das Geschlecht einer Person nun zu verstehen ist, wenn es kein festes metaphysisches Attribut ist.²⁸ Butler zitiert dazu Nietzsche: „[E]s giebt kein 'Sein' hinter dem Thun, Wirken, Werden; 'der Thäter' ist zum Thun bloss hinzugedichtet, — das Thun ist Alles.“²⁹ Sie entwickelt daraus den Begriff „Performativität“, um auszudrücken, dass durch die wiederholte Aufführung, durch das Passen in den Rahmen der Geschlechterordnung erst die scheinbare Natürlichkeit von Geschlecht entsteht, welches, als Verdinglichung, somit als Kategorie entsteht.³⁰

Mit Hinblick auf Ovids Text ist anzumerken, dass Butler in ihrer Erörterung von Herculine Barbin das Thema von Naturalisierung und dem Gesetz erneut aufgreift:

Indeed, Herculine can never embody that law precisely because s/he cannot provide the occasion by which that law naturalizes itself in the symbolic structures of anatomy. In other words, the law is not simply a cultural imposition on an otherwise natural heterogeneity; the law requires conformity to its own notion of "nature" and gains its legitimacy through the binary and asymmetrical naturalization of bodies in which the Phallus, though clearly not identical with the penis, nevertheless deploys the penis as its naturalized instrument and sign.³¹

Das Gesetz, das die Übereinstimmung mit der Natur fordert, sahen wir bereits bei Ovid. Worauf Butler hier hinweist, ist, dass der Naturbegriff erschaffen wird *durch* das Gesetz, das die Angleichung an ihn fordert. In dem Fall, den Butler beschreibt, lässt sich diese Forderung aus körperlichen Gründen nicht einhalten. Bei Ovid hingegen ist die körperliche Dimension größtenteils ausgespart, sodass sich dort keine eindeutige Beziehung zwischen dem Körper und der geforderten Natur herstellen lässt. Dies werden wir später ausführlicher betrachten. Für den Moment behalten wir, dass es keine prädiskursive Natur gibt, zumindest, was Geschlecht angeht, sondern die wiederholte Performance von Geschlecht zur vermeintlichen Natur gerinnt.

Somit lässt sich erklären, inwiefern sowohl Iphis wie auch Ianthe verhüllen: Das Geschlecht

²⁷ Vgl. ebd., S. 8 – 10.

²⁸ Vgl. ebd., S. 34.

²⁹ Friedrich Nietzsche: Zur Genealogie der Moral. Erste Abhandlung, 13. Butler zitiert Nietzsche in einer englischen Übersetzung. Ich nahm mir die Freiheit, hier das deutsche Original wiederherzustellen.

³⁰ Vgl. Judith Butler: Gender Trouble, S. 45 – 46.

³¹ Ebd., S. 143 – 144. Es ist nicht uninteressant, dass Butler kurz vor dieser Stelle Ovids Metamorphosen als Beispiel für fluide Geschlechtskategorien heranzieht. Der glückliche Ausgang von Ovids Geschichte ist dabei der bedeutende Unterschied zum Leben von Herculine Barbin.

von beiden ist gleichermaßen naturalisiert, aber nicht natürlich; es gibt bei keinem von beiden eine Natur, die nicht nur durch ein kulturelles Tun entstanden wäre. Daher ihre Gleichheit, was die Künste angeht: Geschlecht ist bei beiden „artifice“³².

Derrida

Da Butler sich ausdrücklich auf Derridas Verständnis des Begriffs vom Gesetz beruft³³, bietet es sich nun an, Derridas Deutung des Tallith zu betrachten, welchen er als Alternative zum Schleier mobilisiert.

Fernab von Kategorien, welche der Schleier als Trennung von zwei Seiten erschafft, versteht Derrida den Tallith als einzigartig und als Garant für Einzigartigkeit. Dies tut er, indem er an die Einzigartigkeit des Gesetzes (Derrida spricht von den Geboten des Judentums) erinnert und sie somit wiederholt.³⁴ Derrida bezeichnet das Gesetz zudem als Ereignis; an anderer Stelle in diesem Text beschreibt er Ereignis und Sprache als heterogen, sodass sich ersteres nicht in letzterem abbilden lassen kann. Beim Tallith haben wir somit eine bestimmte Beziehung von Realität und Sprache gegeben, aber eine solche, in der die *Unterschiedlichkeit* im Vordergrund steht: Der Tallith referiert³⁵ nicht einfach auf ein Ereignis, sondern er wiederholt die Einzigartigkeit des Ereignisses, welches sich somit als unwiederholbar erweist. Die Realität zeigt sich hier nur in ihrer Unaussprechlichkeit, aber *diese* wiederum zeigt sich in der Sprache.

Auch die Gebote um den Tallith fordern Natürlichkeit, zumindest, was einen Teil seines Stoffes betrifft. In einer Klammer stellt Derrida in Frage, was „natürlich“ hier bedeutet.³⁶ Er elaboriert diesen Punkt nicht, doch es wird klar, dass das Gesetz hier Natur fordert, ohne ein ausreichendes Verständnis der Natur mitzuliefern. Dieses situiert sich also außerhalb des Gesetzes und öffnet sich damit der Deutung.

Derrida radikalisiert diesen letzten Punkt in der Betrachtung eines anderen Gebots: „Männerzeug darf nicht auf einer Frau sein, und ein Mann darf nicht das Gewand einer Frau anziehen. Denn jeder, der dies tut, ist ein Greuel für J H W H, deinen Gott.“³⁷ Er macht darauf

³² Ebd., S. xxiii.

³³ Vgl. ebd., S. xv.

³⁴ Vgl. Jacques Derrida: *Un ver à soie. Ein Seidenwurm (seiner selbst)*, S. 69 – 70.

³⁵ Tatsächlich benutzt Derrida an späterer Stelle das Wort „feréce“ (Jacques Derrida: *Un ver à soie*, S. 71), um die Momente von Referenz und Differenz, die hier beide am Werk sind, auszudrücken.

³⁶ Vgl. Jacques Derrida: *Un ver à soie. Ein Seidenwurm (seiner selbst)*, S. 70.

³⁷ Zitiert in Jacques Derrida: *Un ver à soie. Ein Seidenwurm (seiner selbst)*, S. 71. In der deutschen Übersetzung von Derridas Text ist dieses Zitat der Elberfelder Bibel entnommen, während das französische Original Chouraqui heranzieht: „Effet d'homme ne sera pas sur une femme, l'homme ne vêtira pas une tunique de femme : oui, qui fait cela est en abomination pour I h v H [darüber: adonai], ton Elohim.“ (Zitiert in Jacques Derrida: *Un ver à soie*, S. 64). Die Übersetzungsunterschiede seien hier dahingestellt, doch ich möchte noch auf Naftali Herz Tur-Sinai's Übersetzung verweisen: „Männertracht soll nicht sein an einem Weib, und ein Mann nicht Frauengewand anziehen;

aufmerksam, dass durch die Wiederholung, d. h. Transskription, dieses Gebotes ein anderes gebrochen, nämlich das Verbot, den Namen Gottes zu schreiben. Durch die (wohlgemerkt: sprachliche) Wiederholung des Gesetzes wird das Gesetz gebrochen: Dies nimmt Derrida als Ausgangspunkt, um über die Bedeutung des Einhaltens des Gesetzes zu sprechen. Er schreibt: „(mais tu sais le cas que je fais de l'intenable : c'est la possibilité même de la promesse – qui doit pouvoir être intenable, et menaçante, contrairement à ce qu'ils disent).“³⁸ Die Unhaltbarkeit des Gesetzes ist also nicht einfach eine Negation des Gesetzes, sondern eine Notwendigkeit. Dementsprechend ist auch die Schwierigkeit, zu entscheiden, ob ein Gebot gebrochen wurde („[...] qui peut être sûr de n'avoir jamais été « en abomination » ? Pas moi, je le crains.“³⁹), nicht fatal, sondern notwendig.

In verkürzter Form haben wir einige Kernmomente von Butler: Zum einen wäre da die Unhaltbarkeit des Gesetzes – der Befehl, ein Mann oder eine Frau zu *sein*, lässt sich nicht erfüllen, wie Butler zeigt. Jeder Versuch in diese Richtung zeigt sich als Versagen.⁴⁰ Zum anderen haben wir die produktive Dimension dieser Unhaltbarkeit. Wie Butler es ausdrückt: „Genders can neither be true nor false, neither real nor apparent, neither original nor derived. As credible bearers of those attributes, however, genders can also be rendered thoroughly and radically *incredible*.“⁴¹ Wenngleich die Kategorien von „real“ und „scheinbar“ untragbar sind, was Geschlecht betrifft, gibt es doch eine Dimension von Glaubwürdigkeit, die den Kategorien zugemessen wird. Dies nimmt Butler als Anlass, einen Grund für politisches Handeln zu sehen, und zwar im Versagen, diese Kategorien anwendbar sein zu lassen, wie es bei Parodie der Fall ist. Doch dies ist eine recht spezielle Situation; wir können uns nun wieder Ovid zuwenden, um zu betrachten, was in jenem Text am Werk ist.

Ovid noch einmal

Das Eingreifen von Göttern rahmt Ovids Text. Gegen Beginn erscheint Iphis' Mutter, Telethusa, als Traumbilder ein Katalog von vor allem Gottheiten: Inachus' Tochter, d. h. Isis oder auch Io; Anubis; Bubastis, d. h. Bastet; Apis; ein Gott des Schweigens; Sirenen; Osiris; und eine Schlange mit einschläferndem Gift⁴². Zweierlei ist anzumerken: Zum einen sind dies alles Gestalten, die fest in

denn ein Greuel dem Ewigen, deinem Gott, ist jeder, der solches tut.“ (Die heilige Schrift, Debarim 22, 5).

³⁸ Jacques Derrida: *Un ver à soie*, S. 66. „(aber du weißt, welchen Wert ich auf das Unhaltbare lege: es ist die Möglichkeit selbst des Versprechens – das im Gegensatz zu dem, was die Leute sagen, unhaltbar und bedrohlich sein können muß).“ (Jacques Derrida: *Un ver à soie*. Ein Seidenwurm (seiner selbst), S. 73).

³⁹ Jacques Derrida: *Un ver à soie*, S. 64. „Wer kann sicher sein, nie 'ein Greuel' gewesen zu sein? Ich nicht, fürchte ich.“ (Jacques Derrida: *Un ver à soie*. Ein Seidenwurm (seiner selbst), S. 71).

⁴⁰ Vgl. Judith Butler: *Gender Trouble*, S. 199 – 200.

⁴¹ Ebd., S. 193. Hervorhebung im Original.

⁴² Vgl. P. Ovidi Nasonis: *Metamorphoses*. Liber IX, V. 686 – 695.

der ägyptischen Kultur verwurzelt sind; zum anderen lassen sie sich in zwei Kategorien teilen. Inachus' Tochter trägt die Hörner des Mondes; nicht nur sind „cornua“ auch die Enden eines Schriftrollenstabes und ein Symbol von Macht⁴³, auch ist der Mond ein Symbol der Poetik⁴⁴. Bubastis ist zudem eine Göttin des Mondes⁴⁵. Apis ist nicht nur ein göttlicher Bulle, also auch ein Symbol der Macht, sondern auch das Wort für „Biene“⁴⁶, welche in Rom als das höchste und poetischste aller Lebewesen gesehen wurde⁴⁷. Sistrum sind ein Musikinstrument und sind eng mit Katzen als Symbol des Mondes verbunden⁴⁸. Somit bildet eine Achse dieser Erscheinungen die *Poetik*, wobei das Wort „cultus“ gelegentlich auch durch seine Bedeutung als „Mühe“ mitschwingt⁴⁹; die andere ist die *Stille* in verschiedenen Formen: Schweigen – der Gott des Schweigens sogar; Schlaf – „somniferis“, „schlafbringend“ sind die Gifte der Schlange; und Tod – Anubis, Gott des Todes und Osiris, der hier in seiner zerstückelten und somit ermordeten Form auftaucht.⁵⁰ Es ist Inachus' Tochter, welche hier auf Seiten der Dichtung erscheint, die Iphis' Mutter ihre Hilfe verspricht.

Trotzdem folgt kein göttlicher Eingriff bis zum Ende der Geschichte. Auf ein Gebet von Telethusa reagiert die Göttin Isis, indem sie eine Verwandlung zu verursachen scheint. Es ist angemessen, dass die verschleierte Göttin antwortet, denn auch ihr Handeln ist nur verschleiert: „uise dea est mouisse suas (et mouerat) aras“⁵¹; „es wurde gesehen, dass die Göttin den Altar bewegt habe (und sie hat ihn bewegt)“. Auf gleiche Art erfolgt die Verwandlung Iphis': Es findet tatsächlich keine großartige Verwandlung statt. Kaum eine physische Veränderung ereignet sich, sodass es eigentlich in Frage zu stellen ist, inwiefern hier überhaupt von einer Metamorphose gesprochen werden kann.⁵² Der Text sagte bereits, dass Iphis' cultus der eines Jungen ist, sodass die geringfügigen Veränderungen des Aussehens hier nicht ins Gewicht fallen. Was hier der ausschlaggebende Punkt ist, ist, dass eine göttliche Legitimation vorgelegt zu werden scheint. Somit geht es hier nicht darum, ob die Göttin die Natur verändert hat, sondern darum, in was für eine

⁴³ Vgl. Stowasser, „cornu“.

⁴⁴ Vgl. Metzler Lexikon literarischer Symbole, „Mond“.

⁴⁵ Vgl. Plutarch: Über Isis und Osiris, 63.

⁴⁶ Vgl. Stowasser, „Apis“, „apis“.

⁴⁷ Vgl. Metzler Lexikon literarischer Symbole, „Biene“.

⁴⁸ Vgl. Plutarch: Über Isis und Osiris, 63.

⁴⁹ Vgl. Stowasser, „cultus“. Dies wäre zumindest ein Versuch, die Bedeutung der Macht bzw. Kraft hier zu erörtern. Ich schließe nicht aus, dass der aristotelische dynamis-Begriff hier auch hereinspielt, gekoppelt mit der Thematik der Form, die ich hier größtenteils außen vor lasse.

⁵⁰ Die Rolle des Todes hier zu betrachten würde den Rahmen dieser Arbeit sprengen. Wenngleich Derrida im bereits zitierten Text auf die Rolle des Todes eingeht (vgl. etwa Jacques Derrida: *Un ver à soie. Ein Seidenwurm (seiner selbst)*, S. 74 – 76), würde es der Hinzunahme weiterer Texte erfordern, um dies ausreichend zu erfassen, was den Rahmen dieser Arbeit sprengen würde.

⁵¹ P. Ovidi Nasonis: *Metamorphoses. Liber IX*, V. 782.

⁵² Diesen Gedanken verdanke ich Hans Bernsdorff, bei dem ich eine Vorlesung zu Ovids *Metamorphosen* besuchte.

Beziehung zur Natur Iphis platziert wird. Sein cultus wird als Natur anerkannt, sodass er sich dem göttlichen Gesetz fügen kann; trotzdem wurde seine vorherige Aussage, dass die Natur mächtiger ist als Götter und Menschen, nicht widerlegt. Was sozusagen hinter dem Schleier liegt, wurde nicht berührt; der Schleier wurde nicht gelüftet; er wurde lediglich legitimiert.

Bevor die Mutter das Gebet ausspricht, nimmt sie sich und Iphis die „uittam“⁵³ vom Kopf, was „passis [...] capillis“⁵⁴ zur Folge hat. „Uittae“ bzw. „vittae“ waren Haarbänder, die entweder von Frauen in angesehener gesellschaftlicher Stellung oder von (möglicherweise nur männlichen) Priestern getragen wurden.⁵⁵ Somit entfernt Telethusa ein Zeichen, das sie beide eindeutig als weiblich kennzeichnet. Dass sie das bei Iphis tut, ist nicht allzu verwunderlich, denn schließlich will sie ihn erscheinen lassen als Mann, nicht als Braut. Doch dass sie es auch bei sich selbst tut, wiederholt auf gewisse Art die Worte Iphis: „nubimus ambae“⁵⁶. Es wird erneut gezeigt, dass auch eine scheinbar so normale Frau wie Telethusa in Hinblick auf ihr Geschlecht keinen höheren Anspruch auf Natürlichkeit hat als Iphis. Wenngleich sie hier von einem Zeichen der Weiblichkeit – den uittae – in ein anderes – die offenen, langen Haare – rutscht, geht es eben nur um *Zeichen*.

Überhaupt spielt die Wahrnehmung in Ovids Text eine interessante Rolle. Telethusa beruft sich in ihrem Gebet darauf, dass sie Isis und ihre Kennzeichen gesehen und alles gekannt habe.⁵⁷ Zudem führt sie es als Geschenk der Göttin an, dass Iphis das Licht der Welt erblickt hat.⁵⁸ Nun geht es nicht mehr um Verhüllung, sondern um Sehen und Erkennen. Trotzdem scheint dies in die Domäne Isis' zu fallen, schließlich antwortet sie ja auf das Gebet. Isis tut das auf eine Weise, die das Problem nochmal schärfer formuliert: „uisa dea est mouisse suas (et mouerat) aras“⁵⁹. Oben bezeichneten wir dies als verschleiertes Handeln, doch zudem ist es hier der Fall, dass die Wahrnehmung der Handlung und die Handlung *in eins fallen*. Diese Art von Wahrnehmung, bei der die Erscheinung der Tatsache gleichgesetzt wird, präsentiert der Text als Lösung auf ein Problem, das Iphis vorher ausspricht: „quid [...] nata uides“⁶⁰. Das Sehen, das er sich hier zuschreibt, bezieht sich allerdings auf keine Erscheinung, sondern auf die Natur, mit der er geboren wurde. Dadurch, dass es schlichtweg nicht effektiv ist, dass es ihm nicht ermöglicht, seinen vermeintlichen Pflichten zu folgen, offenbart es sich als grundlos. Stattdessen wird eine Wahrnehmung vorgeschlagen, die von der Erscheinung ausgeht und nicht von vermeintlichen Wahrheiten.

⁵³ Ebd., V. 771.

⁵⁴ Ebd., V. 772.

⁵⁵ Vgl. The Roman Wedding, S. 84 – 89.

⁵⁶ P. Ovidi Nasonis: Metamorphoses. Liber IX, V. 763.

⁵⁷ Vgl. ebd., V. 776 – 778.

⁵⁸ Vgl. ebd., V. 779.

⁵⁹ Ebd., V. 782.

⁶⁰ Ebd., V. 747.

So wird es Iphis ermöglicht, das göttliche Recht letzten Endes doch noch zu befolgen: „DONA · PVER · SOLVIT · QVAE · FEMINA · VOVERAT · IPHIS“⁶¹. Er hat eine Schuld bezahlt, mit Gaben⁶², die er „als Frau“ gelobt oder auch gewünscht hat. Dies lässt sich als Verweis auf seine selbstbeschriebene moralische Schuld lesen⁶³: Er hat sie nun doch noch erfüllt, er hat das göttliche Gesetz eingehalten. Es ist also bei weitem nicht der Fall, dass in diesem Text irgendein Verbot überschritten wurde; vielmehr geht es hier darum, welche Beziehung zur Natur das göttliche Recht für seine Einhaltung erfordert.

Bevor wir das Thema des göttlichen Rechts abschließen, sei noch gesagt, dass Gerechtigkeit in dieser Geschichte nicht thematisiert wird. Ovid schließt das neunte Buch der Metamorphosen mit diesem Mythos von Iphis und Ianthe und das zehnte beginnt er mit Orpheus und Eurydice. Wenn der vorangegangene Mythos von Byblis das Brechen des Gesetzes behandelte und dieser von Iphis die Einhaltung, so folgt erst danach die Frage nach Gerechtigkeit. Immerhin heißt „Eurydice“ so viel wie „weite Gerechtigkeit“⁶⁴.

Textilien

Dass bei den Thematiken des Schleiers und des Gesetzes ein Bezug zu Literatur besteht ist offensichtlich genug. Als eine Frage bietet sich an: Was bedeutet das Lüften des Schleiers für einen Text, der eine Form von Schleier ist? Kann man einen Text lüften?

Nach einer Enthüllung dessen, was den Blick verbirgt, lässt sich die Wahrheit erkennen. Auf irgendeine Art eine Wahrheit aus einem Text zu erfassen, ist das Prinzip der Repräsentation: Der Text repräsentiert eine Wahrheit, er stellt sie dar, und durch das Lesen und die Deutung des Textes lässt sie sich erkennen – lässt sich der Schleier lüften. Soweit zumindest der Gedanke.

Hinsichtlich Geschlecht sahen wir bereits die Stellung, die Ovids Text einnimmt: Geschlecht ist immer eine Form von Verschleierung; wie sich diese zur Realität verhält, ist der Willkür der Götter preisgegeben. In der Geschichte sprach Iphis davon, dass seine unzulängliche Nachahmung der Natur falsch sei; am Ende war es das bloße Eingreifen der Götter, das seine Nachahmung legitimierte. Der Punkt dabei ist, dass in beiden Fällen ein Begriff von Repräsentation vorlag: das kulturelle Geschlecht *repräsentiert* das natürliche Geschlecht. Die Kritik an diesem Begriff übt sich dadurch aus, dass keiner dieser beiden Fälle irgendeinen Anspruch auf Wahrheit aufweisen kann. Es ist die Entscheidung der Göttin Isis, welcher von beiden gilt.

⁶¹ Ebd., V. 794.

⁶² Auf die Rolle der Gabe sei hier zumindest hingewiesen, obgleich mir der Rahmen fehlt, sie ausreichend zu erörtern. Derridas Begriff der Gabe aus „Donner le temps“ würde sich hier anbieten.

⁶³ Vgl. ebd., V. 748.

⁶⁴ Vgl. Robert Graves: *The Greek Myths*: 2, S. 391.

Mit dem göttlichen Recht hat es noch mehr auf sich, als wir bisher sahen: „fas“ leitet sich vom Wort für „Ausspruch“⁶⁵ ab. Das Problem der Auslegung tritt hier in doppelter Form auf, denn, wie wir sahen, ist das göttliche Recht hier vor allem der Befehl, die Natur nachzuahmen. Doch um diesen Befehl überhaupt in Erwägung zu ziehen, bedarf es einer Auslegung des Naturbegriffes. Dies ist schließlich das Problem in Iphis' Fall: Seine Deutung von Natur stimmt nicht mit der überein, die die Götter festlegen. Doch die Konventionalität ebendieser Deutung wirft die Frage auf, ob nicht auch die Deutung des göttlichen Rechts genauso konventionell sein könne. Es ist hier also paradoxerweise das *Einhalten* des Gesetzes, das die *Probleme* damit offenbart, was es heißt, das Gesetz einzuhalten.

Wenn wir den Titel des Werkes in Betracht ziehen, erscheint das Problem der Interpretation nochmal anders: „Metamorphosen“. Im Proömium heißt es, als Teil einer Anrede Ovids an die Götter: „nam uos mutastis et illa“⁶⁶. Er spricht hier davon, dass die Götter seine Lieder verwandelt haben; die Metamorphosen sind damit nicht nur Thema seiner Erzählung, sondern seine Erzählungen *sind* Metamorphosen. Und wie Iphis' Verwandlung zur Einhaltung des Gesetzes der Mimesis die Einhaltung des Gesetzes und den Mimesis-Begriff in Frage gestellt haben, stellen die Verwandlungen welche Ovids Dichtung sind in Frage, inwiefern Literatur überhaupt eine Wahrheit darstellen kann.

Konklusion

Aufgrund vielerlei Verbindungen zwischen Geschlecht und Schleier bietet es sich an, die beiden Themen in Kombination zu betrachten, um allgemeinere Feststellungen über beide zu treffen. So kamen wir, über das Lesen Butlers in Verbindung mit Ovid, zu dem Ergebnis, dass die Aufführung eines Geschlechts immer als eine Art von Verschleierung erscheint, welche jedoch in Frage stellt, ob überhaupt etwas hinter dem Schleier ist.

Bei Ovid tritt zudem die Dimension des Gesetzes hinzu, welches die Nachahmung der Natur fordert; dadurch, dass der Naturbegriff jedoch der Auslegung preisgegeben wird, kamen wir zu Aporien, was die Einhaltung und das Brechen des Gesetzes betrifft. Bei Derrida sahen wir diese noch stärker formuliert; zugleich sahen wir die Anfänge einer Rechtstheorie, die sich auf diese Probleme *stützt*, anstatt sie lösen zu wollen. Zuletzt gingen wir zurück zu der Verbindung zwischen dem Schleier als Verhüllendes und dem Schleier als Textil, um die Repräsentationskritik zu

⁶⁵ Vgl. A. Walde, J. B. Hofmann: Lateinisches etymologisches Wörterbuch, „fas“.

⁶⁶ P. Ovidi Nasonis: Metamorphoses. Liber I, V. 2. Die Quellenkritik ist sich uneinig darüber, ob es „illa“ oder „illas“ heißt. In letzterem Falle würde es sich auf „formas“ beziehen und wir hätten eine Aussage, in derer wir den Form-Begriff kritisch ausleuchten könnten. Doch ich halte mich hier an die kritische Edition des Textes, in welcher „illa“ steht.

erfassen, die hier auch am Werke ist.

Es wurde klar: Jeder Begriff eines natürlichen Geschlechts erweist sich als unhaltbar. Nur über die Willkür der Interpretation lässt sich ein Naturbegriff fassen, der aber verschleiert, dass Geschlecht aufgefasst werden muss als etwas, das *jegliche* Gültigkeit nur aus seiner wiederholten Anwendung zieht.

Literaturverzeichnis

Judith Butler: *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity*. New York und London 2006.

Jacques Derrida: *Donner le temps. 1. La fausse monnaie*. Paris 1991.

Jacques Derrida: *Un ver à soie. Points de vue piqués sur l'autre voile*. In: Hélène Cixoux, Jacques Derrida: *Voiles*. Paris 1998.

Jacques Derrida: *Un ver à soie. Ein Seidenwurm (seiner selbst)*. In: *Voiles. Schleier und Segel*. Hrsg. von Peter Engelmann. Übers. von Markus Sedlaczek. Wien 2007, S. 27 – 93.

Robert Graves: *The Greek Myths: 2*. Edinburgh 1955.

Die Heilige Schrift. Übers. von Naftali Herz Tur-Sinai. Holzgerlingen 1993.

Karen K. Hersch: *The Roman Wedding. Ritual and Meaning in Antiquity*. Cambridge 2010.

Metzler Lexikon literarischer Symbole. Hrsg. von Günter Butzer und Joachim Jacob. Stuttgart 2008.

P. Ovidi Nasonis: *Metamorphoses*. Hrsg. von R. J. Tarrant. Oxford 2004.

Friedrich Nietzsche: *Zur Genealogie der Moral*. In: ders.: *Werke Band XV*. München 1925, S. 267 – 449.

Plutarch: *Über Isis und Osiris*. In: ders.: *Drei religions-philosophische Schriften*. Übers. und hrsg. von Herwig Görgemanns. Düsseldorf 2003, S. 136 – 276.

Stowasser. *Lateinisch-deutsches Schulwörterbuch*. Oldenbourg 2006.

A. Walde, J. B. Hofmann: *Lateinisches etymologisches Wörterbuch*. Heidelberg 1982.