

Es gibt eine ganze Reihe griechischer Frauenmythen, die bis in unsere Zeit hineinstrahlen. Wir kennen Penelope, die sehr lange auf Odysseus wartete, und wir kennen den Zweifel, wie treu sie ihm war. Berühmt ist Antigone, die sich weigerte, dem politischen Befehl zu gehorchen, weil sie ein höheres oder besser: tieferes Recht kannte als das des Gemeinwesens, das Recht der Familie. Berühmt ist auch Medea, die, wildgeworden aus enttäuschter Liebe, die schrecklichsten Folgerungen der Rache zog. Und Iphigenie, die geopfert werden sollte und, nachdem sie überlebt hatte, ihre ganze Energie darauf verwandte, dass das Opfern aufhören möge. Von Helena, die das große Opfer auslöste, ganz zu schweigen.

Aber wer kennt Phädra, griechisch „die Strahlende“? Euripides hat eine Tragödie über sie geschrieben, aber die trägt einen männlichen Namen: „Der kranztragende Hippolytos“. Über Seneca wird die Geschichte ihres Verliebtseins in den Stiefsohn Hippolyt, der nichts von ihr wissen will und den sie deshalb lügnischer denunziert, woraufhin er von einem Seeungeheuer getötet wird, das sein Vater Theseus herbeigerufen hat, weiter überliefert. Jean Racine schreibt 1677 sein letztes Antiken-Drama über sie. Schiller übersetzt das Stück und distanziert sich zugleich: „Nicht Muster darf uns zwar der Franke werden: / Aus seiner Kunst spricht kein lebend'ger Geist“. Den Lesern Shakespeares war Racine vor allem Gips, bestenfalls Marmor. Die Älteren erinnern sich vielleicht noch an die Posenreiche, wie in einem Grabmal spielende „Phädra“ in der Übersetzung von Simon Werle, die Peter Stein im Jahr 1987 auf die Schaubühne brachte, mit Jutta Lampe als Titelheldin.

Wenn Phädra, trotz mehrerer Theaterstücke und Opern, die ihr galten, nicht zu einer einprägsamen Figur unseres Mythenschatzes geworden ist, dann ist das vorliegende Buch ein Versuch, das zu ändern. Die italienische Autorin und Regisseurin Agnese Grieco hat auf Deutsch eine wundervolle Studie über ihre Heldin geschrieben. Sie fließt geradezu über an Gedanken, was es mit dieser Frau auf sich hat. Der Stil der Studie bewegt sich zwischen einer literaturgeschichtlichen Untersuchung, einem philosophischen Essay und Skizzen zu einer Inszenierung des Dramas, mit an den Rand des Textes geschriebenen Ausrufezeichen.

In seinem Zentrum steht die Frage danach, ob wir mehr als die Erkenntnis des Guten benötigen, um gut zu handeln. Phädra quält sich mit ihrer unausgesprochenen Liebe zum Stiefsohn, weil ihr das Verbot des Ehebruchs bewusst ist. Sie will ihren Kindern eine vorbildliche Mutter, dem Hof eine vorbildliche Königin sein, und so geht das nicht. Aber weshalb heißen die verbotene wie die erlaubte Liebe dann beide „Liebe“? Macht das untersagte Begehren Phädra zu einer Nutte, wie sie Aischylos in „Die Frösche“ von Aristophanes nennt? Wohl schon deshalb nicht, weil das Objekt ihres Begehrens der keusche Hippolyt ist, an dem die Liebesgöttin Aphrodite, die auch schon am Trojanischen Krieg schuld war, sich seiner Abstinenz und übertriebenen Artemis-Verehrung wegen rächen möchte. Deshalb steckt sie das Herz der Königin in Brand. „Rein sind meine Hände“, sagt diese, „doch befleckt mein Sinn.“ Sie wird den Gedanken an den Stiefsohn nicht mehr los. Grieco findet die gute Formulierung, Phädra sei das Gegenteil des Ödipus, denn sie wisse alles. Nicht also der mit Blindheit geschlagene Mensch wird hier zum Spielball des Schicksals, sondern der um das Gute wissende, der nur nicht danach handeln möchte, weil sein Begehren seinem Wissen entgegensteht. Phä-

# In Qualen verbotener Liebe

Sollte wirklich das Wissen um das Gute reichen, damit das Handeln ihm folgt? Agnese Grieco legt eine schmale, überaus gedankenreiche Studie zur tragischen Figur der Phädra vor, in der nicht zuletzt die Rolle des Eros und die Herrschaft der Männer in der griechischen Gesellschaft beleuchtet wird.



Da legt Eros im Auftrag der rachsüchtigen Aphrodite den Brand: Sogenannter Sarkophag der Phädra und des Hippolytos, Mitte drittes Jahrhundert v. Chr., heute in Arles.

Foto Ullstein

dra spricht auf der Bühne mit dem Frauenchor über dieselben Fragen, die Platon in seinem „Protagoras“ aufwirft: Ist das Gute eine Erkenntnis? „Gibt es ein ethisches Können?“ (Grieco) Muss nicht zum Begreifen auch noch ein Wollen hinzukommen? Platon verneint das, mit Phädra müsste man hingegen sagen, dass uns die Vernunft allein nicht aus den mythischen Verstrickungen herauslösen wird.

Ihr anderer Gegenpol ist die Amme, der sie bei Euripides wie Racine ihre ausweglose Lage mitteilt. Denn die Amme rät ihr im Sinne der Sophisten, die Sache ihrer Leidenschaft nicht so schwer zu nehmen und sich weder in das Tugend-

ideal noch in die Passion zu verbeißen. Die Amme könnte heute als Familienreputin dargestellt werden. Dann aber wäre es keine Tragödie. Phädra strebt an, was ihr als griechischer Königin versagt ist: einen Rollenwechsel, sie will heraus aus ihrer Haut, aus dem Palast. Ihre Fixiertheit ganz darauf konnte Euripides aus der mythischen Figur heraus plausibel machen, denn Phädra schleppt, anders als viele ihrer Artgenossinnen, keine Verwandtschaftslasten, keine Schuld und keinen alten Verrat mit sich, war keine Kriegsbeute, ist nicht die Schwester von Heroen. Es ragt wenig Vergangenheit in ihre Geschichte hinein.

Dennoch vergleicht Agnese Grieco sie mit einer anderen mythischen Figur: Helena. „Jedermann verhasst“, sagt diese über sich selbst bei Euripides. Sie ist die sexuelle Attraktion schlechthin, wortkarg und schamlos, um die politischen Folgen ihrer Verführung unbekümmert: Inbegriff des Scheins. Der Krieg mag der Vater aller Dinge sein, Helena ist die Mutter des größten Kriegs, ein Phantasma, um das er geführt wurde. Unbestraft kehrt sie zu ihm zurück nach Sparta, als wäre nichts geschehen. Grieco erwägt anhand der „Verteidigung Helenas“, einer glanzvollen Schrift des Rhetorikers Gorgias, wer

in der Geschichte Helenas wem Gewalt angetan hat und wer wen verführte.

Phädra ist wie ihre Schwester im Schein ein Instrument der Aphrodite. Sie weiß davon, aber das hilft ihr nicht. Ihr gegenüber steht ein Mann, der, anders als der Trojanerplayboy Paris Helena, sie gerade nicht haben will, was sie zusätzlich zu ihrem moralischen Konflikt in die Verzweiflung treibt. Hippolyt ist geradezu frauenfeindlich. Alle Weiber sind ihm verdorben. Hätte denn, fragt er, das Problem der menschlichen Fortpflanzung nicht anders gelöst werden können, und er denkt sich bei Euripides sogar so etwas wie Leihmütter aus, mit denen die Herren nicht wohnen müssen.

Phädra nimmt den Misogynen mit in ihren schon geplanten Selbstmord, „damit er lernt, nicht stolz auf meine Not herabzusehen“. Die Not ihres Geschlechts, daran lässt Grieco keinen Zweifel, ist hier mitgemeint. Sie will den, der sie verschmähte und für den sie nur ein Fall ihres Geschlechts war, Einsicht in die Verletzlichkeit und die Passion lehren. Dazu



Agnese Grieco: „Phädra's Ehre“. Matthes & Seitz Verlag, Berlin 2022, 218 S., br., 14,- €.

erfindet sie, von ihm vergewaltigt worden zu sein, woraufhin ihn die Rache seines Vaters ereilt. „Tod hieß der Gott, dem meine Bitten galten.“

Für Agnese Grieco ist die Geschichte der Phädra eine über die Rolle des Eros in der griechischen Gesellschaft, ihres Begriffs des „Hauses“, das unter männlicher Vorherrschaft steht, und ihrer Begründungen für diese Überlegenheit der Männer. Athen hat seinen Namen nach einer Göttin, die aber nicht von einer Mutter geboren wurde. Die Zeugung selbst wurde nicht als etwas Gemeinschaftliches, Geteiltes verstanden, sondern als Gabe, die Frauen von Männern erhalten. Ein Blick in Platons schreckliche Vorstellungen von der Sexualordnung in der perfekten Polis und in die gynökrate Komödie des Aristophanes, „Frauenvolksversammlung“, in der radikale sexuelle Gerechtigkeit durchgesetzt werden soll, bilden das vorletzte Kapitel des Buches.

Das letzte wendet sich der Nachgeschichte des griechischen Dramas zu. Bei Seneca träumt Phädra davon, Witwe zu werden, weil das den Weg zu Hippolyt von ihrer Seite aus freimachen würde. Den Rest soll Verführung bewirken. Die philosophischen Fragen treten zurück, das Stück gibt sich ganz den dunklen Phantasien der vor Liebe Rasenden hin. Hier weiß sie nicht mehr, was sie sagt, wenn sie, nach römischem Recht, einen Inzest mit dem Stiefsohn begehen will, den es aber mehr in die Waldeinsamkeit zieht.

Agnese Grieco hat einen klugen, ungemein gedankenregenden und sehr lebendigen Essay geschrieben. Zu wünschen übrig lässt er nur einen Kommentar zu Racines Fassung. Am Ende, wenn es um Ovids Phädra geht, presiert das Buch ein wenig, für die Zeit nach Ovid belässt es die Autorin bei der Diagnose, Phädra sei in ihr verstummt. Ob das auch für die Versionen gilt, die Marina Zwetajewa und Sarah Kane von Phädra vorgelegt haben, kann diskutiert werden, und es bleibt außerdem die Frage nach den Gründen für dieses Verstummen. Doch es wäre ungerecht, von einem kleinen Buch, das so viele Gedanken entwickelt hat, die Beantwortung aller Fragen zu seinem Stoff zu verlangen. JÜRGEN KAUBE

## Mit Engeln allein wäre Gott nun einmal nicht gedient

Auch ein Weg, die Erbsünde auf Distanz zu bringen: Peter Schäfer vergleicht Erzählungen von der Welterschöpfung und folgt ihren Wirkungsgeschichten

Die Frage nach dem Ende bewegt manche in diesen Zeitaltern. Protestbewegungen wie „Extinction Rebellion“ oder die „Letzte Generation“ artikulieren, was auch wissenschaftliche Studien, Romane und Filme nahelegen: die Angst vor dem finalen Untergang der Menschengattung, ja sogar vor dem Ende des Lebens auf diesem Planeten. Die Frage nach dem Ende inspiriert allerdings auch Untersuchungen der Anfänge. In den vergangenen Jahren sind einige Bücher über die Anfänge menschlicher Kulturen erschienen, und nun hat der Judaist und ehemalige Direktor des Jüdischen Museums Berlin eine vergleichende Darstellung von Mythen der Welterschöpfung vorgelegt.

Der Vergleich bezieht sich allerdings, wie der Untertitel klarmacht, auf die westlichen Traditionen, also auf die Schöpfungsgeschichten der Torah, der altorientalischen Epen, der antiken griechischen und römischen Philosophie sowie auf die rabbinischen Auslegungen der Schöpfungstheologie. Das Buch wendet sich an ein breites Publikum, und insofern ist nicht verwunderlich, dass manche Details bereits gut bekannt sind, etwa die unkommentierte Aneinanderreihung von zwei Schöpfungserzählungen im Buch Genesis, die auf verschiedene Traditionen und Verfasser zurückgeführt werden: Der erste Bericht schildert die einzelnen, in sechs Tage gegliederten Etappen der Schöpfung, der zweite das Paradies und die Erschaffung des Menschen, den Rat der Schlange, „klüger

(arum) als alles Getier des Feldes“, und die Vertreibung aus dem Garten Eden. Schäfer betont, dass in der hebräischen Bibel keine „creatio ex nihilo“, keine Schöpfung aus dem Nichts, imaginiert wird.

Mithilfe ausgewählter Übersetzungen, die ausführlich zitiert werden, verknüpft der Autor die jeweiligen Schöpfungsgeschichten mit ihrer Rezeptionsgeschichte. So wird die Brücke zu den altorientalischen Texten, insbesondere den Sinfut-Erzählungen im Atrachasis- und Gilgamesch-Epos, auch durch die Erinnerung

an den Babel-Bibel-Streit im Wilhelminischen Kaiserreich geschlagen. Dieser Streit ging aus von einem Vortrag, den der Assyriologe Friedrich Delitzsch 1902 vor der Deutschen Orient-Gesellschaft in Berlin gehalten hatte; er mündete in anti-jüdische und zunehmend antisemitische Debatten. Vermutlich war es dieser Zusammenhang, der Schäfer zu einer ausführlichen Auseinandersetzung mit den altorientalischen Epen und zum Vergleich mit der hebräischen Bibel bewegte, während er auf eine Darstellung der altägyptischen Schöpfungsmotiven ganz ver-

zichtet, und zwar mit dem Argument, dass sie keine prägenden Einflüsse auf das „westliche“ Denken ausgeübt haben. Dasselbe Argument könnte jedoch gegen die Deutungen des Gilgamesch-Epos zur Geltung gebracht werden, dessen erste Fragmente ja erst 1853 entdeckt und 1872 übersetzt wurden.

Das folgende Kapitel befasst sich mit der platonischen Kosmologie des „Timaios“ und der Figur des Demiurgen. Kritisch resümiert werden darin die Schwierigkeiten und Widersprüche, in die sich Platon bei seinem Versuch verstrickt, Philosophie und Mythos zu vereinen. Ein kürzeres Kapitel widmet sich danach der Philosophie des Aristoteles vom „unbewegten Bewegter“; allerdings habe der Stagirit keine eigene Kosmologie verfasst, sondern vielmehr – so Schäfer – die platonische Kosmotheologie dekonstruiert. Im fünften Kapitel steht der „jüdische Platoniker“ Philon im Mittelpunkt, vor allem dessen Traktat „Über die Welterschöpfung“ und die Einwände gegen die aristotelische Behauptung der Ewigkeit der Welt: Erschaffen wurde nach Philon sowohl die Welt der Ideen (kosmos noëtos) als auch die sinnlich wahrnehmbare, irdische Welt (kosmos aisthētos).

Das folgende Kapitel thematisiert die „Natur ohne Götter“, die materialistischen Welterklärungen von Demokrit, Epikur und Lukrez, die einen endlosen Reigen der Konfiguration von Urelementen, Atomen und Formen postulieren,

doch weder einen Schöpfungsakt noch die Unsterblichkeit der menschlichen Seele. Die wesentlichen Punkte seiner instruktiven Untersuchung entfaltet Peter Schäfer in den letzten beiden Kapiteln und in einem Epilog. Darin geht es um die jüdisch-rabbinische und christliche Auslegung der zweiten Schöpfungserzählung im Buch Genesis. Während die christliche Tradition auf den „Sündenfall“ fokussierte und – spätestens seit Augustinus und dessen Streit mit dem Mönch Pelagius – die „Erbsünde“, betonten die rabbinischen Schriften stets die Klugheit der Schlange, der die Menschen nicht nur die Erkenntnis des Guten und Bösen verdanken, sondern auch die Willensfreiheit, die Entscheidung für Gut oder Böse.

Es falle schwer, so Schäfer, „den eigensinnigen Gedankengängen“ des Kirchenlehrers Augustinus zu folgen, „ohne versucht zu sein, Partei für Pelagius zu ergreifen“, der die „tödliche Lawine“ einer sich stets weiter akkumulierenden „Sündenlast“ vergangener Generationen ablehnte, die „mit aller Wucht auch die neugeborenen Kinder“ treffe. Wie lebendig die Erbsündenlehre noch in der Philosophie der Aufklärung – bei Kant, Schiller oder Fichte – war, schildert der Epilog, der zu einer luziden Kritik an Carl Schmitts „politischer Theologie“ führt. Die theologische Bewertung des „Sündenfalls“ und der „Erbschuld“ Adams bildet nach Peter Schäfer einen Paradigmenwechsel, eine wesentliche Bruch-

nie zwischen jüdischer und christlicher Tradition. Noch im nachbiblischen Judentum, so argumentiert Schäfer bereits in seiner Einleitung, „spielt die angebliche Ursünde keineswegs die Rolle, die christliche Exegeten ihr zugestehen wollen“, denn sowohl „die jüdische Weisheitsliteratur als auch die jüdische Apokalyptik führen die biblische Linie der von Gott gewollten und wesentlich zum Menschen gehörenden Wahlfreiheit zwischen gut und böse, richtig und falsch fort und betonen, dass auch die falsche Entscheidung Teil des Menschseins ist, ohne den die Menschen Engel wären, was weder Gott noch die Menschen für erstrebenswert halten“. Erst Kant habe – in seiner kleinen Abhandlung „Muthmaßlicher Anfang der Menschengeschichte“ (1786) – eine Lektüre der Erzählung von der Erbsünde und der Vertreibung aus dem Paradies vorgelegt, die „mit einer bis dahin ganz undenkbar Kühnheit“ die augustianische Wende kritisiert, zugunsten einer „felix culpa“, die nur mehr „felix“ und nicht mehr „culpa“ sei. THOMAS MACHO



Peter Schäfer: „Die Schlange war klug“. Antike Schöpfungsmotiven und die Grundlagen des westlichen Denkens. C. H. Beck Verlag, München 2022, 448 S., Abb., geb., 34,- €.



Benannt nach mythischem Vorbild: Paradies-Schmuckbaumatter

Foto Getty