

der oder das sich der Unterwerfung beugt, durch die überhaupt erst Subjekte entstehen? Wie kommt B. dazu, die Frage nach dem tragenden Ursprung der Subjektivation zu einer bloßen grammatikalischen Verführung zu erklären? Es ließe sich der Gewährsmann Jacques Derrida mit seiner konsequenten Zurückweisung des Ursprungsdenkens aufgrund eines unhintergehbaren Verweisungszusammenhangs von bereits nicht mehr Ursprungslosem anführen. Und in der Tat scheint das die Antwort von B. zu sein. Das konstituierte Subjekt verweist gleichzeitig mit dem Verweis der Unterwerfung auf das sie tragende Subjekt auf die Unterwerfung selbst.

Dieser Beitrag B.s. stützt damit erneut meine Einschätzung, daß die kritische Auseinandersetzung mit ihrer Geschlechtertheorie eher bei ihrem Derridaschen denn bei ihrem Foucaultschen Erbe ansetzen sollte.

J. H. FEHIGE

WILDBERG, CHRISTIAN, *Hyperesie und Epiphanie: Ein Versuch über die Bedeutung der Götter in den Dramen des Euripides* (Zetemata; 109). München: Beck 2002. 232 S., ISBN 3-406-48419-0.

Kein griechischer Dramatiker ist in der Interpretation so umstritten wie Euripides, und eines der zentralen Probleme ist die Frage nach der Rekonstruktion seiner Theologie. Vom Atheismus bis hin zum religiösen Traditionalismus sind Euripides fast alle erdenklichen Positionen zugeschrieben worden. Wildberg (= W.) hat nun einen neuen Versuch vorgelegt, die Bedeutung und Funktion der Götter in den Dramen des Euripides zu bestimmen. Dabei geht W. von der Darstellung bestimmter Hauptfiguren einiger Dramen aus, die ihr Handeln ausdrücklich mit Bezug auf die Götter verstehen. W. spricht in diesem Zusammenhang von Integritätsfiguren. Unter Integritätsfiguren versteht W. Menschen, die „mit ihrem Denken, Reden und Handeln geistig-religiösen Werten und Normen mit Nachdruck Geltung verschaffen“ (53). W. stellt ausdrücklich fest, daß sich nicht in allen Dramen des Euripides Integritätsfiguren finden, die aus religiösen Motiven heraus handeln, sondern oft aus profanen Motiven wie Rachsucht, Habgier, Machtstreben usw. getrieben werden (vgl. Anm. 71 auf S. 89). Das Interesse seiner Studie gilt erstens Integritätsfiguren, die ihr Handeln in bezug auf die Götter verstehen. Der zweite Schwerpunkt der Studie liegt auf der Frage nach der Bedeutung der Schlußepiphanien. Hier kommt es W. darauf an, anhand einiger Beispiele zu zeigen, daß die Schlußepiphanien in einem durchdachten Zusammenhang mit dem Drama und den Personen des Dramas stehen.

W. zeigt nun anhand von einzelnen Beispielen, daß wichtige Gestalten in den Dramen von Euripides so handeln, wie sie handeln, weil sie sich in den Dienst von bestimmten, unbedingt verpflichtenden Werten stellen, die sie mit Bezug auf die sie symbolisch vertretenden Götter verstehen. Er diskutiert Alkestis (13–36), Medea (37–62), die Herakliden (64–73) und Helena (74–90). Im Zusammenhang mit der Frage nach den Schlußepiphanien diskutiert er vor allem Hippolythos und die Bakchen (113–172). Vier Anhänge über philologische Einzelfragen sowie die üblichen Indizes runden diese Studie ab.

W. arbeitet heraus, daß Alkestis' Bereitschaft, für ihren Mann zu sterben, auf ihrem Verständnis der Ehe beruht. Anders als in der märchenhaften Vorlage des Alkestisstoffes ist Alkestis bei Euripides seit längerer Zeit mit ihrem Mann verheiratet. Beide haben Kinder. Die Ehe und die unbedingte Treue, die sie ihrem Mann geschworen hat, und nicht ihre emotionale Bindung an ihren Mann ist es, die sie für ihn sterben läßt. Diese Werte, denen sie sich so unbedingt verpflichtet weiß, daß sie in den Tod geht, bekommen im Drama einen Bezug zum Göttlichen (vgl. 28). In dem Handeln der Menschen sind die Götter präsent, „nicht im Modus der Wirkursache [...], sondern als *telos* [d.h. als Ziel], in der Gesinnung, dem Geist und Charakter des Handelnden“ (ebd.). Eine ähnliche Verbindung zwischen den Handlungen eines Menschen und seinen Überzeugungen in bezug auf die Götter weist W. in seiner Studie auch für Medea nach. Medea wäre nicht richtig verstanden, wenn wir in ihr die wahnsinnig gewordene männermordende Barbarin sähen. Sie rächt vor allem, daß der Eid, für den vor allem Zeus selbst steht, übertreten worden ist. Sie weiß sich als Vollzugsorgan des göttlichen Willens. Sie selbst sei zusammen mit den Göttern verantwortlich für den Plan. „Götter stehen als Zeugen und Richter von Schwur und Verrat im Hintergrund des Geschehens und konstituieren gleich-

sam die objektive Rechtsposition“ (50f.). Das Ungeheure ihrer Tat, der Mord an den Kindern ihres untreuen Mannes, wird nicht auf den Befehl eines Gottes zurückgeführt, sondern darauf, daß Medea „von sich aus empfindet, daß Iasons Eidbruch [...] eine ihn vollständig vernichtende Konsequenz haben muß“ (60). Sie muß das gesamte Geschlecht zerstören. Darin erfüllt sich der Wille von Zeus selbst. Daß der Wille der Götter sich in der Welt erschreckend und vernichtend durchsetzt, ist eine Annahme, die sich bei allen Dramatikern findet. Daß dieser Wille sich dadurch durchsetzt, daß Menschen ihm bewußt und willentlich zur Durchsetzung verhelfen, ist eine Annahme, die bei Euripides besonders betont wird, selbst wenn sie sich schon bei Sophokles in der *Antigone* findet.

Die Vorstellung, die in den Integritätsfiguren der Dramen des Euripides zum Ausdruck kommt, ist, daß die Götter auf das Mitwirken der Menschen angewiesen sind, die sich in den Dienst (*hypērsie*) der Götter stellen. Damit ist der erste, zentrale Begriff der Euripideischen Theologie bestimmt (91–101). Die Menschen werden zu Mitarbeitern der Götter. Die Mitarbeit mit den Göttern erschöpft sich nicht in traditionellen religiösen Formen wie Gebet und Opfer – was sprachlich durch *eusebeia* ausgedrückt wäre –, sondern „erfordert, daß die Menschen den Göttern in dieser Welt Ansehen und Einfluß verschaffen“ (70), was durch den Begriff der Hyperesie zum Ausdruck kommt.

Plausibel wird diese Deutung durch W. historisch dadurch, daß er Hyperesie auch für Sokrates nachweist, denn an das Verständnis einer von Riten und Demutsgebärden freien ‚Frömmigkeit‘ knüpft Sokrates deutlich an (102–112). Dem Selbstverständnis nach, das Platon in der *Apologie* beschreibt, versteht sich Sokrates als Diener des Apollon. Seine Befragung der Athener Bürger ist ein Gottesdienst mit dem Ziel, die Bürger von Unwissenheit zu befreien. Frömmigkeit im *Euthyphron* wird als Dienst an den Göttern verstanden. W. zufolge entsteht der Eindruck, daß sich zum Ende des 5. Jhdts. v. Chr. hin „eine neue Vision des Verhältnisses von Mensch und Gott herausgebildet hat. Dieses Verhältnis unterscheidet sich von den traditionellen Formen furchtsamer Pietät in dem wichtigen Aspekt, daß es von der Zentralität der Rituale [...] Abstand nahm und statt dessen den Menschen in den aktiven, unterstützenden Dienst der Gottheit stellte. Dieser Dienst ist in erster Linie eine intellektuelle und moralische Aufgabe“ (108).

Aus einer Analyse der Epiphanien der Götter in einigen Dramen läßt sich ein weiterer Zug der Theologie von Euripides feststellen. W. macht darauf aufmerksam, daß in den Schlußepiphanien vor allem Zeus genannt wird. Das berechtigt zu der Deutung, daß sich in den Epiphanien der Wille des Zeus kundtut. „Es ist [...] die bedrohte Ordnung des Zeus, die das Einschreiten der rettenden Götter legitimiert“ (126). Dabei steht nun die Art der Epiphanie und der jeweilige in der Epiphanie erscheinende Gott in einem engen Zusammenhang mit dem Charakter der Figur, dem der Gott oder die Göttin erscheint. Hinter der Keuschheit des Hippolythos und seinem unbedingten Dienst an Artemis verbergen sich eine Verachtung und Haß gegenüber Frauen, die Aphrodite zu Beginn des Dramas auf den Plan ruft. Aphrodite ist gekränkt und wird sich rächen. Die „Einseitigkeit seiner Hyperesie wurde zur Hybris“ (132), für die er gestraft wird, und zwar mit dem von ihm selbst entworfenen Bild. Sein Frauenhaß bestätigt sich für ihn in seinem Untergang durch eine Frau, die ihn geliebt hat, aber deren Liebe nicht erwidert worden ist. Wenn Artemis in der Epiphanie tröstend erscheint, dann wird damit der Wahrhaftigkeit der Hyperesie von Hippolythos bestätigt. „Artemis bezeugt mit ihrem Erscheinen nicht nur die Unschuld des Hippolythos, sondern rechtfertigt ihn mit seinem ganzen Wesen“ (ebd.). Hier zeigt sich ein erhebliches Konfliktpotential, das für einen Griechen durchaus bedrohlich werden konnte. In der Präferenz von einem Gott vor einem anderen läuft man Gefahr, sich die Rache des vernachlässigten Gottes zuzuziehen. Diese Angst zeigt sich deutlich in bestimmten Gebetsanrufen, in denen durch eine Formel ausgeschlossen werden soll, daß man den Gott bei einem falschen Namen anruft oder einen Namen ausgelassen hat. Die Pointe ist, daß sich die Gottheiten für Hippolythos so erweisen, wie er sie selbst vorgestellt hat. Als unbedingter Diener von Artemis erweist sich Artemis ihm als tröstende Göttin; als Frauenhasser erweist sich Aphrodite als Rachegöttin. „Die Epiphanien sind dabei in subtiler Weise zugleich relativ und absolut, da sich das subjektive „*ēthos* des Hippolythos in dem göttlichen Wirken widerspiegelt, welches ihm in der Erfahrung des eigenen Untergangs objektiv gegenübertritt“ (135).

Dieser Zusammenhang zwischen menschlichen Anschauungen, Charakter und den objektiven Reaktionen des Göttlichen bestätigt sich auch in den *Bakchen*. Pentheus weigert sich, Dionysos in Theben kultisch verehren zu lassen, weil Dionysos ein gefährlicher Gott sei. Gerade durch diese Annahme wird Dionysos tatsächlich zu einer Gefahr für Pentheus, der, nach mehreren Versuchen, Pentheus umzustimmen, seinen Untergang bewirkt. Gott straft „nach Maßgabe und im Einklang mit denjenigen charakterlichen Eigenschaften, welche der Strafepiphanie gleichsam als Vorgabe und Anknüpfungspunkt dienen“ (151). Es gibt eine Reziprozität zwischen dem Frevler, den die Figur begehrt, und der Strafe, die sie von der Gottheit, gegen die sie gefrevelt hat, erhält.

Die Vorstellung, daß die Götter sich den Menschen auf die Art und Weise und in dem Umfang zeigen, wie die Menschen selbst für die jeweiligen Götter offen und bereit sind, ist dabei keine für Euripides spezifische Auffassung. W. weist darauf hin, daß sich schon bei Homer nicht alle Götter allen Menschen in gleicher Weise zeigen. „Die Götter existieren nach dieser Vorstellung zwar objektiv, doch ob und wie sie in Erscheinung treten und als epiphane erfahren werden, hängt jeweils von dem durch die menschliche Psyche gegebenen Anknüpfungspunkt ab“ (166).

Der besondere Wert dieser Studie besteht in der schrittweisen und umsichtigen Analyse einzelner Dramen auf dem Hintergrund der theologischen Fragestellung. W. geht induktiv vor. Nicht eine generelle These wird anhand von verschiedenen Zitaten aus den Dramen von Euripides belegt (wie es sonst in der Literatur oft gang und gäbe ist), sondern durch den Blick auf einige ausgewählte Dramen entwickelt. Inwiefern sich W.s Auffassungen – vor allem zur Epiphanie – für alle Euripideischen Dramen mit der gleichen Plausibilität zeigen lassen, muß die weitere Forschung zeigen. M. BORDT S. J.

ESTERBAUER, REINHOLD, *Anspruch und Entscheidung*. Zu einer Phänomenologie der Erfahrung des Heiligen (Münchener philosophische Studien; Band 19). Stuttgart: Kohlhammer 2002. 324 S., ISBN 3-17-017269-7.

Die Wiener Habilitationsschrift nimmt ihren Ausgangspunkt (Kap. I) bei den Entwürfen von Emmanuel Levinas und Martin Heidegger; mit Levinas beginnend, weil dessen Sicht für Esterbauers (= E.s) eigene Konzeption – im Sinn des Haupttitels – von ungleich größerem Gewicht ist. Er hat keine Abhandlung zum Thema vorgelegt; seine Aussagen – in Absetzung von R. Otto, Heidegger wie auch Kant – sind aus verschiedenen Schriften zu erheben (die Zitate zweisprachig im Text). Religion ist ihm die Geisel-Bindung an den anderen Menschen, vor Gefühl und Erfahrung, das Heilige demgemäß – im Unterschied zum magisch „numinos“ Sakralen – ein ethisches Geschehen. Gottesfurcht besagt Furcht um den Nächsten. So begegnet das Heilige zugleich bedrängend nah und „getrennt“, d.h. unnahbar. Gottes „Spur“ besagt das Gegenteil eines möglichen Weges zu ihm, und wäre dieser die schlechte Unendlichkeit des Kantischen Sollens. Der Mensch findet sich je schon in die Notlage des anderen verwickelt (Intrige) und – derart zu spät erwacht – des Fehlens an Zuverlässigkeit schuldig. So gibt es hier keine Erfahrung des Heiligen; sie würde es zum Sakralen degradieren. Im Blick auf die Verknüpfung von *dire* und *dit* beim späteren Levinas kommt E. indes zur Frage nach einer möglichen Parallele dazu für *saint* und *sacré*.

Bei Heidegger selbst nun sind besonders die Hölderlin-Interpretationen heranzuziehen. Hier gehört die Rede vom Heiligen in die Strittigkeit des Seins, das „dem Heilen Aufgang in Huld [gewährt] und Andrang zu Unheil dem Grimm“. Dabei hat man stets auch an die völkisch-politischen Implikationen solcher Kunst- und Dichtungsdeutung zu denken. Auf einsamer Höhe ist dem Denker Hölderlin „der Dichter des Dichters“. Schon vorher wurde, im Gegenüber zu Otto und Cassirer, das Heilige gedacht: als Übermacht des Seins, in Transformation von Begriffen christlicher Theologie. Nach der Kehre geht es jedoch statt um Transzendenz um das Seins-Geschick. Als Halbgott steht der Dichter zwischen Menschen und Himmlischen und so im Dienst des kommenden Heiligen, in der Unmittelbarkeit eines Wissens als Ahnens. Dies Ahnen bestimmt Heidegger als Schrecken und Begeisterung zugleich. Das ist die Grundstimmung eines anderen Anfangs (nach dem Staunen als der des ersten Anfangs abendländischen Denkens). Um sie ordnet sich eine Reihe z.T. entgegengesetzter Stimmungen wie Trauer,