

# Rückblick auf das Sexualitätsdispositiv

## Marginalien zu Foucaults

### »Die Geständnisse des Fleisches«

Mit dem ersten Band seiner angekündigten *Histoire de la sexualité* intervenierte Foucault 1976 in die Debatten der aus den Revolten der *Sixties* hervorgegangenen Bewegungen, die sich die Befreiung der Sexualität aus älteren Geschlechterrollen auf die Fahnen geschrieben hatten (Foucault 1976). Im Zentrum des Pilotbandes stand die Kritik der »Repressionsthese«, die ein schiefes Bild der Funktionsweise von Macht und eine sehr preiswerte Ideologie der Befreiung mitführt: »Glauben wir nicht, daß man zur Macht nein sagt, indem man zum Sex ja sagt; man folgt damit vielmehr dem Lauf des allgemeinen Sexualitätsdispositivs« (Foucault 1976: 187).

Foucaults Rede vom »Sexualitätsdispositiv« führte zu Irritationen. Das »Nein zum König Sex« klang für viele so wie die Parolen der Abtreibungsgegner der Bewegung *Laissez-les-vivre – SOS futures mères*. Foucault trat der Unterstellung entgegen, er habe behauptet, »zwischen dem Diskurs der Sittenwächter und dem der Befreiung des Sexes gäbe es keinen wirklichen Unterschied« (Foucault 2003a: 351). Es gäbe im Sexualitätsdispositiv allerdings durchaus eine gemeinsame Ebene zwischen der Repression der Sexualität und dem Widerstand dagegen. So hätten die auf ihre Frauenrolle und ihr Geschlecht reduzierten feministischen Bewegungen »die Herausforderung angenommen. Wir sind von Natur aus Geschlecht? Nun gut, seien wir es, doch dann bitte in seiner irreduziblen Einzigartigkeit und Besonderheit. Ziehen wir daraus die Konsequenzen und erfinden wir unsere eigene Art Existenz, politisch, ökonomisch, kulturell ... Immer dieselbe Bewegung – sie gehen von jener Sexualität aus, in der man sie kolonisieren will, und durchqueren sie, um zu anderen Bejahungen zu gelangen« (Foucault 2003a: 343). Dazu gehöre freilich eine nicht einfach zu realisierende Beweglichkeit, die dahin geht, die ganze Szenerie, in der man sich auf der »guten Seite« eingerichtet hat, zu drehen. Dem Rat, von der »guten Seite« wegzugehen, sich von der mechanischen Binarität von Täter und Opfer freizumachen, »um die falsche Einheit und die trügerische Natur« der Seite, »für die man Partei ergriffen hat, aufzulösen«, war nicht so leicht und locker nachzukommen (Foucault 2003a: 349).

So lief die Frauenbewegung Gefahr, in die Falle zu gehen, ihren Ausgangspunkt, das geschlechtliche Existential, zu einer wesenhaften

Identität zu versteifen. Die Protagonistinnen setzten auf den Mechanismus, der der heute wuchernden Identitätspolitik zugrunde liegt. Ausgangspunkt ist ein Repressionsgeschehen, dessen Opfer Menschen mit bestimmten Merkmalen sind, die oftmals aus den gegebenen Gattungsunterschieden – Ethnien, Lebensalter, Geschlecht – abgeleitet sind. Das Wissen um diese Gattungsunterschiede wird von Theorie und Empirie der Humanwissenschaften nach dem jeweiligen Wissensstand und *state of the art* formuliert. Die Unterdrückten beziehen sich auf dieses Wissen und schließen ihre persönliche Erfahrung daran an. Sie ordnen sich entsprechend ein und formulieren ihre Vorstellungen im Rahmen des jeweiligen Bio-Dispositivs. So sollen wir glauben, dass nur Schwarzhäutige authentisch über Schwarzhäutige sprechen können, dass nur Homosexuelle die Wahrheit des Schwulseins kennen und dass nur Frauen wissen, was es heißt, eine Frau zu sein. Elfriede Jelinek brachte die Identitätsduselei auf den Punkt: »Was von einer Frau kommt, ist sowieso gut, wenn die Frau einem dabei ständig sagt, daß sie eine solche ist und daher leidet« (Jelinek 1977: 30).

Wie tief der Spalt war, den *Sexualität und Wahrheit 1* in den identitären Feminismus getrieben hatte, wurde schließlich mit Judith Butlers *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity* deutlich (Butler 1990). Die feministische Gender/Sex-Unterscheidung wurde bei Butler so weit radikalisiert, daß Sex als biologischem Geschlecht ein konstitutioneller Zusammenhang mit sozialen und kulturellen Geschlechterrollen abgesprochen wird.

Es gehört zu den drei Dauerthemen progressiver Bestrebungen, neben der Transformation von der Hierarchie zur Egalität und zweitens der Herstellung der Gütergemeinschaft, die Begrenzung der biologisch begründeten Macht der Familie im Sinne eines Abbaus der Schicksalhaftigkeit von Ethnie, Alter und Geschlecht anzustreben. Vom Wunschkind bis zum Wunschgeschlecht entfaltet sich in der Moderne der Traum einer Loslösung von Zwängen der Natur, der Entbiologisierung dessen, was den Weg einer von der Naturnotwendigkeit ins Reich universeller Freiheit emanzipierten Menschheit behindert. Es gehört zu den eigentümlichen Paradoxien der Gegenwart, dass in dem Maße, in dem mit Erderwärmung und Virenwanderung die Natur ihr Recht fordert, für den progressiven Humanismus die Biologie des Menschen keine determinierende Kraft mehr entfalten soll.

Freilich ist der Weg dorthin schneller proklamiert als gegangen. Dies hat Gesa Lindemann in ihrer Pionierstudie *Das paradoxe Geschlecht*, die ein Klassiker zur Transsexualität wurde, empirisch eindrucksvoll und theoretisch auf anspruchsvollem Niveau gezeigt (Lindemann 1993a, 2011). Die transsexuellen Perspektiven, die in den Interviews hörbar werden, erschließen sich für Gesa Lindemann in der Doppelung von sichtbarem und aktionsfähigem Körper und gespürtem Leib, wie sie in

Hermann Schmitz' Phänomenologie und Helmuth Plessners Philosophischer Anthropologie entwickelt wurden. Bei Gesa Lindemann kann man lernen, dass ohne eine Offenlegung und kritische Reflexion der impliziten Anthropologien, die in der Geschlechterdebatte und darüber hinaus herumgeistern, kein theoretischer Fortschritt zu erreichen ist. *Wider die Verdrängung des Leibes aus der Geschlechtskonstruktion* hat sie ihre zeitgleich erschienene Butler-Kritik überschrieben (Lindemann 1993b).

Und als man Foucaults Vorlesung *Die Anormalen* posthum nach fast 20 Jahren lesen konnte, würdigte sie Foucaults prinzipielle Kritik an den modernen Machtpraktiken, »normative Vorstellungen davon durchzusetzen, wie Menschen zu sein haben«. In dieser Kritik stecke »ein subtiles und radikales Freiheitsethos, dessen anthropologischer Bezug verschwiegen wird« (Lindemann 2003). Mit der beeindruckenden Ausarbeitung einer Reflexiven Anthropologie, die die Grenzen des Sozialen, d. h. die Modalitäten untersucht, in denen Gesellschaften den Kreis sozialer Personen begrenzen (Lebensanfang, Lebensende, Mensch/Tier sowie Mensch/Maschine), hat Gesa Lindemann einen Weg eröffnet, den identitären Fallen des Sexualitätsdispositivs zu entkommen.

\*

Foucault starb am 25. Juni 1984 im Alter von 57 Jahren. Kurz zuvor waren *Sexualität und Wahrheit* Band 2 und 3 erschienen, die nichts von dem enthielten, was den Lesern sieben Jahre zuvor versprochen worden war. Aber nicht nur dies. Foucault überraschte mit einer entschiedenen Veränderung des Zeitrahmens von *Sexualität und Wahrheit*. Keine Fortsetzung seiner Untersuchungen zur Moderne, sondern ein Zeitsprung in die griechisch-römische Antike. Aber wer daran dachte, in diesen Bänden etwas von der freudigen Bejahung der Erotik in der griechischen Männergesellschaft zu erfahren, wurde enttäuscht. Nichts von den dionysischen Phalluskulten oder der religiösen Prostitution, von der Feier öffentlicher Nacktheit der Athleten bei den olympischen Kampfspielen oder vom rituellen Kleidertausch bei Hochzeiten, von den Kulten des Hermaphroditos, dessen Statuen und Gemälde Privathäuser und Bäder schmückten.

Der Autor vollzog eine Achsendrehung um 180 Grad. Foucault stellt einen neuen Plan vor, in dessen Zentrum nicht »Sexualität«, sondern die Geschichte des »Begehrensmenschen (l'homme du désir)« steht, das heißt des Menschen, der sein Begehren weit über den Sex hinaus mit Sorge betrachtet und ethisch problematisiert. Hauptquellen sind die römischen Stoiker und ihre Verhaltensvorschriften, Ratschläge und Praktiken, die dazu führen sollen, dass Individuen auf sich selbst achten und dass sie sich und andere einer Hermeneutik des Begehrens unterziehen. Foucault spricht von »Selbsttechniken« und von »Künsten der Existenz« (Foucault 1986a: 18).

Man konnte in Foucaults Wende in die Antike eine Wende von der Sexualität zum Selbst erkennen. Sie erinnerte an die Kontroversen, die Heinz Kohut mit seiner Rehabilitation des Narzissmus bei Psychoanalytikern ausgelöst hatte.<sup>1</sup> »Die Sorge um sich« konnte sich auch in die in den 1980er-Jahren aufblühende soziologische Debatte um einen neuen Individualisierungsschub in modernen Gesellschaften einfügen, die bis heute weitergeführt wird (Reckwitz 2017). Kurz gefasst: Die 1984er-Bände von *Sexualität und Wahrheit* enthielten weniger Sex, dafür viel Wahrheit. Foucault zeigte sich als Ethiker. Das wahre Begehren des »Begehrensmenschen« ist das Begehren nach Wahrheit.

Foucaults testamentarische Verfügung: »Keine posthume Veröffentlichung« war von nicht zu überbietender Klarheit. Der Einfluss des Testaments und die strikten, erst sehr langsam gelockerten Praktiken der Edition auf die Rezeptionsgeschichte der Jahrzehnte nach Foucaults Tod sind nicht zu unterschätzen. Die Erbgemeinschaft hielt sich zehn Jahre streng an die testamentarische Verfügung, begann dann Mitte der 1990er-Jahre langsam, den Terminus »Veröffentlichungen« aufzuweichen.

Hatte Foucault das Vorhaben, die Repressionshypothese genealogisch im Kontext der christlichen Sexualverdrängung, den Lehren von der Sündhaftigkeit des Fleisches und der Misogynie der Kirche zu verankern, abgebrochen? Informationen, es gäbe einen fast fertig geschriebenen Band von *Sexualität und Wahrheit*, weggeschlossen im Banksafe der Nachlassverwalter, hatten nach Foucaults Tod die Runde gemacht; andere berichteten, der Autor habe ein Manuskript vernichtet. Mit dem posthumen Erscheinen der *Geständnisse des Fleisches* 2018 in Frankreich und im Juni 2019 gibt es nun Klarheit über die Werkgeschichte (Foucault 2019).

Nachdem Foucault das Projekt über die Sexualität in der Moderne fallengelassen hatte, arbeitete er ab 1977 an zwei weit auseinanderliegenden Baustellen: Mit seinen Vorlesungen zur Gouvernamentalität entfaltete er seinen Begriff von Bio-Macht und bezog sich dabei auf Sicherheit und Territorium, Staat und Ökonomie, Liberalismus und soziale Marktwirtschaft. Daran fanden Autoren der *Anglo-neo-Foucauldian*-Perspektive insbesondere in Großbritannien in einer Zeit Interesse, in der die Staatlichkeit eine neoliberale Phase erlebt hatte, geprägt von einer Rationalisierung der Regierungspraxis, die ältere Praktiken eines verbietenden Gesetzes-Staates reduzierte (Lemke 2000). Die »Künste der Existenz« aus Foucaults letzten Büchern zur Antike schienen auch zur Ideologie einer selbstoptimierten neoliberalen Subjektivität zu passen. Auf der zweiten Baustelle ging es gleichsam kontrapunktisch um die Linien, entlang

1 Zu Freud und Kohut und die Gleichrangigkeit von Beziehung und Selbstkohärenz siehe Eßbach 1982: 124–134.

derer frühchristlich Sexualität ausbuchstabiert wurde.<sup>2</sup> Frédéric Gros datiert die Abgabe des Manuskripts über das christliche Fleisch bei Gallimard und die Anfertigung des Typoskripts auf Herbst 1982 (Foucault 2019: 14).

Dennoch gab es einen Kreuzungspunkt, den die Vorlesungen zur Gouvernamentalität zeigen, nämlich die Problematisierung zweier Formen der Regierung: der Regierung der Polis und der Regierung der Gläubigen in den ersten Klöstern und Gemeinden der Christen (Foucault 2004: 173ff., weiterentwickelt bei Bröckling 2017). Es ist dies ein sehr enger Kreuzungspunkt, der eine Genderfrage impliziert, die in den Vorlesungen zur Gouvernamentalität abgeblendet ist. Die Regierung der Polis ist die Regierung einer Männergesellschaft. Jesus, der göttliche Hirte, dagegen ist von Männern und Frauen umgeben, das heißt, die pastorale Regierung bezieht sich auf beide Geschlechter. Damit rückt die Sexualität auf eine andere Art ins Zentrum, als dies in der Polis der Fall ist, in der die Ethik homosexueller Beziehungen im Mittelpunkt steht.

Als einen Grund für seine überraschende Wende zur Antike hatte Foucault erklärt, der Althistoriker Paul Veyne habe ihn belehrt, dass vieles, das man der christlichen Sexualauffassung zugeschrieben hatte, bereits in der Antike vorhanden war (Foucault 2003b: 704). Dies konnte 1984 so verstanden werden, dass im Christentum eine wenig kreative Übernahme stoischer Lebensregeln stattgehabt habe. Im posthumen Band der *Geständnisse* kommt Foucault bei zentralen Themen zu einer gegenteiligen Einschätzung. Hier arbeitet Foucault die schöpferischen Leistungen der frühen Kirche heraus.

\*

Als roter Faden zieht sich durch die *Geständnisse* die These, die antiken Philosophen und Mediziner, insbesondere die Stoiker, hätten die sexuelle Begierde als etwas verstanden, das es zu beherrschen, zu mäßigen und in eine allgemeine Ökonomie der Lüste einzugliedern gilt, die mit der Ordnung des Kosmos im Einklang stand. Im Unterschied dazu habe die christliche Sexualethik eine positive Analytik des Subjekts der Begierde entwickelt, die es ermöglicht, libidinöses Begehren, die Suche nach Wahrheit und eine rechtliche Ordnung der Gesellschaft miteinander zu verbinden. Voraussetzung dafür war die »Aufspaltung jenes ›konvulsivischen Blocks«, als den man den Geschlechtsakt und die ihm innewohnende Gefahr dachte« (Foucault 2019: 452). Vier Themen seien hervorgehoben: die Zentralität der Sexualität, die Jungfräulichkeit, die neue Ehemoral und die sozialen Praktiken von Metanoia und Rekonziliation.

- 2 Foucault liest Texte von Justin, Hermias, Clemens von Alexandrien, Tertullian, Origenes, Athanasius, Basilius, Gregor von Nazianz, Cassian, Johannes Chrysostomus, Ambrosius, Augustinus u.a.m.

Foucault arbeitet erstens heraus: Das Christentum habe »dem Verhältnis des Subjekts zu seiner sexuellen Aktivität eine Wichtigkeit verliehen, die der Antike nie eingefallen wäre« (Foucault 2019: 272). In Griechenland waren die Frauen in den Oikos eingeschlossen, sie hatten für Nachwuchs zu sorgen, und den Philosophen waren sie eine Last. Reflexionen über die Ehe findet man erst in der späten Stoa. Im Unterschied zu gnostischen Bewegungen, die in der Geschlechterdifferenz ein Teufelswerk sahen, glaubten die frühen Christen an ein Werk Gottes.

Wenn Clemens von Alexandrien über den günstigen Augenblick für die Zeugung nachdenkt, so fügt er das Zeugungsgeschehen »in eine religiöse Vorstellung von der Natur, vom *Logos* und vom Heil« ein (Foucault 2019: 41). Der Körper ist die Wohnstätte des *Logos*, des Heilands, des Gottessohnes, und im Geschlechtsakt ereignet sich ein Zusammenwirken von Gott und Mensch, der somit an der Kraft und Menschenliebe Gottes teilhat (Foucault 2019: 46). Im Anfang der Zeiten war Chrysostomos zufolge die inestuöse Verpaarung unvermeidbar gewesen, und er fragt, woher die Kraft kommt, die Menschen aus der Innigkeit des seligen Inzests heraustreibt und sie dazu bringt, sich mit Fremden zu paaren. Für den Kirchenvater ist diese Kraft stärker als alle Kräfte der Natur, sie vereint die Gegensätze von Dauer und Taumel, und sie ist eine Kraft, die in uns, tief verborgen, plötzlich auftaucht (Foucault 2019: 343–346). Plötzliche Verliebtheit als Ausgangspunkt religiöser Erfahrung findet man bis heute in der Religionsforschung (z. B. Joas 2017).

Als zweites Thema hebt Foucault hervor, im relativ stabilen antiken Moralkodex stelle Jungfräulichkeit eine singuläre neue Praktik dar (Foucault 2019: 46). Es handele sich nicht um die einfache Fortsetzung einer restriktiven Ökonomie der Lüste des Körpers. Foucault trennt sie strikt von der paganen Enthaltbarkeit, etwa der temporären Keuschheit der Vestalin (Foucault 2019: 272, 242, 244). Von den Geboten oder Empfehlungen der Enthaltbarkeit gelöst, ist Jungfräulichkeit »die Verkehrung eines negativen allgemeinen Rats in eine positive und einzelne Erfahrung« (Foucault 2019: 273). Die Kirchenväter beschreiben sie als Gipfel der Vollkommenheit, der Gottähnlichkeit am nächsten, der Zurückversetzung ins Paradies. Jungfräulichkeit meint einen Zustand gleich nahe der Geburt, beziehungsweise einer täuflichen, ursprünglichen Reinheit und der Wiederauferstehung nach dem Tod, dem Erreichen schlussendlicher Unverdorbenheit (Foucault 2019: 272, 242, 244). Dieser Zustand gründet nicht in einem Verbot, und er resultiert nicht auf der Verinnerlichung von Verboten, es handelt sich auch nicht um eine Ablehnung des Körpers, sondern um eine Arbeit der Seele an sich selbst, bei der die äußere Seite der Enthaltung und die innere Seite der Bewegung des Herzens sich verschränken. Dies ermöglicht, einen neuen Bereich zu erschließen, »nämlich des Bereichs des Denkens mit seinem unregelmäßigen, spontanen Verlauf, mit seinen Bildern, seinen Erinnerungen,

seinen Wahrnehmungen, mit seinen Bewegungen und Eindrücken, die vom Körper an die Seele und von der Seele an den Körper ergehen« (Foucault 2019: 329).

Foucault zufolge handelt es sich bei der christlichen Ethik um eine Selbsttechnik, die nicht um die Kategorie des Vergehens, sondern um den Begriff der Versuchung herum entwickelt wurde (Foucault 2019: 311). Es geht um Erkenntnisakte, die das Thema des geistigen Begehrens betreffen.

Foucault legt drittens besonderen Wert auf den Umbau der Sexualethik im Prozess der Anpassung der asketischen Werte des Mönchslebens an das Leben in der Welt. Es galt die Vorstellung einer Identität von Keuschheit und Ehelosigkeit zu verabschieden und zu einer geistigen Aufwertung der Ehe zu gelangen, die das enge antike Verständnis der Ehe als Ort von Zeugung und Geburt der Kinder ausweitet. Neu war die Lehre, dass Zweck der Ehe nicht primär die Zeugung, sondern die Vermeidung von Unzucht ist (Foucault 2019: 260). Es gibt keinen Vorrang des Mannes auf der Ebene des Sexes (Foucault 2019: 369). Einem vielzitierten Pauluswort (1. Kor 7,1–9: 4) zufolge gehört der Leib des Mannes der Frau und umgekehrt. Chrysostomos nennt als Kriterium für die Wahl einer Frau als Ehefrau, »daß man in der Lage sein muß, sie zu lieben« und zwar, wie es heißt, »mit tiefer Zärtlichkeit« (Foucault 2019: 354).

So sehr das Verlieben und das Beben, das die Körper im Geschlechtsakt erfasst, *spiritualiter* als ein Zusammenwirken von Gott und Mensch aufgefasst wird, für die Kirchenväter stellt sich das Problem der Wollust. »Selbst in der Zweierform der Ehe ist das Hauptproblem die Frage, was man mit seiner eigenen Wollust machen soll, mithin die Beziehung zu sich selbst. Das Recht auf innerehelichen Sex wurde in erster Linie als eine Form eingerichtet, die grundlegende Beziehung zu sich selbst vermittels des anderen zu gestalten« (Foucault 2019: 379). Selbsterkenntnis bedarf der ehelichen Beziehung, in der aus der Wollust eines jeden eine intime soziale Form gebildet wird. Diese Berücksichtigung der Wollust des anderen als eine eheliche Pflicht ist in der Antike etwas Neues und konnte eine tiefere Umformung der Psyche bewirken als die zweckgebundene Beratung der Philosophen (Foucault 2019: 416). Während die Ethik der Stoiker bis in unsere Gegenwart für Konzepte der Individualisierung oder zur Begründung einer Existenz als Single genutzt werden kann, kennt die Ethik der Kirchenväter nur Ehe oder Klostergemeinschaft und Ehe ist Pflicht für alle, die nicht ins Kloster gehen (Foucault 2019: 348, 239, 381, 267).

Foucault arbeitet heraus, wie eheliche Sexualität als eine Form der Eigentumsübertragung den Weg in eine Juridifizierung eröffnet (Foucault 2019: 372, 376). Allerdings gilt die gegenseitige Verfügung nicht allein als Vertrag, eine Vorstellung, die man auch bei Kant findet. Augustinus verbindet *pactus* und *foedus*, Vertrag und Vertrauen, das auf der

natürlichen Freundschaft basiert, die zum Menschen als einem sozialen Wesen gehört (Foucault 2019: 417, 418, 410).

Freilich kann die Integration der anarchischen Wollust in die Ehe als Grundform des Sozialen scheitern. Aber wessen Ehe scheitert, könne sich Augustinus zufolge nach einem Treuebruch nicht »hinter der Erklärung verstecken, dass nicht er gehandelt hat, sondern die Begierde in ihm«. Augustinus kappt das Moment der Unwillkürlichkeit aus der Wollust und macht aus der Begierde eine Form des Willens. Wer der Wollust die Schuld des Scheiterns gebe, »würde nur beweisen, daß er sich selbst nicht kennt« (Foucault 2019: 467). Damit werden Elemente der Askese, der jungfräulichen Praktiken einer Wachsamkeit hinsichtlich der leisesten Regungen für rechtliche Formen relevant. Mit Augustin trete man Foucault zufolge »in eine Sexualmoral ein, die um ein juristisches Subjekt zentriert ist« (Foucault 2019: 76). Diese Institution hat bis heute zum Hin und Her weitschweifiger Vorschriften für Sexregeln die Grundlage abgegeben.

Viertens: Es sind Foucault zufolge zwei neue Elemente, die das Christentum in die antike Sexualethik eingeführt hat: Neben der klösterlichen Askese der Jungfräulichkeit, ist es die Disziplin der Buße (Foucault 2019: 76). Was ist mit Buße gemeint? Im griechischen Text der Bibel steht dafür das Wort *metanoia* (μετάνοια). Ins Lateinische übersetzte Hieronymus im 4. Jh. n. Chr. die Mahnungen Johannes des Täufers in der Wüste (Mt. 3.2) mit *poenitentiam agite*, was Luther wiederum mit »Tut Buße!« ins Deutsche übersetzte. *Poena* war die römische Göttin der Rache und der Strafe. Erasmus von Rotterdam korrigierte die Bibel des Hieronymus und übersetzte stattdessen das griechische *metanoieite* mit dem Imperativ *resipicite*, »denkt um!« (MacCulloch 2008: 146). Die Hieronymus-Übersetzung verweist auf den Prozess der Juridifizierung der Ethik, die Erasmus-Übersetzung, die nicht hegemonial wurde, hält die ursprüngliche Intention einer Umkehr des Denkens hin zu einem Wahrsprechen fest. Foucault pointiert die Differenz: Während die Vorschriften für das Eheleben »eher die Form einer Jurisdiktion« annehmen, geht es im mönchischen Leben eher um die Form der »Verdiktion«. Sowohl die Askese der Jungfräulichkeit als auch die Disziplin der Buße verknüpfen »Böses-Machen« und »Wahr-Sprechen« (Foucault 2019: 378, 76). Im Zentrum steht die *confessio*, das Bekennen eines falschen Weges, den man gegangen ist, oder auch der Versuchungen, ihn zu gehen. *Confessio* ist somit zugleich ein Akt der Erkenntnis und das Bekenntnis des Sinneswandels. Entscheidend ist, dass dieser individuelle Akt sozial organisiert ist. Das Wahrsprechen ist ebenso auf Hörer angewiesen wie das Bekenntnis.

Auch in der Frage, ob diejenigen, die vom wahren Weg abgekommen waren, eine zweite Chance für ein neues Reue-Bekenntnis erhalten sollten, wurden die asketischen Werte des Mönchslebens an das Leben in



der römischen Gesellschaft angepasst, die ausschließliche Einmaligkeit der Taufe verabschiedet und den Sündern eine zweite Taufe gewährt.

Damit gewinnen zum einen die Praktiken der »Exomologese« (öffentliches Sündenbekenntnis im Bußkleid, Fasten, Niederwerfen und Erflehen der Fürbitte der Gemeinde) eine Form, in der »man nicht nur die Wahrheit dessen erklingen lassen [muss], was man Böses getan hat, sondern auch die Wahrheit dessen, was man ist« (Foucault 2019: 139). Hinzu tritt die Praxis der »Exagoreusis«, das heißt die Öffnung des Herzens gegenüber einem Seelenführer, dem die ganze Geschichte der inneren Anfeindungen und ihrer mehr oder weniger scheiternden Bekämpfung eröffnet wird, und zwar »weder, damit man seine eigene Souveränität herstellen kann noch damit man seine eigene Identität erkennen kann« (Foucault 2019: 200f.).

Die Praktiken in den antiken Philosophenschulen erscheinen dagegen simpel. So ginge es in der Stoa »nicht darum, sich vorzuwerfen, was man getan hat, sondern darum, für künftige Situationen rationale Verhaltensmuster zu erstellen, und auf diese Weise seine Autonomie so zu festigen, daß sie mit der Ordnung der Welt übereinstimmt« (Foucault 2019: 158). Dagegen handele es sich bei den christlichen Praktiken darum, »den Teil in sich zu erkennen, mit dem man Gott erkennen kann«, den Teil, der »zu ihm führen kann und ihn, indem er den Menschen von der äußeren Welt mit ihren materiellen Zierden löst, mit einer unverfälschten Schönheit versieht, die ihn Gott ähnlich macht« (Foucault 2019: 159). Insofern folgt der Seelenführer nicht dem Modell eines Lehrers. Der Gehorsam diesem gegenüber war »endlich, instrumentell und begrenzt«; er war auf ein bestimmtes Ziel gerichtet: Befreiung von einer Leidenschaft, Bewältigung von Trauer, Überwindung von Unsicherheit etc. Dazu wählte er »die passenden Mittel, und der vom Schüler verlangte Gehorsam erstreckte sich nur auf diese notwendigen Formen des Gehorsams« (Foucault 2019: 169). Es handelte sich um eine vorübergehende Unterwerfung.

Der Gehorsam des Mönches hatte ein anderes Ziel. »Der Gehorsam, den man den Mönchen auferlegt, verspricht ihnen nicht die Herrschaft über sich selbst, sondern eine Demut, die nichts anderes ist als der verstetigte Zustand des Gehorsams, als ständige Verfügbarkeit für alle anderen und fortwährendes Verhältnis zu sich selbst« (Foucault 2019: 174). Es geht um Willensverzicht und darum, der Geringste unter den Mitmenschen zu sein. Demut bedeutet Verzicht auf die Revolte und auf ein von Herrschsucht und Egozentrik erlöstes Sein (Foucault 2019: 170–173). Bei diesem radikalen Sozialgehorsam sind nicht die Inhalte, sondern die Form der Unterwerfung das Entscheidende. Die »Furcht des Herrn«, die in Hegels Dialektik von Herr und Knecht letzteren im Innersten erschüttert und um sein Leben bangen lässt – bei den Kirchenvätern führt sie nicht wie bei Hegel, gut protestantisch, zum Endpunkt der Arbeit, sondern zum Endpunkt der Nächstenliebe als der Möglichkeit,

aus »Liebe zum Guten« und »Freude an der Tugend« zu handeln (so Cassian, Foucault 2019: 176).

Der dem mönchischen Leben entwachsene Sozialgehorsam hat in der moralischen Verpflichtung, sich nach einer Verfehlung öffentlich zu entschuldigen, ein nicht unwichtiges Nachleben in der westlichen Moderne, nicht als Kotau vor einem Herrscher oder als erpresste Selbstkritik vor der Parteizentrale, sondern als Praktik, die anderen das Umdenken signalisiert, sich nicht mehr innerlich abkapseln oder in verführerischer Autonomie schwelgen zu wollen.

\*

Im Rückblick auf das Sexualitätsdispositiv teilten viele die Auffassung, Foucault habe ausgehend von *Der Wille zum Wissen* aus dem Jahr 1976 das Thema Sexualität nach und nach marginalisiert und sei zur Beschäftigung mit Gouvernamentalität und antiken Lebenskünsten übergegangen, in deren Zentrum Foucault schließlich die Sorge um sich gestellt hat (Foucault 1986b: 305f.). Wer sich dagegen die Mühe macht, den posthumen Band *Sexualität und Wahrheit 4* zu lesen, kann sehen, dass die zuerst aufgeworfene Grundfrage nach der »Repressionshypothese« und dem »Nein zum König Sex« einen anderen Schluss bekommen hat: nicht Sorge um sich, sondern Demut und Nächstenliebe.

## Literatur

- Bröckling, Ulrich (2017): *Gute Hirten führen sanft – Über Menschenregierungskünste*, Berlin: Suhrkamp.
- Butler, Judith (1990): *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity*, New York: Routledge.
- Eißbach, Wolfgang (1982): *Gegenzüge. Der Materialismus des Selbst und seine Ausgrenzung aus dem Marxismus. Mit einem Anhang: Sexualität und Gesellschaftstheorie*, Frankfurt am Main: Materialis-Verlag.
- Foucault, Michel (1976): *Sexualität und Wahrheit 1. Der Wille zum Wissen* (frz. 1976), Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Foucault, Michel (1986a): *Sexualität und Wahrheit 2. Der Gebrauch der Lüste* (frz. 1984), Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Foucault, Michel (1986b): *Sexualität und Wahrheit 3. Die Sorge um sich* (frz. 1984), Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 305f.
- Foucault, Michel (2003a): »Nein zum König Sex«, in: ders., *Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits*, Band III, 1976–1979, Frankfurt am Main, S. 336–354.
- Foucault, Michel (2003b): »Sexualität und Macht«, in: ders., *Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits*, Band III, 1976–1979, Frankfurt am Main, S. 695–718.

- Foucault, Michel (2004): *Geschichte der Gouvernementalität, Bd. 1. Sicherheit, Territorium, Bevölkerung. Vorlesung am Collège de France 1977–1978* (frz. 2004), Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Foucault, Michel (2019): *Sexualität und Wahrheit 4. Die Geständnisse des Fleisches* (frz. 2018), Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Jelinek, Elfriede (1977): »Eine Versammlung«, in, *Die Schwarze Botin*, Nr. 2, Berlin: Frauenbuchvertrieb Marina Auder, S. 30–31.
- Joas, Hans (2017): »Moralische Universalisten aller Länder und Religionen vereinigt euch« (Moderation: Simone Miller), in, *Deutschlandfunk Kultur – Sein und Streit*, Beitrag vom 17.12.2017.
- Lemke, Thomas (2000): »Neoliberalismus, Staat und Selbsttechnologien. Ein kritischer Überblick über die governmentality studies«, in, *Politische Vierteljahresschrift*, Vol. 41, No. 1 (März 2000), S. 31–47.
- Lindemann, Gesa (1993a): *Das paradoxe Geschlecht. Transsexualität im Spannungsfeld von Körper, Leib und Gefühl*, Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch, (Neuaufgabe, VS Verlag für Sozialwissenschaften: Wiesbaden 2011).
- Lindemann, Gesa (1993b): »Wider die Verdrängung des Leibes aus der Geschlechtskonstruktion«, in, *Feministische Studien. Zeitschrift für interdisziplinäre Frauen- und Geschlechterforschung*, Stuttgart. Heft: 2 Band: 11, S. 44–54.
- Lindemann, Gesa (2003): »Prinzipiell sind alle verdächtig«, in, *Frankfurter Rundschau* vom 19.08.2003.
- MacCulloch, Diarmaid (2008): *Die Reformation von 1490–1700*, München: DVA.
- Reckwitz, Andreas (2017): *Die Gesellschaft der Singularitäten. Zum Strukturwandel der Moderne*, 5. Aufl., Berlin: Suhrkamp.