

DIPLOMARBEIT | DIPLOMA THESIS

Titel | Title

Vom modernen Diskurs über die Sexualität zur frühchristlichen
Erfahrung des Fleisches
Michel Foucault liest die Kirchenväter

verfasst von | submitted by
Martina Tiwald BA

angestrebter akademischer Grad | in partial fulfilment of the requirements for the degree of
Magistra der Theologie (Mag.theol.)

Wien | Vienna, 2025

Studienkennzahl lt. Studienblatt | Degree
programme code as it appears on the
student record sheet:

UA 011

Studienrichtung lt. Studienblatt | Degree
programme as it appears on the student
record sheet:

Katholische Fachtheologie

Betreut von | Supervisor:

Univ.-Prof. Dr. Thomas Prügl

DANKSAGUNG

Der Abfassung dieser Arbeit ging eine Zeit der Rückschläge voraus, die mich fast davon abgebracht hätte, überhaupt eine Diplomarbeit zu schreiben. Einem ermutigenden Wort des nunmehrigen Betreuers dieser Arbeit, Thomas Prügl, ist es zu verdanken, dass ich einen neuen Anlauf gewagt habe und auf Michel Foucaults Kirchenväter-Lektüre gestoßen bin. Ich danke ihm umso mehr, als er mich in dem bisweilen abenteuerlichen Unterfangen, Foucault im Kontext von Theologie und Kirchengeschichte zu rezipieren, konsequent bestärkt und unterstützt hat. Viele Gedanken verdanken sich seinen wertvollen, zustimmenden wie kritischen Anregungen. Darüber hinaus danke ich all jenen, die mich beim Erstellen dieser Arbeit durch fachliche Diskussionen und Gespräche, Anmerkungen zu Argumentation, Stil, Orthographie, Aufbau und Formatierung begleitet haben: Larissa Krainer, Paul Haberfellner, Marie Amenitsch, Gabriel Theis OP und Max Lösch. Zwei Leistungen des österreichischen Sozialsystems haben mir dabei geholfen, innerlich und äußerlich jene Rahmenbedingungen zu schaffen, die es mir ermöglichten, konzentriert an der Arbeit zu schreiben: die Betreuung durch die psychologische Studierendenberatung und die Gewährung eines Studienabschlusstipendiums. Ich danke meiner Familie und dem Kreis meiner Freundinnen und Freunde, die mich ermuntern, anspornen und tragen.

Für meine Oma, die fromme Helene, die schöne Helena.

ZUSAMMENFASSUNG

Die vorliegende Arbeit verfolgt das Ziel, die Lektüre der Texte der Kirchenväter durch Michel Foucault aus einer historisch-theologischen Perspektive zu analysieren. Im Zentrum steht der vierte Band der Reihe *Sexualität und Wahrheit*, der 2019 (frz. 2018) unter dem Titel *Die Geständnisse des Fleisches* posthum publiziert wurde.

Im ersten Teil der Arbeit kann anhand der Werk- und Publikationsgeschichte des Bandes gezeigt werden, dass sich in den als Etappen der Kirchenväter-Lektüre dargestellten Aufsätzen, Vorlesungen und Vorträgen deutliche Unterschiede in Umfang, Qualität und hinsichtlich der thematischen Anknüpfungspunkte feststellen lassen. Diese reichen von der Regierung der Menschen und dem christlichen Pastorat über die Techniken der Hermeneutik des Selbst, die Genealogie des Begehrensmenschen bis hin zu Formen der *parrhesia*. Anhand der Etappen werden auch die Verschiebungen in Foucaults Spätwerk und in seiner Geschichte der Sexualität deutlich. Entgegen dem ursprünglichen Plan, den modernen Sexualitätsdiskurs ausgehend von der Intensivierung der Beichtpraxis im Ausgang des Konzils von Trient zu verfolgen, entschließt sich Foucault, zur christlichen Spätantike und den Texten der Kirchenväter sowie in einem weiteren Schritt bis in die Welt der klassisch-griechischen und römisch-hellenistischen Antike zurückzugehen. Im Ergebnis kommt es zu einer Umstellung in der Reihenfolge der Bände und zu beträchtlichen „Modifikationen“ des Untersuchungsgegenstands.

Im zweiten Teil der Arbeit wird nach dem methodisch-konzeptuellen Rahmen der Kirchenväter-Lektüre gefragt. Dabei werden nicht nur die Kriterien für die Textauswahl, sondern auch die Bedeutung der Konzepte der „Problematisierung“ und der „Erfahrung“ ersichtlich. Die inhaltliche Bewertung des Gesamtunterfangens ist herausfordernd, weil Foucaults nunmehriges Anliegen, die Konstitution der modernen Erfahrung der Sexualität über die christliche Erfahrung des Fleisches zu begründen, in argumentativer Hinsicht einige Fragen offen lässt. Dennoch erweist sich Foucault als gewissenhafter und kundiger Leser frühchristlicher Literatur, was anhand der Bearbeitung der *Geständnisse des Fleisches* gezeigt werden kann.

INHALTSVERZEICHNIS

EINLEITUNG	1
TEIL I: FOUCAULTS KIRCHENVÄTER-LEKTÜRE IM KONTEXT DER WERKGE- SCHICHTE	4
1. Der Kontext des Gesamtwerks	5
2. Der Kontext des Projekts der Geschichte der Sexualität	12
3. Die Etappen der Kirchenväter-Lektüre	14
4. Zwischenbilanz	24
TEIL II: DIE FRÜHCHRISTLICHE ERFAHRUNG DES FLEISCHES	27
5. Die Geschichte des Denkens und die Erfahrung der Sexualität	28
6. Skizze zur historischen Untersuchung der Erfahrung der Sexualität	34
6.1. Das (neu formulierte) Vorhaben für die Geschichte der Sexualität	35
6.2. Die Vorgehensweise der archäologisch-genealogischen Untersuchung	38
7. Foucaults Kirchenväter-Lektüre in Die Geständnisse des Fleisches	45
7.1. Gliederung und Aufbau des Textes	46
7.2. „Einleitung mit Vorbau“: Thesen des Buches (Kapitel I.1)	48
7.3. Transformationen auf der Ebene der Selbsttechniken (Teil I)	51
7.3.1. Metanoia und Exomologese in den frühchristlichen Ritualen der Taufe und „zweiten Buße“ (Kapitel II.2–3)	51
7.3.2. Gehorsam und Exagorese: Techniken der Seelenführung in der monastischen Askese (Kapitel II.4)	59
7.4. Transformationen im Wertesystem (Teil II)	65
7.4.1. Die Herausbildung des Standes der Jungfräulichkeit (Kapitel II.1–2)	67
7.4.2. Kunst und Künste der Jungfräulichkeit bzw. Keuschheit (Kapitel II.3)	73
7.5. Das Subjekt des Begehrens: Die Ehe und das Problem der Wollust (Teil III)	79
7.5.1. Die Pastoral des Ehelebens und das Problem der Wollust bei Johannes Chrysostomus (Kapitel III.1)	82
7.5.2. Die Weichenstellungen zur Analytik des Subjekts als Subjekt der Begierde und des Rechts bei Augustinus (Kapitel III.1–2)	86
7.6. Anstelle eines Schlusskapitels	100
8. Die Geständnisse des Fleisches: Lektürebilanz	102
8.1. Inhaltliches Resümee	102
8.2. Resümee zum methodisch-konzeptuellen Rahmen	107
8.2.1. Der Umgang mit den Texten	108
8.2.2. Textauswahl und Gewichtung	109
8.2.3. Bemerkungen zur Methode und Frage der theologischen Anschlussfähigkeit	110
SCHLUSS	114
LITERATURVERZEICHNIS	116

EINLEITUNG

„Mach dich zur Wahrheit auf, aber vergiss dabei nicht, mir zu sagen, wer du bist, denn wenn du mir dabei nicht sagst, wer du bist, wirst du niemals zur Wahrheit gelangen.“¹

Diese Formulierung war Teil einer Überlegung, die Michel Foucault im Rahmen seiner Vorlesung *Die Regierung der Lebenden* im Frühjahr 1980 gebrauchte, um zu erklären, warum er sein Publikum mit Detailexegesen zu Tertullians Schriften über Taufe und Buße konfrontierte. In diesen und anderen zeitgenössischen Texten würde sich, so vermutete Foucault, eine „Grundanordnung in der abendländischen Kultur“ finden lassen, deren Geschichte es noch aufzurollen gelte: Die „Geschichte des ‚sag mir, wer du bist‘“.² Die Erforschung dieser Geschichte ist eine Zeit lang aufs Engste mit den Untersuchungen zur Reihe der *Geschichte der Sexualität* verknüpft, was auch im deutschen Titel, *Sexualität und Wahrheit*, anklingt.³ Die Bearbeitung der Geschichte der Sexualität hatte Foucault mit dem 1976 erschienenen ersten Band angekündigt – und dann pasierte aus Sicht der Öffentlichkeit über einige Jahre hinweg: nichts. Erst 1984 folgten der zweite und dritte Band, die baldige Erscheinung eines vierten wurde in Aussicht gestellt. Doch zur Verwirklichung dieses Vorhabens ist es aufgrund Foucaults frühen Todes nicht mehr gekommen. Erst mit dem 2018 (frz.; dt. 2019) posthum herausgegebenen Band mit dem Titel *Die Geständnisse des Fleisches*⁴ fügt sich das große Puzzle langsam zusammen, das die Geschichte des *Sag mir, wer du bist* mit der Geschichte der Sexualität verwebt. Damit scheint das Potenzial gegeben, die Foucault-Rezeption um ein weiteres Kapitel anzureichern.⁵ Diese Rezeption könnte stärker als bisher auch theologische Disziplinen involvieren. Denn während die Rezeption Foucaults über die Philosophie hinaus in sämtlichen Geistes- und Sozialwissenschaften durchgängig enorm war,

¹ Michel FOUCAULT, *Die Regierung der Lebenden*. Vorlesung am Collège de France 1979–1980, hg. von François Ewald, Alessandro Fontana und Michel Senellart, übers. von A. Hemminger, Frankfurt a. M. 2020, 200.

² Ebd.

³ Im französischen Original lautet der Titel der Reihe *Histoire de la sexualité*; dem folgt auch die englische Übersetzung (*History of Sexuality*).

⁴ Michel FOUCAULT, *Sexualität und Wahrheit IV. Die Geständnisse des Fleisches*, hg. von Frédéric Gros, übers. von A. Hemminger, Berlin 2019.

⁵ Nachdem die Herausgabe des Bandes lange erhofft und erwartet war, blieben weder Feuilleton noch die akademische Welt stumm: Neben zahlreichen Besprechungen in verschiedenen Journals widmeten die *Foucault Studies* dem Band im April 2021 ein Special Issue mit Beiträgen von Philippe Büttgen, Lynne Huffer, James Bernauer, Bernard Harcourt und Agustín Colombo; (deutschsprachige) Einführungs- und Überblicksarbeiten wurden mit Erweiterungen neu aufgelegt, etwa Philipp SARASIN, *Michel Foucault zur Einführung*, Hamburg 2023 (unveränderte Auflage der 7., überarbeiteten Auflage 2020) oder Clemens KAMMLER, Rolf PARR, Ulrich J. SCHNEIDER (Hg.), *Foucault-Handbuch. Leben, Werk, Wirkung*, 2., aktualisierte und erweiterte Auflage, Berlin 2020; aus Tagungen, Konferenzen und Symposien gingen weitere Artikel hervor, etwa Niki Kasumi CLEMENTS, *Veridiction and Jurisdiction in Confessions of the Flesh*, in: *European Journal of Philosophy* 31 (2023) 809–819 nach einem Symposium an der Rice University mit Beiträgen von u.a. James Bernauer, Peter Brown, Philippe Chevallier und Elisabeth Clark – sämtliche Konferenzbeiträge sind abrufbar unter <https://foucaultsconfessions.org/schedule/> (letzter Zugriff: 03.12.2025).

seine Arbeiten eigene Forschungszweige inspirierten, sodass heute bisweilen von einem regelrechten „Foucault-Pop“⁶ die Rede ist, fiel die Rezeption in der Theologie zunächst verhalten aus. Das gilt – jedenfalls zu Beginn – auch für die Geschichtswissenschaften, und nach wie vor für das Fach der Kirchengeschichte.⁷ Die Gründe dafür sind vielfältig und hängen zweifelsohne mit einigen frühen Urteilen über die mangelnde empirische Qualität der historischen Analysen Foucaults zusammen, die sich zu Vorurteilen ausgewachsen haben: Einigen gilt Foucault vielleicht noch immer als „ein intellektuell unredlicher, empirisch absolut unzuverlässiger, krypto-normativistischer ‚Rattenfänger‘ für die Postmoderne.“⁸ Spätestens mit den 1990er-Jahren mehrt sich jedoch die Zahl der Arbeiten, die sich explizit Foucaults Denken im Umfeld von Religion und Theologie zuwenden.⁹ Mittlerweile könnte man sagen, dass das Thema ‚Foucault und das Christentum‘ aus unterschiedlichen religions-, kultur- und politisch-philosophischen Richtungen geradezu einen eigenen Forschungszweig bildet.¹⁰ Hinzu kommen Arbeiten, die sich mit Foucaults Arbeiten zu Spiritualität und Askese befassen.¹¹ Auch im Bereich der Moraltheologie lassen sich frühe Anknüpfungspunkte feststellen. So nimmt die Theologin und Ordensschwester Margaret Farley bereits 2006 in *Just Love* wesentliche Überlegungen aus der *Geschichte der Sexualität* in ihre eigene Untersuchung auf und verweist darin auf den damals noch unveröffentlichten vierten Band.¹² Neben diesen somit auch für theologische Disziplinen anschlussfähigen philosophisch-

⁶ So heißt es in einem Auszug einer Rezension auf dem Buchumschlag von SARASIN, Foucault zur Einführung.

⁷ Vgl. die instruktive Zusammenschau der deutschsprachigen Rezeption in Geschichtswissenschaften, Theologie und Kirchengeschichte bei Mathias MOOSBRUGGER, Michel Foucault, Kirchenhistoriker? Ein intellektueller Provokateur und das Denkabenteuer Kirchengeschichte, in: Andreas MERKT, Tobias NICKLAS, Harald BUCHINGER (Hg.): Provokateure, Tabubrüche und Denkabenteuer. Grenzüberschreitungen im frühen und spätantiken Christentum, 213–228, hier: 213–217. Mit Blick auf die Rezeption resümiert Moosbrugger, Foucault sei in den theologischen Disziplinen außerhalb der Kirchengeschichte „zur gängigen Währung“ geworden (216).

⁸ Hans-Ulrich WEHLER, Die Herausforderung der Kulturgeschichte, München 1998, 91. Dieses „berühmt-berüchtigte Verdammungsurteil“ war aber schon damals „aus der Zeit gefallen“, so MOOSBRUGGER, Kirchenhistoriker, 213.

⁹ Vgl. die Aufsatzsammlung von Jeremy CARRETTE (Hg.), Religion and Culture by Michel Foucault, Manchester 1999, den Sammelband von James BERNAUER, Jeremy CARRETTE (Hg.), Michel Foucault and Theology. The Politics of Religious Experience, Aldershot 2004 sowie die zahlreichen Arbeiten von James Bernauer seit DERS., Michel Foucault’s Force of Flight. Toward an Ethics for Thought. Atlantic Highlands (NJ) 1990.

¹⁰ Vgl. etwa grundlegend Philippe CHEVALLIER, Michel Foucault et le christianisme, 2., überarbeitete und erweiterte Auflage, Lyon 2024; einen Vorschlag für „Phasen“ der Auseinandersetzung unterbreitet Niki Kasumi CLEMENTS, Foucault’s Christianities, in: Journal of the American Academy of Religion, 89 (2021) 1–40; ins Politische hinein zielt Peter Zeillingers Auseinandersetzung mit Foucaults Schriften zum Christentum, vgl. DERS., Das christliche „Pastorat“. Elemente einer Relecture der politischen Kultur des Abendlandes im Spätwerk Michel Foucaults, in: Geist und Leben. Zeitschrift für christliche Spiritualität 86 (2013) 351–379.

¹¹ Wiederum ist James Bernauer zu nennen, insbesondere DERS., Secular Self-sacrifice. On Michel Foucault’s Courses at the Collège de France, in: C. G. PRADO (Hg.): Foucault’s Legacy. New York 2009, 146–160 sowie DERS., Cry of Spirit, in: CARRETTE, Religion and Culture, und verschiedene Beiträge in BERNAUER, CARRETTE, Foucault and Theology. Vgl. für den deutschsprachigen Raum etwa Johannes HOFF, Spiritualität und Sprachverlust. Theologie nach Foucault und Derrida, Paderborn–München–Zürich 1999.

¹² Auf Deutsch als Margaret FARLEY, Verdammter Sex. Für eine neue christliche Sexualmoral, übers. von C. Trabant, Berlin 2014 erschienen. Wie Farley nimmt auch Martin Lintner in seiner kürzlich publizierten Untersuchung Bezug auf Foucault, vgl. Martin M. LINTNER., Christliche Beziehungsethik. Historische Entwicklungen, Biblische Grundlagen, Gegenwärtige Perspektiven, Freiburg–Basel–Wien 2023.

politischen Stoßrichtungen im Denken Foucaults tut sich durch die Publikation der *Geständnisse des Fleisches* ein weiteres Forschungsfeld auf, das die historische Arbeitsweise Foucaults in den Blick nimmt, und zwar insbesondere entlang seiner Behandlung der frühchristlichen Literatur.¹³ Die zahlreichen posthumen Veröffentlichungen von Vorträgen, Aufsätzen und Interviews¹⁴ haben nach und nach die Intensität, Breite und Fülle dieser Auseinandersetzung offenbart. Was jenen, die sich schon lange und intensiv mit Foucaults Werk befassen, aufgrund bisheriger Publikationen schon länger bekannt ist, hat durch die Veröffentlichung der *Geständnisse* eine noch höhere Breitenwirkung und Aufmerksamkeit erfahren. In Bezug auf Foucaults Kirchenväter-Lektüre lässt sich auch ein neues Forschungsdesiderat feststellen, das aus einem historisch-theologischen Hintergrund nach der Qualität der Lektüre fragt. In der vorliegenden Arbeit wird dieses Desiderat aufgegriffen. Im Zentrum steht die Aufbereitung der historisch-philosophischen Auseinandersetzung mit den Texten der Kirchenväter durch Foucault. Es wird dabei nicht vordergründig darum gehen, die ‚Richtigkeit‘ der seiner Kirchenväter-Exegese zu bewerten, sondern sie zunächst einmal kennenzulernen.

Da man in erster Linie wohl doch ein wenig über diese intensive Auseinandersetzung staunen darf, lautet die im ersten Teil der Arbeit im Zentrum stehende Frage: Wie kommt es dazu, dass Foucault die Texte der Kirchenväter liest und mit welchen Fragen tritt er an diese heran? Diese Frage soll anhand der Werk- und Publikationsgeschichte beantwortet werden. Der zweite Teil der Arbeit widmet sich dann theoretisch und praktisch dem historiographischen Handwerk Foucaults, geleitet von folgenden Fragen: Vor welchem methodisch-konzeptuellen Hintergrund widmet sich Foucault im Rahmen seiner Geschichte der Sexualität den Texten der Kirchenväter, welche Erkenntnisse hofft er zu gewinnen und wie vollzieht sich diese Auseinandersetzung auf der praktischen Ebene der Analyse? Dieser Teil enthält daher zunächst den Versuch, Foucaults Geschichtsverständnis und methodischen Untersuchungsrahmen zu erläutern, worauf eine detaillierte Lektüre der *Geständnisse des Fleisches* folgt. Dieser Text bildet somit den zentralen Ausgangs- und Bezugspunkt für die Einordnung der Kirchenväter-Lektüre und liefert gleichzeitig das Material, anhand dessen in der vorliegenden Arbeit die Art und Qualität der Kirchenväter-Lektüre durch Foucault detailliert nachvollzogen und aufbereitet werden soll.

¹³ Vgl. als Annäherung aus historisch-theologischer Perspektive Johannes ZACHHUBER, *Sexuality and the Christian Self. Michel Foucault's Reading of the Church Fathers*, in: *Toronto Journal of Theology* 36 (2020) 170–182.

¹⁴ Das betrifft vor allem die Herausgabe aller am Collège de France von 1970–1984 gehaltenen Vorlesungen sowie kleinere Aufsätze, Vorträge und Interviews, welche gesammelt veröffentlicht wurden als Michel FOUCAULT, *Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits*, 4 Bde 1954–1988, hg. von Daniel Defert, François Ewald und Jacques Lagrange, Frankfurt a. M. 2001–2005 (im Folgenden mit DE I–IV abgekürzt).

TEIL I: FOUCAULTS KIRCHENVÄTER-LEKTÜRE IM KONTEXT DER WERKGESCHICHTE

Dieses Kapitel verfolgt das Ziel, den Fragen nachzuspüren, wie es zur Bearbeitung der Kirchenväter-Texte durch Foucault kommt, über welchen Zeitraum sie sich erstreckt und mit welchen Themen und Fragen sie verbunden ist. Für die Einordnung dieser Bearbeitung im Gesamtwerk Foucaults ist das Buch *Die Geständnisse des Fleisches* der zentrale Haftpunkt, auch wenn diese Herangehensweise mit einigen Herausforderungen verbunden ist. Die größte liegt sicherlich darin, dass das Buch erst im Jahr 2018 erschienen ist und damit 44 Jahre nach dem Tod Foucaults herausgegeben wurde. Lange Zeit war unklar, ob es überhaupt zu einer Publikation kommen würde, nicht zuletzt aufgrund der testamentarischen Verfügung Foucaults, „keine posthume Veröffentlichung“¹⁵ seiner Arbeiten zu wünschen. Daher wissen wir trotz aller editorischen Sorgfalt nicht mit Gewissheit, ob wir es tatsächlich mit einer in Foucaults Sinne letztgültigen Fassung zu tun haben.¹⁶ Außerdem konnte sich Foucault nach der Veröffentlichung nicht mehr zu seinem Werk äußern und dieses präzisierend kommentieren – was aber, wie u.a. die Herausgabe zahlreicher Interviews verdeutlicht, einen wichtigen Bestandteil seiner Arbeit ausmachte.¹⁷ Zwar stellt das Buch die größte Verdichtung der textnahen Kirchenväter-Lektüre dar, doch der Blick in die Werk- und Publikationsgeschichte wird zeigen, dass sich Spuren dieser Bearbeitung auch in einigen anderen und noch zu Lebzeiten oder mittlerweile veröffentlichten Vorlesungen, Vorträgen und Aufsätzen findet. Sie flankieren den Weg und die von Foucault in seinen letzten Lebensjahren genommenen Abzweigungen als Hinweisschilder und machen deutlich: Nicht nur die Qualität und Intensität der Bearbeitung verändert sich, sondern auch die Gewichtung innerhalb der thematischen Anknüpfungspunkte, d.h. das jeweilige Thema oder sogenannte Problem, mit dem Foucault die Texte schwerpunktmäßig in Zusammenhang bringt.

Für die Erläuterung dieser Zusammenhänge sollen mithilfe der Werkeinteilung einige grobe Pflöcke eingeschlagen und durch die Nachzeichnung der Publikationsgeschichte des Bandes hilf-

¹⁵ Vgl. Daniel DEFERT, Zeittafel, in: DE I, 15–105, hier: 105.

¹⁶ Einen Einblick in die Genese des Bandes auf Basis der im Foucault-Archiv zugänglichen Notizen und Manuskripte liefert Philippe CHEVALLIER, *The Birth of Confessions of the Flesh. A Journey through the Archives*, in: *Maynooth Philosophical Papers* 11 (2022) 55–73.

¹⁷ Ein Aspekt, der nicht unterschätzt werden sollte und den auch Stuart Elden in seiner Besprechung hervorhebt: „Not having Foucault to discuss *Les aveux de la chair* is, of course, a significant loss. Foucault, to a degree uncommon at the time and rarely matched since, made interviews an integral part of his practice, and they have become a central part of his work. [...] Not least, they are often the place where Foucault would connect his careful historical books with more contemporary concerns.“ Stuart ELDEN, Review „Michel Foucault, *Histoire de la sexualité* 4: *Les aveux de la chair*“, in: *Theory, Culture and Society* 35 (2018) 293–311, hier: 309f.

reiche Details geliefert werden. Somit wird zunächst die Frage gestellt, wie das Buch im Kontext des Gesamtwerkes und näherhin im Kontext der zugehörigen Reihe der *Geschichte der Sexualität* einzuordnen ist, bevor die Etappen der Kirchenväter-Lektüre anhand der Publikationsgeschichte der *Geständnisse des Fleisches* nachvollzogen werden.

1. Der Kontext des Gesamtwerks

Über die Werkeinteilung bei Foucault gibt es in der Sekundärliteratur rege Diskussionen, die sich wesentlich um die Frage drehen, ob und inwiefern man von verschiedenen Werkphasen ausgehen kann und in welchem Verhältnis diese zueinander stehen. Foucaults Arbeiten werden hierfür nach Untersuchungsgegenstand, methodischer Herangehensweise und konzeptueller Ausrichtung unterschieden und gruppiert. Für das Verhältnis der daraus gefolgerten Werkphasen operiert man je nach Position entweder mit einer Hermeneutik des Bruchs bzw. des Wandels oder aber mit einer stärkeren Emphase auf Akzentverschiebungen bzw. ein dynamisches Wechselspiel. Für beide Varianten lassen sich bei Foucault Aussagen finden, die entweder die eine oder die andere Option zu stützen scheinen.¹⁸ Unabhängig davon, ob die Betonung auf Kontinuität oder Wandel gelegt wird, ergibt sich in der Regel ein zweiteiliges Schema, das zwischen einer archäologischen und einer genealogischen Phase unterscheidet.

In die erste, archäologische Phase fallen jene Arbeiten, die sich vor allem am analytischen Konzept des Diskurses und am Thema des Wissens orientieren. Mit dem Begriff der Archäologie gibt Foucault zunächst eine Art Forschungsprogramm vor, das sich als Abgrenzung zur klassischen Geschichtsschreibung versteht.¹⁹ So schildert Foucault in einem Interview auf die Bitte hin, den Titel seines Buches *Archäologie des Wissens* zu erklären:

„Ich habe dieses Wort zunächst auf eine etwas blinde Weise gebraucht, um eine Form der Analyse zu bezeichnen, die nicht ganz Geschichtsschreibung (in dem Sinne, in dem man beispielsweise die Geschichte der Erfindungen oder der Ideen erzählt) und auch keine Epistemologie wäre, das heißt eine interne Analyse der Struktur einer Wissenschaft. Dieses Andere habe ich also als ‚Archäologie‘ bezeichnet; und rückblickend erschien mir dann, dass der Zufall mich gar nicht so schlecht gelenkt hat-

¹⁸ Man darf wohl Colin Koopmans Eindruck beipflichten, wenn dieser in einem Beitrag im *Cambridge Foucault Lexicon* festhält, dass Foucault häufig retrospektiv Umdeutungen und Einordnungen vornimmt, um verschiedene Ansatzpunkte seiner Arbeit zu systematisieren, vgl. Colin KOOPMAN, Art. „Problematization“, in: Leonard LAWLOR, John NALE (Hg.), *The Cambridge Foucault Lexicon*, New York 2014, 399–403, hier: 399.

¹⁹ Vgl. dazu näher Kapitel 5 dieser Arbeit.

te: schließlich kann dieses Wort ‚Archäologie‘ etwas ungenau übersetzt, was ich mir nachzusehen bitte, bedeuten: Beschreibung eines *Archivs*.“²⁰

Foucault gibt jedoch zu erkennen, mit dem Begriff der Archäologie nicht ganz zufrieden zu sein, da er nahelegt, es handle sich dabei um ein Vorgehen, das entweder das Aufspüren eines Ursprungs meint oder an das Bild archäologischer Ausgrabungen anknüpft. Gegen beide Zugänge verwehrt er sich jedoch.²¹ In einem späteren Gespräch nimmt Foucault diese Abgrenzung ebenfalls vor und verlagert den Fokus auf die Erklärung des „Archivs“:

„Als ‚Archäologie‘ bezeichne ich im Sinne eines Wortspiels so etwas wie die Beschreibung des Archivs und keineswegs die Entdeckung eines Anfangs oder die Ausgrabung der Knochen der Vergangenheit. Unter dem Archiv verstehe ich zunächst all die in einer Kultur gesagten Dinge, die aufbewahrt, als wertvoll erachtet, wiederverwendet, wiederholt und verändert worden sind. Kurz, diese ganze sprachliche Masse, welche die Menschen hervorgebracht und in ihre Techniken und Institutionen gesteckt haben und die mit ihrem Dasein wie auch ihrer Geschichte verwoben ist. Diese Masse des Gesagten betrachte ich nicht aus der Sicht der Sprache [...], sondern aus der Sicht der Operationen, denen sie ihre Entstehung verdankt. Meine Fragestellung könnte man nun folgendermaßen formulieren: Wie kommt es, dass zu einer bestimmten Zeit bestimmte Dinge gesagt werden konnten, andere Dinge dagegen niemals gesagt wurden?“²²

Foucault geht es um die „Analyse der historischen Bedingungen, die zu erklären vermögen, was gesagt oder was verworfen oder was in die große Masse des Gesagten verwandelt wird.“²³ Es ist zu bemerken, dass das genannte Archiv nicht nur sprachliche Äußerungen enthält, sondern zugleich „als eine umfassende Praxis der Diskurse, eine Praxis, die ihre Regeln und Voraussetzungen, ihre Funktionsweise und ihre Wirkungen hat“²⁴, verstanden wird. Der zunehmende Fokus auf diesen zweiten Aspekt sowie die Frage der Verbindung zwischen sprachlichen Äußerungen und ihrem materiellen Niederschlag in (sozialen) Praktiken, bildet den Hintergrund für die Hin-

²⁰ Michel FOUCAULT, Michel Foucault erklärt sein jüngstes Buch, in: DE I, 980–991, hier: 981, Hervorh. i. O. Das angesprochene „jüngste Buch“ trägt den Titel *L'Archéologie du savoir* und erschien 1969 (dt. 1973). Schon das bereits drei Jahre zuvor publizierte Buch *Les mots et les choses* trägt den Untertitel *Une Archéologie des sciences humaines* (dt. *Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften*, 1971). Es handelt sich um die Untersuchung der Entstehungsbedingungen der Anfang des 19. Jahrhunderts auftretenden empirischen Humanwissenschaften, die sich aus Biologie, (politischer) Ökonomie und Philologie gebildet haben und fortan als Disziplinen etwa der Psychologie, Soziologie und Kulturwissenschaften fungieren, vgl. Michael RUOFF, Foucault-Lexikon. Entwicklung, Kernbegriffe, Zusammenhänge, 4., aktualisierte und erweiterte Auflage, Paderborn 2018, 30; Sverre RAFFNSØE, Marius GUDMAND-HØYER, Morten S. THANING, Foucault. Studienhandbuch, Paderborn 2011, 186; Dieter TEICHERT, Zwischen Wissenschaftskritik und Hermeneutik. Foucaults Humanwissenschaften, in: Zeitschrift für philosophische Forschung 47 (1993) 204–222, hier: 212–215.

²¹ Vgl. FOUCAULT, Foucault erklärt sein jüngstes Buch, DE I, 981.

²² Michel FOUCAULT, Die Geburt einer Welt, in: DE I, 999–1003, hier: 1000.

²³ Ebd.

²⁴ Ebd.

wendung zum analytischen Konzept und gleichzeitig zum Thema der Macht, was den Beginn der sogenannten genealogischen Phase markiert.²⁵

Der Begriff der Macht taucht schon in früheren Arbeiten auf. Im Zusammenhang mit der Analyse der Diskurse erscheint Macht bei Foucault vor allem als jene Funktion, die es ermöglicht, diskursiv eine Grenze zwischen dem Erlaubten und dem Verbotenen zu ziehen. Das Verbotene wird ausgeschlossen, ausgegrenzt, ins Verborgene gedrängt etc., weswegen die zentrale Wirkungsweise einer derart verstandenen Macht jene der Unterdrückung ist. Diesem Verständnis setzt Foucault nun sukzessive eine Erweiterung entgegen, die vor allem auf eine produktive Seite der Macht abhebt:

„Der Grundbegriff der Unterdrückung ist hinterhältiger, oder jedenfalls habe ich mehr Mühe gehabt, mich davon zu befreien [...]. Als ich die *Histoire de la folie* schrieb, bediente ich mich zumindest implizit dieses Grundbegriffs der Unterdrückung. [...] Nun scheint mir allerdings der Grundbegriff der Unterdrückung völlig ungeeignet zu sein, um dem Rechnung zu tragen, was es gerade in der Macht an Produktivem gibt. Wenn man die Machtwirkungen durch die Unterdrückung definiert, so verschafft man sich eine rein rechtlich bestimmte Auffassung von dieser Macht [...]. Wenn die Macht immer nur unterdrückend wäre, wenn sie niemals etwas anderes tun würde, als Nein zu sagen, glauben Sie wirklich, dass es dann dazu käme, dass ihr gehorcht wird? Dass die Macht Bestand hat, dass man sie annimmt, wird ganz einfach dadurch bewirkt, dass sie nicht bloß wie eine Macht lastet, die Nein sagt, sondern dass sie in Wirklichkeit die Dinge durchläuft und hervorbringt, Lust verursacht, Wissen formt und einen Diskurs produziert; man muss sie als ein produktives Netz ansehen, das weit stärker durch den ganzen Gesellschaftskörper hindurchgeht als eine negative Instanz, die die Funktion hat, zu unterdrücken.“²⁶

Das Konzept der Macht differenziert Foucault in weiterer Folge noch aus. Wichtig ist dabei die Verknüpfung von Macht und sozialen Praktiken, die eine Beziehung von außen zum Diskurs herstellen und damit als Bedingungen für dessen Entstehung und Hervorbringung fungieren.²⁷ Der genealogische Ansatz leitet die historische Untersuchung vor allem jener Konzepte, die als besonders feststehend angesehen werden, weswegen sich „die Genealogie als eine Historisierung dessen begreifen [lässt], was bisher keine Geschichte hatte, was nicht oder schwer historisierbar war“²⁸. Als Beispiele genannt werden etwa Grundbegriffe der Moral oder der Erkenntnis, der Me-

²⁵ Vgl. zum Überblick RUOFF, Foucault-Lexikon, 164–175 sowie Hannelore BUBLITZ, Art. „Macht“ in: KAMMLER, Foucault-Handbuch, 316–319.

²⁶ Michel FOUCAULT, Gespräch mit Michel Foucault, in: DE III, 186–213, hier: 197; vgl. BUBLITZ, Macht, 316.

²⁷ Vgl. RUOFF, Foucault-Lexikon, 144.

²⁸ Vgl. Joseph VOGL, Art. „Genealogie“, in: KAMMLER, Foucault-Handbuch, 296–299, hier: 296.

taphysik, aber auch Affekte und Körperzustände oder das vermeintlich geschichtslose Subjekt.²⁹ Für beide Phasen zusammenfassend lässt sich festhalten, dass die Frage der Verbindung von diskursiven und nichtdiskursiven Praktiken ein entscheidender Motor ist, um kontinuierlich zu schärfen, zu revidieren und weiterzuentwickeln, was zunächst mit dem Begriff des Diskurses umfasst werden sollte.³⁰ Eine wesentliche Annahme Foucaults besteht darin, „dass er der Aussage als wesentlichem Element des Diskurses einen material-empirischen Gehalt zugesteht“³¹. Gerade an diesem Übergang entzündet sich die schwierige theoretische Frage, wie sich zeigen lässt, dass sich die sprachlich vermittelte Praxis in nicht-diskursiven Formen manifestiert. Die Ausarbeitung dieser theoretischen Brücke geht im Kontext der Neuakzentuierungen innerhalb des Machtbegriffs vonstatten und führt letztlich dazu, dass Foucault mit dem Begriff des Dispositivs arbeitet, wodurch Diskurse nun als Elemente unter anderen bzw. als Spezialdiskurse (etwa als ein bestimmter Diskurs der Medizin) gefasst werden. Dispositiv bezeichnet grundsätzlich eine

„heterogene Gesamtheit, bestehend aus Diskursen, Institutionen, architektonischen Einrichtungen, reglementierenden Entscheidungen, Gesetzen, administrativen Maßnahmen, wissenschaftlichen Aussagen, philosophischen, moralischen und philanthropischen Lehrsätzen, kurz, Gesagtes ebenso wie Ungesagtes, das sind die Elemente des Dispositivs. Das Dispositiv selbst ist das Netz, das man zwischen diesen Elementen herstellen kann.“³²

Für die historischen Untersuchungen leitend ist neben dem Konzept des Dispositivs der Begriff der Problematisierung.³³ Mit dem Begriff der Problematisierung kann sowohl der Ausgangspunkt

²⁹ Vgl. ebd. – mit der Konsequenz, „dass scheinbare Beständigkeiten wie moralische Empfindungen und Rationalitätsformen, Wahrheits- und Wertbegriffe nicht auf ideale Anfänge und transzendente Ursprünge [...] bezogen werden [...]“ (Ebd.) Begriffe, die Foucault verwendet, drücken daher keine „Idee“ aus, sondern entsprechen seinem Selbstverständnis als „Nominalist“, wie er etwa in *Der Wille zum Wissen* darlegt: „Zweifellos muß man Nominalist sein: die Macht ist nicht eine Institution, ist nicht eine Struktur, ist nicht die Mächtigkeit einiger Mächtiger. Die Macht ist der Name, den man einer komplexen strategischen Situation in einer Gesellschaft gibt“, Michel FOUCAULT, *Sexualität und Wahrheit I. Der Wille zum Wissen*, übers. von U. Raulff und W. Seitter, Frankfurt a. M. 1983, 94.

³⁰ In seiner Foucault-Monographie erwähnt Paul Veyne mehrmals, dass er den Begriff des Diskurses letztlich für „unglücklich gewählt“ hält, Paul VEYNE, *Foucault. Der Philosoph als Samurai*, übers. von U. Blank-Sangmeister unter Mitarbeit von A. Raupach, Stuttgart 2009, 25. Der Kerngehalt des Begriffs zielt nicht auf rein sprachliche Äußerungen, sondern stellt vor allem fest, dass „das Objekt in seiner Materialität nicht von dem formalen Rahmen getrennt werden [kann], durch den wir es sehen“ (12).

³¹ RUOFF, Foucault-Lexikon, 109.

³² Michel FOUCAULT, *Das Spiel des Michel Foucault*, in: DE III, 391–429, hier: 392; vgl. RUOFF, Foucault-Lexikon, 119–120; Jürgen LINK, Art. „Dispositiv“, in: KAMMLER, Foucault-Handbuch, 278–281.

³³ Der Begriff hat keinen Eingang in das Foucault-Handbuch oder Foucault-Lexikon gefunden, er findet sich aber bspw. im *Cambridge Foucault Lexicon*. Der Autor des Eintrags bemängelt ebenfalls die generell festzustellende Vernachlässigung des Begriffs. Problematisierung kann einerseits das enthaltene Verb meinen, andererseits das Nomen. In der Bedeutung des Verbs rückt die Bedeutung des Zum-Problem-Machens in den Vordergrund, d.h. der Vorgang, der eine allgemeine Frage oder ein allgemeines Problem zum Ausgang einer Untersuchung werden lässt. Im Nomen liegt der Akzent auf dem Untersuchungsmaterial, also der Frage, auf welche Art und Weise ein Thema problematisiert (aufgegriffen, behandelt, diskutiert) wurde, vgl. KOOPMAN, *Problematization*, 399–403.

einer Untersuchung als auch die Art der Auseinandersetzung mit einem bestimmten Thema zu einer bestimmten Zeit gemeint sein, die anhand des Quellenmaterials untersucht wird.³⁴

Neben den von Foucault als Büchern publizierten Hauptwerken spielen in der Auseinandersetzung mit seinem Denken die zwischen 1971 und 1984 am Pariser Collège de France gehaltenen Vorlesungen eine wichtige Rolle. Foucault bekleidete dort den Lehrstuhl der „Geschichte der Denksysteme“. Die Einordnung der mittlerweile vollständig publizierten Vorlesungen ergibt sich nicht so einfach, was wohl auch daran liegt, dass die Vorlesungen für Foucault immer wieder Ort und Anlass für „Erkundungen für ein zukünftiges Buch, auch Rodungen für zu problematisierende Felder“³⁵ waren. Trotz einiger Einschränkungen lässt sich als Orientierung das in Tabelle 1 dargestellte Schema für die Einteilung der Hauptwerke erstellen.³⁶ Die Schwierigkeit, die einzelnen Arbeiten passgenau in ein Schema einzuordnen, verschärft sich in den letzten Lebensjahren Foucaults, insbesondere nach der 1976 erfolgten Veröffentlichung von *Der Wille zum Wissen*. Manche Kommentare nehmen daher eine weitere Wende oder Verschiebung an, in der sich Foucault ab den späten 70er-Jahren dem Subjekt und einer Ethik des Selbst zuwendet.³⁷

³⁴ In einem der letzten Gespräche vor seinem Tod beschreibt Foucault den Begriff der Problematisierung im Sinne des Problems als Ausgangspunkt folgend: „Ich gehe von einem Problem in den Begriffen aus, in denen es sich gegenwärtig stellt, und versuche dann, dessen Genealogie durchzuführen. Genealogie heißt, dass ich die Analyse von einer gegenwärtigen Frage aus betreibe“, Michel FOUCAULT, Die Sorge um die Wahrheit, in: DE IV, 823–836, hier: 831. Den Kontext dieser Aussage bildet das Projekt der Geschichte der Sexualität – hier ist der „gegenwärtige“ Begriff jener der „Sexualität“. Die Untersuchung anhand der Problematisierungen wird mit und nach dem Neuaufakt im Sexualitäts-Projekt eine wichtige Rolle spielen, vgl. Kapitel 6 in dieser Arbeit.

³⁵ Allen Vorlesungen ist ein weitestgehend gleich lautendes Vorwort vorangestellt, vgl. daher *pars pro toto* das von den Herausgebern verfasste Vorwort in FOUCAULT, Regierung der Lebenden, 7–12, hier: 9.

³⁶ Die Titel der Werke sind auf Deutsch angeführt, die angeführte Jahreszahl bezieht sich im Fall der Bücher auf die französische Erstpublikation, im Fall der Vorlesung auf das Studienjahr, in dem die jeweilige Vorlesung gehalten wurde. Das Schema orientiert sich an der Darstellung bei RAFFNSØE, Studienhandbuch 50f und arbeitet die Zuordnung der Werke bei RUOFF, Foucault-Lexikon, 21–77 ein. RUOFF strukturiert die Hauptwerke (Bücher und Vorlesungen) nach Themen: Diskurs, Macht sowie Ethik des Selbst. RAFFNSØE gliedert im Sinne der „üblichen Periodisierung“ (die später kritisiert wird, vgl. 53–61) die Bücher in eine archäologische und eine genealogische Phase. Diese beiden Phasen werden jeweils noch einmal unterteilt: die archäologische Phase in eine „romantische Phase“ (1961–63) und eine Bearbeitung von „Sprache und Struktur“ (1963–71) und die genealogische Phase in „Macht und Gesellschaft“ (1971–78) und „Ethik und Subjekt“ (1978–84). In beiden Fällen vollzieht sich die Wende vom Diskurs zur Macht bzw. von der archäologischen zur genealogischen Phase rund um das Jahr 1971.

³⁷ So etwa RUOFF, Foucault-Lexikon 61–77, RAFFNSØE, Studienhandbuch, 50–51; 59–61; SARASIN, Foucault zur Einführung, 197. Diesen Ausführungen folgend wäre freilich zu fragen, ob man dann das *Thema* der Ethik des Selbst als eigenständige *Phase* anführen sollte oder ob man es als neuen Schwerpunkt innerhalb der genealogischen Phase betrachtet (wie in der Tabelle dargestellt).

Tabelle 1: Werkphasen und Einordnung der Hauptwerke

Phase	Thema	Jahr	Arbeiten (Bücher und <i>Vorlesungen</i> am Collège de France)
Archäologisch 1961–1971	Diskurs	1961	Wahnsinn und Gesellschaft
		1963	Raymond Roussel
		1963	Die Geburt der Klinik
		1966	Die Ordnung der Dinge
		1969	Archäologie des Wissens
		1970	<i>Die Ordnung des Diskurses</i>
		1971	<i>Über den Willen zum Wissen</i>
Genealogisch 1971–1984	Macht	1971/72	<i>Theorien und Institutionen der Strafe</i>
		1972/73	<i>Die Strafgesellschaft</i>
		1973/74	<i>Die Macht der Psychiatrie</i>
		1974/75	<i>Die Anormalen</i>
		1975	Überwachen und Strafen
		1975/76	<i>In Verteidigung der Gesellschaft</i>
		1976	Der Wille zum Wissen (Sexualität und Wahrheit I)
		1977/78	<i>Sicherheit, Territorium, Bevölkerung</i>
		1978/79	<i>Die Geburt der Biopolitik</i>
	Ethik des Selbst	1979/80	<i>Die Regierung der Lebenden</i>
		1980/81	<i>Subjektivität und Wahrheit</i>
		1981/82	<i>Die Hermeneutik des Subjekts</i>
		1982/83	<i>Die Regierung des Selbst und der anderen</i>
		1983/84	<i>Der Mut zur Wahrheit</i>
		1984	Der Gebrauch der Lüste (Sexualität und Wahrheit II)
		1984	Die Sorge um sich (Sexualität und Wahrheit III)

Diese Verschiebung vollzieht sich als Reaktion auf zeitgenössisch geäußerte Kritik und aus Foucaults eigener Unzufriedenheit mit dem Machtbegriff. Das Problem entzündet sich u.a. an der Frage des Widerstands: Wie ist der Widerstand des Subjekts denkbar, wenn es ganz und gar von der Macht durchdrungen ist?³⁸ Wenn es kein „lebbares Außerhalb der Macht geben kann“ und damit „jede politische Bewegung immer Teil des Machtnetzes bleibt“³⁹, wo lässt sich dann der

³⁸ Vgl. SARASIN, Foucault zur Einführung, 178, sowie DERS., Foucaults Wende, in: Oliver MARCHART, Renate MARTINSEN (Hg.), Foucault und das Politische. Transdisziplinäre Impulse für die politische Theorie der Gegenwart, Wiesbaden 2019, 9–22, hier: 19 mit einem Zitat aus der Vorlesung *Hermeneutik des Selbst* aus dem Jahr 1981/82, in der Foucault von der Aufgabe spricht, „eine Ethik des Selbst zu begründen, wenn es denn wahr ist, dass es keinen anderen ersten und letzten Punkt des Widerstandes gegen die politische Macht gibt als die Beziehung seiner zu sich selbst“, Michel FOUCAULT, *Hermeneutik des Subjekts*. Vorlesung am Collège de France (1981/82), hg. von François Ewald, Alessandro Fontana und Frédéric Gros, übers. von U. Bokelmann, Frankfurt a. M. 2004, 313.

³⁹ SARASIN, Foucault zur Einführung, 179.

Ort der Transformation bestehender Machtnetze lokalisieren? Daher entwickelte Foucault einen neuen Zugang, der sich dieser Spannung widmete: „die Frage der ‚Regierung‘ und das Problem des Subjekts“⁴⁰.

Den Übergang markiert die Entwicklung des Gouvernamentalitätsbegriffs in der Vorlesung *Sicherheit, Territorium, Bevölkerung* (1977/78). Als entscheidende Grundlegung für den damit verbundenen neuen Begriff der Kritik gilt der 1978 gehaltene Vortrag *Was ist Kritik?*, worin Foucault seine Vorstellung von Kritik als „die Kunst, nicht dermaßen regiert zu werden“⁴¹, erläutert. Damit vollzieht sich der Auftakt für die analytische und vor allem inhaltliche Neuausrichtung auf das Subjekt im Spätwerk Foucaults. Er selbst benennt 1982 den Zusammenhang zwischen dem Subjekt als Thema und der Machtanalyse wie folgt:

„Das umfassende Thema meiner Arbeit ist also nicht die Macht, sondern das Subjekt. Allerdings ist es richtig, dass ich mich veranlasst sah, mich auch näher für das Problem der Macht zu interessieren. Mir wurde rasch klar, wenn das menschliche Subjekt in Produktionsverhältnisse und Sinnbeziehungen eingebunden ist, dann ist es zugleich auch in hochkomplexe Machtbeziehungen eingebunden. [...] Doch für die Analyse der Machtbeziehungen fehlten bislang die entsprechenden Werkzeuge. Macht dachte man entweder im Rahmen rechtlicher Modelle (Wodurch wird Macht legitimiert?) oder im Rahmen institutioneller Modelle (Was ist der Staat?). Ich musste daher die Definition der Macht erweitern [...].“⁴²

Folgt man Foucault und begreift also das Thema des Subjekts als das durchgängig prägende Thema seiner Arbeit, erscheint eine weitere Selbstdeutung plausibel, in der Foucault sowohl drei „Problemtypen“ und ihren Zusammenhang darlegt als auch anhand dieses Zusammenhangs die Schwerpunkte seiner bisherigen Arbeiten (neu) gewichtet:

„Ich habe versucht, drei große Problemtypen auszumachen: das Problem der Wahrheit, das Problem der Macht und das Problem der individuellen Verhaltensführung. Diese drei Bereiche der Erfahrung lassen sich nur im Verhältnis zueinander und nicht ohne einander verstehen. An den früheren Büchern [*Die Ordnung der Dinge, Wahnsinn und Gesellschaft, Raymond Roussel*] hat mich gestört, dass darin die ersten beiden Erfahrungen ohne eine Berücksichtigung der dritten behandelt wurden.“⁴³

Es lässt sich also festhalten, dass Foucault zwar auf Kontinuität innerhalb seiner Arbeit verweist – vor allem anhand des Themas des Subjekts – sich jedoch gleichzeitig nicht davor scheut, Verschiebungen und neue Akzente zu markieren. In einem Interview 1983 spielt er den häufiger an

⁴⁰ Ebd., 180f.

⁴¹ Michel FOUCAULT, *Was ist Kritik?*, übers. von W. Seitter, Berlin 1992, 12; vgl. SARASIN, Foucault zur Einführung, 181.

⁴² Michel FOUCAULT, Subjekt und Macht, in: DE IV, 269–294, hier: 270.

⁴³ Michel FOUCAULT, Die Rückkehr der Moral, in: DE IV, 859–875, hier: 860, meine Ergänzung.

ihn herangetragenen Vorwurf der vielfachen Veränderungen ein und gibt an, diesem nunmehr mit folgender Antwort begegnen zu wollen: „Glauben Sie, dass ich während all dieser Jahre so viel gearbeitet habe, um dasselbe zu sagen und nicht verwandelt zu werden?“⁴⁴

2. Der Kontext des Projekts der Geschichte der Sexualität

Was lässt sich anhand dieses Blicks in die Werkgeschichte für das Projekt der Geschichte der Sexualität, zu dem auch das Buch *Die Geständnisse des Fleisches* gezählt wird, hinsichtlich seiner allgemeinen Einordnung sagen? Während also *Der Wille zum Wissen*⁴⁵ als erster Band noch stärker aus der Perspektive der Machtanalyse verfasst wurde, fällt die Bearbeitung der drei Folgebände, *Der Gebrauch der Lüste*⁴⁶, *Die Sorge um sich*⁴⁷ und *Die Geständnisse des Fleisches* in die Phase der Fokussierung auf das Thema des Subjekts, das – trotz Foucaults Beteuerung der Kontinuität durch das Werk hindurch – in den späteren Jahren eine deutlich größere Aufmerksamkeit erfährt. Die Verschiebung vollzieht sich also nicht nur innerhalb des Rahmens des Werkes, sondern geht sogar quer durch das Projekt selbst hindurch. An welchen Beobachtungen lässt sich diese Veränderung festmachen?

Zunächst zeitlich: Während der erste Band im Dezember 1976 erscheint und darin bereits eine Ankündigung inklusive der Titel aller geplanten Folgebände enthält, erfolgt die tatsächliche Veröffentlichung erst acht Jahre später, in anderer Reihenfolge und mit geändertem Untersuchungszeitraum und -gegenstand. Der ursprüngliche Plan sah vor, auf *Der Wille zum Wissen* fünf Bände folgen zu lassen: 2. *Das Fleisch und der Körper*, 3. *Der Kinderkreuzzug*, 4. *Die Frau, die Mutter und die Hysterische*, 5. *Die Perversen*, 6. *Bevölkerung und Rassen*.⁴⁸ 1984 erscheinen dann aber als zweiter Band das Buch *Der Gebrauch der Lüste*, das sich mit der klassischen Antike befasst, und als Band drei *Die Sorge um sich*, worin sich Foucault der hellenistisch-römischen Zeit zuwendet. Der in der Einleitung zu *Der Gebrauch der Lüste* angekündigte vierte Band über das frühe Christentum bleibt unveröffentlicht; der fünfte Band, der den Bogen in die Moderne spannen sollte, unverwirklicht. Ein externer Faktor für die zeitliche Verzögerung liegt nach Daniel Defert in einer Differenz mit Foucaults Verlag Gallimard, weswegen er sich kurz vor Erscheinen von

⁴⁴ Michel FOUCAULT, Michel Foucault interviewt von Stephen Riggins, in: DE IV, 641–658, hier: 654.

⁴⁵ Französische Erstveröffentlichung wie erwähnt 1976, 1977 in deutscher Übersetzung.

⁴⁶ Michel FOUCAULT, Sexualität und Wahrheit II. Der Gebrauch der Lüste, übers. von U. Raulff und W. Seitter, Frankfurt a. M. 1991. Ersterscheinung in deutscher Übersetzung: 1986.

⁴⁷ Michel FOUCAULT, Sexualität und Wahrheit III. Die Sorge um sich, übers. von U. Raulff und W. Seitter, Frankfurt a. M. 1991. Ersterscheinung in deutscher Übersetzung: 1986.

⁴⁸ Vgl. Frédéric GROS, Vorwort, in: FOUCAULT, Geständnisse, 7–20, hier: 7.

Der Wille zum Wissen entschließt, für fünf Jahre keine Veröffentlichung mehr vorzunehmen.⁴⁹ Aber schon im Buch selbst findet sich eine Formulierung, die sich aus dem Standpunkt des Rückblicks als offenkundiger Zweifel am Projekt selbst deuten lässt. Foucault schreibt: „Ich bin mir klar darüber, daß die obigen Skizzen von einer Unsicherheit durchzogen waren, die für die geplanten Einzelbände nichts Gutes erwarten läßt.“⁵⁰ Defert interpretiert diese Stelle jedenfalls als Anzeichen dafür, dass Foucault schon damals vom ursprünglich skizzierten Vorhaben abrücken will und führt als Grund Foucaults Wunsch nach einer anderen Arbeitsweise an.⁵¹ Die Ergebnisse dieser Umstellung wirken sich auch auf die Stilistik der Folgebände aus. So wird etwa auf die Tatsache hingewiesen, dass Foucault anders als in *Der Wille zum Wissen* zu einer gewissenhaften, präzisen und nahe am Text verlaufenden Kommentierung übergeht und auf Generalisierungen und provokative Formulierungen verzichtet.⁵² Erste Spuren dieses neuen Ansatzes finden sich schon im Frühjahr 1978. Anders als der Inhalt der Bände zwei und drei vermuten lässt, befasst sich Foucault in der Zeit zwischen 1977 und 1982 zunächst intensiv mit dem frühen Christentum. Der Akzent liegt hier auf *frühem* Christentum, denn auch im ursprünglichen Plan wollte Foucault einen Band, und zwar den zweiten, dem Studium des Christentums widmen (*Das Fleisch und der Körper*). Ursprünglich hätte es um die Entwicklung der Beichtpastoral im Ausgang des Konzils von Trient (1545–1563) gehen sollen.⁵³ Das bedeutet, dass wir im Laufe der weiteren Bearbeitung zwei gravierende Veränderungen vorfinden. Zuerst kommt es zu einer zweifachen zeitlich-inhaltlichen Verschiebung der Bearbeitung: zunächst von den christlichen Quellen des Mittelalters zu den Texten der christlichen Spätantike und dann zu den Texten der paganen antiken Welt.⁵⁴ Ferner kommt es zu einer Umstellung in der Reihenfolge der Bände, indem letztlich die beiden Bände über die Antike dem Band über das Christentum vorangestellt werden. Im zweiten Band legt Foucault in einer ausführlichen Einleitung die Gründe dar, warum

⁴⁹ DEFERT, Zeittafel, 78, mit dem Verweis, dass dieses Schweigen zum Teil als Schaffenskrise interpretiert wurde.

⁵⁰ FOUCAULT, *Wille zum Wissen*, 83.

⁵¹ DEFERT, Zeittafel, 79. Warum es ob dieser Zweifel dann überhaupt zu der Veröffentlichung des Buches inklusive Ausblick auf die geplanten Folgebände kam, bleibt soweit unbeantwortet.

⁵² Darauf verweisen etwa RAFFNSØE, *Studienhandbuch*, 41, CLEMENTS, *Foucault's Christianities*, 20 sowie CHEVALLIER, *Birth of Confessions*, 62. Elizabeth Clark geht in ihrem Aufsatz noch einen Schritt weiter: „Indeed, so carefully does Foucault tiptoe from text to text in the subsequent volumes that admirers of his previous work may find this style plodding.“ ELISABETH CLARK, *Foucault, The Fathers, and Sex*, in: *Journal of the American Academy of Religion* 56 (1988) 619–641, hier: 619.

⁵³ Spuren dieses Plans finden sich in der Vorlesung *Die Anormalen* aus dem Frühjahr 1975, also noch vor der Veröffentlichung von *Der Wille zum Wissen*. Hier untersucht Foucault die mittelalterlichen Buß- und Beichtpraktiken seit dem Laterankonzil 1215 und die Methoden der geistlichen Übung, insofern ist auch hier schon eine erste, wenn auch geringfügigere, Verschiebung zu bemerken, vgl. Michel FOUCAULT, *Die Anormalen. Vorlesungen am Collège de France (1974–1975)*, hg. von François Ewald et al., übers. von M. Ott und K. Honsel, Frankfurt a. M. 2003.

⁵⁴ Vgl. GROS, Vorwort, 14.

die Bände „später als vorgesehen und in einer ganz anderen Form [erscheinen]“⁵⁵ und macht die Modifikationen transparent, die er im Laufe der Bearbeitung vorgenommen hat. Im zweiten Teil dieser Arbeit wird diese Einleitung – die gleichzeitig als Einleitung für *Die Geständnisse des Fleisches* gelesen werden kann – genauer besprochen werden. Zunächst soll aber die Frage im Vordergrund stehen, ab wann und in Zusammenhang mit welchen Themen Foucault beginnt, die Texte der Kirchenväter zu lesen. Die Etappen dieser Lektüre spielen sich größtenteils innerhalb des Projekts der Geschichte der Sexualität ab, weisen aber an einigen Stellen auch deutlich darüber hinaus.⁵⁶

3. Die Etappen der Kirchenväter-Lektüre

Für die Darstellung dieser Etappen beziehe ich mich auf drei Quellen: erstens, auf die *Zeittafel* von Daniel Defert, die den *Schriften in vier Bänden* vorangestellt ist, zweitens auf das *Vorwort* zum *Geständnisse*-Band von Frédéric Gros, der als Herausgeber des Bandes verantwortlich zeichnet, und drittens auf die *Situierung der Vorlesungen* von Michel Senellart, das der Vorlesung *Die Regierung der Lebenden* nachgestellt ist.⁵⁷

Der Beginn der umfassenderen Lektüre der Kirchenväter-Texte lässt sich sowohl anhand der Notizen im Archiv (insbesondere zu Tertullian und Cassian) wie auch mit einem Hinweis von Daniel Defert dokumentieren, der Foucaults Aufenthalt in Vendeuvre im August 1977 mit der Arbeit über die Kirchenväter in Verbindung bringt.⁵⁸ Für den Jänner 1978 hält Defert fest, dass Foucault – noch gemäß der angedachten Reihenfolge – am zweiten Band (*Das Fleisch und der Körper*) der *Geschichte der Sexualität* arbeitet: „Es handelt sich um eine Genealogie der Fleischeslust über die Praxis der Beichte im abendländischen Christentum und die Leitung des Gewissens, wie sie sich nach dem Trienter Konzil entwickelte.“⁵⁹ Defert geht an dieser Stelle noch davon aus, Foucault habe das entstandene Manuskript „später vollständig vernichtet“⁶⁰. Etwa 40 Seiten des Original-Manuskriptes wurden allerdings später im Foucault-Archiv gefunden.⁶¹ In diesen ersten

⁵⁵ FOUCAULT, Gebrauch der Lüste, 9.

⁵⁶ Vgl. dazu auch CLEMENTS, Foucault's Christianities.

⁵⁷ Michel SENELLART, *Situierung der Vorlesungen*, in: FOUCAULT, *Regierung der Lebenden*, 431–472. Die Entstehung der Vorlesung hängt eng mit der Bearbeitung des *Geständnisse*-Bandes zusammen, vgl. SENELLART, *Situierung (Regierung der Lebenden)*, 449.

⁵⁸ GROS, Vorwort, 10; vgl. auch DEFERT, *Zeittafel*, 82.

⁵⁹ DEFERT, *Zeittafel*, 84.

⁶⁰ Ebd.

⁶¹ SENELLART, *Situierung (Regierung der Lebenden)*, 464. Senellart verweist in Anmerkung 127 auf CHEVALLIER, Foucault et le Christianisme, wo diese Passagen geschildert werden. Inhaltlich geht es um das Problem der Befleckung am Tage in den Beichtspiegeln des 16. und 17. Jahrhunderts. Das deckt sich mit Deferts Beschreibung.

Monaten nach der Veröffentlichung von *Der Wille zum Wissen* scheint Foucault zwar noch am ursprünglichen Plan festzuhalten, aber jedenfalls in seinen Lektüren schon deutlich weiter hinter das Konzil von Trient zurückzugehen.⁶²

Einige Bezüge auf Texte der Kirchenväter tauchen bereits im Rahmen der Vorlesung *Sicherheit, Territorium, Bevölkerung*⁶³ im Frühjahr 1978 am Collège de France auf. Zu dieser Zeit und mit dieser Vorlesung rückt Foucault, wie im Kontext der Werkgeschichte erwähnt, das Thema des Regierens in den Mittelpunkt seiner Arbeit. Es geht ihm darum, die bemerkenswerte Veränderung historisch nachzuvollziehen, die sich in der Ausübung politischer Macht ergibt und ab dem 16. Jahrhundert als Kunst der „Regierung der Menschen“ auf gesellschaftlicher Ebene als Thema diskutiert wird.⁶⁴ Dazu ergründet er frühe Formen des Regierens von Menschen, die er – in Abgrenzung zum klassischen griechischen Denken – in der im hebräischen und später christlichen Kontext entwickelten Beziehung zwischen dem Hirten und seiner Herde aufspürt. Die Texte der Kirchenväter verwendet er, um die frühe Verknüpfung von Wahrheitsakten und Gehorsamspraktiken im Kontext von Buße und Geständnis aufzuzeigen.⁶⁵ Dieser Fokus auf die Verbindung von Pastorat und politischer Vernunft findet sich auch in zwei Vorträgen, die Foucault im Rahmen der *Tanner Lectures* an der Universität Stanford im Oktober 1979 hält.⁶⁶ Foucault erweitert somit erstens den Horizont des Untersuchungszeitraumes deutlich; zweitens rückt er zwar das Thema der Sexualität zunächst beiseite, nicht aber die Auseinandersetzung mit christlichen Praktiken, Traditionen und Texten. Das neue Thema des Pastorats, dem Foucault nun im Kontext der Gouvernementalitätsstudien nachspürt, führt ihn zurück bis in die Spätantike.

Eine Rückbindung dieses Strangs seiner Forschungen an das Thema der Sexualität findet sich in einem Vortrag im April 1978 an der Universität Tokio. Ähnlich wie in *Der Wille zum Wissen* macht Foucault auch hier deutlich, dass er das gängige Urteil, in Sachen Moralvorstellungen ein rigoroses Christentum von einer freizügigen Antike unterscheiden zu können, für unterkomplex hält. Es seien nicht die Verbote und Einschränkungen von Sexualität an sich gewesen, die mit dem Christentum als neue Elemente in die abendländische Kultur eingeführt wurden, sondern die

⁶² Schon in einem Gespräch im Oktober 1977 referenziert Foucault auf frühe Texte, er nennt Benedikt und Hieronymus, die griechischen Kirchenväter und Mönche in Syrien und Ägypten, vgl. Michel FOUCAULT, *Macht und Wissen*, in: DE III, 515–534, hier: 528.

⁶³ Michel FOUCAULT, *Geschichte der Gouvernementalität I. Sicherheit, Territorium, Bevölkerung*. Vorlesung am Collège de France 1977–1978, hg. von François Ewald, Alessandro Fontana und Michel Senellart, übers. von C. Brede-Konersmann und J. Schröder, Frankfurt a. M. 2006.

⁶⁴ FOUCAULT, *Gouvernementalität I*, 520–522.

⁶⁵ Vgl. dazu ausführlich ZEILLINGER, *Pastorat*.

⁶⁶ Michel FOUCAULT, „Omnes et singulatim“. Zu einer Kritik der politischen Vernunft, in: DE IV, 165–198; die Vorträge wurden erstmals 1981 auf Englisch veröffentlicht (vgl. die Angabe in DE IV, 165).

Durchsetzung derselben mittels neuer Techniken und Machtmechanismen. Daher, so präsentiert Foucault seine These, wäre eine Geschichte der Sexualität vielmehr „im Hinblick auf die Machtmechanismen als im Hinblick auf Moralvorstellungen und Verbote“⁶⁷ zu schreiben. Dafür hält er die Ergründung dieser Machtmechanismen für erforderlich. Ein Element dieser Machtmechanismen vermutet Foucault im Pastorat, in dessen Rahmen sich ein komplexes Geflecht an Techniken der Erkenntnis durch sich selbst und durch einen anderen entwickelt.⁶⁸

Darüber gelangt Foucault nun zu einer immer detailreicheren Auseinandersetzung mit jenen Vorstellungen, Riten und Praktiken, die diese macht- und wissensförmigen Prozeduren des Erkenntnisgewinns hervorbringen. Für den Jänner 1979 notiert Defert:

„Die Geschichte der Beichte und des Bekenntnisses veranlasst ihn, die ersten großen Texte der Kirchenväter, Cassian, Augustinus, Tertullian, zu studieren. Daraus entsteht mit der Zeit ein neues Thema für den zweiten Band [...]. Aufgrund des Studiums dieser frühen christlichen Schriften wendet er sich in seinen genealogischen Forschungen den griechischen und lateinischen Texten der Spätantike zu.“⁶⁹

Die inhaltliche Neuausrichtung verbindet Senellart mit einer Anekdote zur Veränderung des Arbeitsortes. Im Sommer verlegt Foucault diesen von der Bibliothèque nationale in die Bibliothèque du Saulchoir der Dominikaner und folgt damit der Einladung von P. Michel Albaric, dem Direktor der Bibliothek.⁷⁰ Er findet dort „frei zugänglich die großen Reihen klassischer und patristischer Texte, die er für die Abfassung seines Buches benötigte. Er verbrachte dort ganze Tage, immer am gleichen Tisch nahe dem Fenster sitzend.“⁷¹

Das Jahr 1980 stellt nochmals eine Verdichtung sowohl in der Auseinandersetzung mit den Kirchenväter-Texten sowie in der Präsentation der Ergebnisse derselben dar.⁷² So hält Foucault im Frühjahr am Collège de France die Vorlesung *Die Regierung der Lebenden*, in deren Rahmen mehrere Einheiten einer genauen Textlektüre und Diskussion patristischer Texte zu den Themen

⁶⁷ Michel FOUCAULT, Sexualität und Macht, in: DE III, 695–718, hier: 705; der Vortrag wurde erstmals veröffentlicht im Juli 1978 (vgl. die Angabe in DE III, 695). Zur Besprechung des gängigen Vorurteils, das Christentum habe die Sexualität abgelehnt vgl. 703f, wo Foucault die Einwände gegen diese These kurz vorstellt, und zwar mit Bezugnahme auf die Erkenntnisse „der Historiker“ und namentlich Paul Veynes.

⁶⁸ Vgl. ebd., 712.

⁶⁹ DEFERT, Zeittafel, 89. Offen bleibt, in welchem Verhältnis dieses Studium zu jenem im August 1977 steht.

⁷⁰ SENELLART, Situierung (Regierung der Lebenden), 450 (Anm. 77) mit Verweis auf Foucault-Biographien.

⁷¹ Ebd., 450 (Anm. 79) mit einem Verweis auf ein Foto Foucaults an diesem Ort. Auf Seite 451 (Anm. 83) findet auch eine Anekdote Erwähnung, in der James Bernauer von einem Besuch mit Foucault in der Bibliothek der Jesuiten berichtet: „I remember that when he came to the first section of books, which a sign announced as ‚dogmatic theology‘, he joked that this was not his place and rushed towards the section farther down the long room as his goal: moral theology.“ Die Erwähnung dieser Begebenheit begründet Bernauer mit dem darin zum Ausdruck kommenden Interesse Foucaults an den Praktiken, vgl. BERNAUER, Cry of Spirit, xiii.

⁷² GROS, Vorwort, 11 spricht von einem „entscheidenden Moment“ bei der „Fortsetzung der Recherchen, die zur Abfassung des Manuskripts der *Geständnisse* führen“.

Taufe, Buße und klösterliche Führung gewidmet sind. Wie Senellart in seinem Vorlesungs-Kommentar betont, vollzieht sich 1980 eine regelrechte Wende, was das Analyseschema anlangt, und zwar indem Foucault davon abrückt, nach der jeweiligen Art der Verbindung von Diskurs und Praktik zu fragen (Verbindung von Wissen und Macht).⁷³ Dagegen macht er nun die Frage stark, wie und mithilfe welcher Verfahren sich ein Subjekt (als Zeuge, Operator oder Objekt) an eine Wahrheitsmanifestation bindet.⁷⁴ Die „Arten von Beziehungen“ innerhalb derer dies geschieht, untersucht Foucault nun unter dem Begriff des „Wahrheitsregimes“.⁷⁵ Die Frage der Regierung/Leitung der Menschen fokussiert nun auf Wahrheitsakte, in denen und durch die sich eine Regierungs-Beziehung konstituiert. Den *locus classicus* des christlichen Wahrheitsaktes bildet freilich das Bekenntnis: in seiner Doppelbedeutung als Glaubensbekenntnis (die Pflicht, zu glauben) und Geständnisakt (die Pflicht, die Geheimnisse des Herzens zu erforschen).⁷⁶ Die Linien der Herausarbeitung dieser Praktiken verfolgt Foucault anhand der frühen Quellen (Stellen im Neuen Testament, der Didache, im Barnabasbrief, bei Justin dem Märtyrer und Ignatius von Antiochien) und etwa den Texten von Clemens von Alexandrien, Origenes, Cyprian von Karthago, Hieronymus etc. Am längsten verweilt Foucault bei Tertullian (zu den Themen Taufe, Katechumenat, Bußakt) und Cassian (klösterliches Leben, Gehorsam, Prüfung, Geständnis). Als Vergleichs- und Kontrastfolie spielt Foucault anfangs den König Ödipus für das Thema der Wahrheitsmanifestation und später Seneca und Cicero sowie Epiktet für antike Praktiken der Gewissensprüfung ein.

Am Ende der Vorlesung lernt Foucault im März einen seiner Hörer kennen, den Jesuiten James Bernauer, der anlässlich seiner Dissertation über Foucault in Paris dessen Vorlesungen besucht und wohl als einer der wenigen Hörer der *Regierung der Lebenden* mit den Namen der Autoren

⁷³ Vgl. SENELLART, *Situierung (Regierung der Lebenden)*, 460.

⁷⁴ Vgl. ebd., 461 sowie FOUCAULT, *Regierung der Lebenden*, 142.

⁷⁵ FOUCAULT, *Regierung der Lebenden*, 142. Den Ausgangspunkt dieser Überlegung bildet nach wie vor das Nachdenken über die Regierung von Menschen und ihrer machtförmigen Wirkung. Die ergänzende These lautet nun, dass die Regierung von Menschen nicht möglich sei, ohne sie zu kennen, vgl. ebd., 19: Foucault beschreibt diesen Zusammenhang ausgehend von einem fiktiven Wort, dessen Wurzel im griechischen Begriff der Wahrheit (*aletheia*) liegt: *alêthourgia* (das, was als wahr geltend gemacht und mittels Verfahren zutage gebracht wird) und verbindet diese „Gesamtheit der möglichen Verfahren“ der Wahrheitsmanifestation mit dem Begriff der „Hegemonie“ (Machtausübung; in den Köpfen der anderen zu sein, sie zu leiten, ihr Verhalten zu lenken), sodass er die These aufstellt: „wahrscheinlich [gibt es] keine Hegemonie, die ohne so etwas wie eine Alethurgie ausgeübt werden kann“ (22). Insofern erweitert Foucault seine Fragestellung und Perspektive vom „Begriff der Wissens-Macht zum Begriff der Regierung durch die Wahrheit“ (28).

⁷⁶ Vgl. SENELLART, *Situierung (Regierung der Lebenden)*, 460 und FOUCAULT, *Regierung der Lebenden*, 121–124; 144–146.

der vorgestellten Texte etwas anzufangen weiß.⁷⁷ Foucault bittet ihn, ein Treffen mit einigen Theologen zu organisieren, um mit ihnen seine Untersuchungen zum frühen Christentum zu diskutieren. Bernauer macht sich an die Vorbereitung des Treffens, das am 6. Mai 1980 stattfindet.⁷⁸ Die teilnehmenden Theologen sind bis auf Alfonso Alfaro allesamt Angehörige des Jesuitenordens: Mario Calderon, Charles Kannengiesser (er lehrte Patristik am Institute Catholique de Paris), Gustave Martlet und William Richardson.⁷⁹ Sie erhielten von Bernauer zuvor eine Art Briefing zu den Themen der Vorlesung Foucaults.⁸⁰ Wenngleich der Austausch insgesamt als „offen und herzlich“⁸¹ beschrieben wird, bleibt doch jedenfalls bei Bernauer der Eindruck bestehen, die Antworten der Theologen seien für Foucault teilweise enttäuschend (weil allzu vorhersehbar) gewesen.⁸²

Im Herbst des Jahres reist Foucault in die Vereinigten Staaten und hält zwei Vorträge in Berkeley (*Howison Lectures*)⁸³, ein Seminar mit Richard Sennett in New York (*James Lectures*)⁸⁴ und noch einmal zwei Vorträge am Dartmouth College⁸⁵. Die auf Englisch gehaltenen Vorträge in

⁷⁷ James Bernauer schildert seine Erinnerung folgend: „[...] at one point he introduced the writings of the fourth century monk John Cassian: the lecture hall soon filled with bewilderment and the murmur of a common question: [...] ‘Cassian, who is that?’ This was particularly amusing to me because, as a novice in the Jesuit order, I had to suffer reading large excerpts of Cassian’s conferences and I found it astonishing that the avant-garde Foucault [...] was echoing the interests of my pious novice master. In fact, I thought there must be some other Cassian to whom Foucault was making reference.“ James BERNAUER, *Fascinating Flesh. Revealing the Catholic Foucault*, in: *Foucault Studies* 29 (2021) 38–47, hier: 39.

⁷⁸ Da diese Begegnung in keine der Biographien Eingang gefunden hat, findet sie nur vereinzelt Erwähnungen: Ausführlich schildert die Begegnung Jeremy CARRETTE, *Prologue to a Confession of the Flesh*, in: DERS., *Religion and Culture*, 1–47, hier: 1f. Diese Schilderung wurde im Wesentlichen von SENELLART, *Situierung (Regierung der Lebenden)* übernommen und mit zwei Ergänzungen aus Briefen und Hinweisen von James Bernauer versehen. Dieser erwähnt das Meeting kurz in James BERNAUER, *Confessions of the soul. Foucault and theological culture*, in: *Philosophy & Social Criticism* 31 (2005) 557–572, hier: 557 und DERS., *Fascinating Flesh*, 39.

⁷⁹ Vgl. SENELLART, *Situierung (Regierung der Lebenden)* 450; CARRETTE, *Prologue*, 2 (Anm. 7).

⁸⁰ CARRETTE, *Prologue*, 2 im Text und Anm. 7 geben Passagen aus dem Papier Bernauers, das auf 28. April 1990 datiert ist, wieder: „For many in his audience, the lectures Foucault presented this year, from January through March, must have seemed as though they were written by someone else. Certainly the cast was new: Philon d’Alexandrie, Hermes, Justin, Tertullian, Hippolyte, Cyprien, Origine, Jerome, Cassien.“ Und: „These were not figures with whom Foucault has been identified [...] thought and praxis were continually introduced into his course and his interrogation of them reflects his current concern with theology in general and pastoral theology in particular.“ Auslassung i. O.

⁸¹ SENELLART, *Situierung (Regierung der Lebenden)*, 451; Bernauer bezeichnet das Treffen als „fine meeting“, BERNAUER, *Confessions*, 557.

⁸² Vgl. BERNAUER, *Fascinating Flesh*, 39. Dieser Eindruck dürfte sich vor allem rund um die Diskussion der Eingangsfrage entzündet haben: Foucault fragte die versammelte Runde nach Herkunft und Bedeutung des *debitum*-Begriffs im Kontext der christlichen Ehe (wechselseitige Verpflichtung der Ehegatten, den Geschlechtsverkehr zuzulassen), denn er bezweifelte die Herkunft aus dem kanonischen Recht (anders als einer der Anwesenden), vgl. SENELLART, *Situierung (Regierung der Lebenden)*, 451, an selber Stelle wird aus einem Brief Bernauers aus dem Februar 2012 zitiert, er erinnert sich darin an „das Gefühl, dass ‚die Theologen Foucaults Sichtweise dieser Themen dennoch einigermaßen absichtlich nicht wirklich verstanden.“

⁸³ Nicht publiziert. Die Vorträge im Rahmen der *Howison Lectures* in Berkeley decken sich weitestgehend mit dem Inhalt der Vorträge am Dartmouth College (siehe die Angabe in Anm. 85). Die Audiodateien sind überdies online abrufbar: <https://guides.lib.berkeley.edu/c.php?g=901488&p=6487003> (letzter Zugriff: 10.07.2025)

⁸⁴ Teile dieses gemeinsamen Seminars sind unter dem Titel *Sexuality and Solitude* erschienen in London Review of Books Nr. 9 Vol. 3 (1981). Das Original ist online (jedoch ohne Seitenangabe) abrufbar: <https://www.lrb.co.uk/the-paper/v03/n09/michel-foucault/sexuality-and-solitude> (letzter Zugriff: 10.07.25). Foucaults Part in deutscher Übersetzung findet sich in DE IV, 207–219. Die dortige Angabe vermerkt für Foucaults Part die Seiten 3 sowie 5–6.

⁸⁵ Die Veröffentlichung erfolgte auf Englisch als Michael FOUCAULT, *About the Beginning of the Hermeneutics of the Self. Two Lectures at Dartmouth*, in: *Political Theory* 21 (1993) 198–227.

Berkeley und Dartmouth sind weitestgehend deckungsgleich, Foucault spricht darin erstmals von einer Hermeneutik des Subjekts bzw. des Selbst. Dabei geht es um Praktiken des Geständnisses und der Selbstprüfung, die Foucault nunmehr unter dem Begriff der Selbsttechniken analysiert und die innerhalb des Regierungsbegriffs eine wesentliche Ergänzung zu den Machttechniken darstellen sollen. Die Praktiken, wie sie im frühen Christentum entwickelt wurden, spielen für Foucault eine zentrale Rolle auf dem Weg zu modernen Formen des Regierens – wie er anhand des Vergleichs von Seneca- mit Cassian-Texten aufzuzeigen versucht.

In Berkeley kommt es auch zur Begegnung und zum Austausch mit dem Historiker Peter Brown, der zu dieser Zeit Professor für Alte Geschichte und Altphilologie an der University of California ist und den Foucault hinsichtlich seiner Cassian-Lektüre konsultiert. Er wiederum gibt Foucault einen Abzug seines Vortrages zu Augustinus mit.⁸⁶ Diese Begegnung dürfte sich als fruchtbarer Austausch für beide Seiten dargestellt haben, denn in der Folge finden sich an mehreren Stellen wechselseitige Referenzierungen. Brown nimmt etwa in der Einleitung zu seinem Buch *Die Keuschheit der Engel* explizit Bezug auf die Inspiration, die er durch die Arbeiten Foucaults gewonnen hat.⁸⁷ Foucault versieht umgekehrt den Schluss seines 1982 erschienenen Aufsatzes über Cassian, *Der Kampf um die Keuschheit*, mit der Bemerkung: „Wie P. Brown sagt: Hinsichtlich des Christentums lässt sich bei der Erkundung des Gebirgszugs der Antike die Wasserscheide nur schwer bestimmen.“⁸⁸ Auch schon unmittelbar im Rahmen des New Yorker Seminars, das kurz nach den Vorträgen in Berkeley stattfindet, nimmt Foucault auf den Austausch mit Brown Bezug: „Recently, Professor Peter Brown stated to me what we have to understand is why it is that sexuality became, in Christian cultures, the seismograph of our subjectivity.“⁸⁹ Dieses Seminar mit Richard Sennett ist thematisch etwas anders gelagert als die Vorträge davor und da-

⁸⁶ Vgl. CLEMENTS, Foucault's Christianities, 14 (Anm. 8) und DIES., Foucault and Brown. Disciplinary Intersections, in: Foucault Studies 32 (2022) 1–27, hier: 2 (Anm. 6); 10 (Anm. 47–48). Clements argumentiert, dass diese Begegnung Anlass und Grund ist, warum Foucault seinen Fokus von Cassian auf Augustinus zu verlagern beginnt (vgl. Foucault's Christianities, 14). Diese These bildet die Grundlage für die Untersuchung der wechselseitigen Referenzierungen zwischen Brown und Foucault, denen Clements ausgehend von einem Fund im Foucault-Archiv nachgeht: „In August 2019 [...] I came across a twelve-page lecture by Peter Brown titled ‚Augustine and Sexuality‘ in Box 84, *Les aveux de la chair*, Folder 11“ (Foucault and Brown, 1). Dieser Auszug war versehen mit einer handschriftlichen Notiz Daniel Deferts, derzufolge sich dieses Skript auf Foucaults Schreibtisch befunden hätte, woraus Clements schließt, dass Foucault diesen Ordner „ready to hand at the end of his life“ gehabt hätte (ebd., 1f). Der Fund beantwortet zwar einige Fragen bzgl. der Entstehungsgeschichte des *Geständnisse*-Bandes, wirft aber gleichzeitig neue auf, insbesondere bzgl. der Abgeschlossenheit des Bandes sowie der Reihe insgesamt, vgl. ebd., 2.

⁸⁷ Peter BROWN, *Die Keuschheit der Engel. Sexuelle Entsagung, Askese und Körperlichkeit am Anfang des Christentums*, übers. von M. Pfeiffer, München–Wien 1991, 12: „In einem entscheidenden Augenblick meiner Arbeit hatte ich das Glück, mich auf die beschämende Heiterkeit und die unauffektierte Kompetenz Michel Foucaults stützen zu dürfen, in Jahren, von denen ich nicht wußte, daß es seine letzten sein sollten.“

⁸⁸ Michel FOUCAULT, *Der Kampf um die Keuschheit*, in: DE IV, 353–368, hier: 368, vgl. dazu auch CHEVALLIER, *Birth of Confessions*, 65.

⁸⁹ FOUCAULT, SENNETT, *Sexuality and Solitude* (online, o.S.); in deutscher Übersetzung vgl. DE IV, 212.

nach, da es stärker der Verbindung von Sexualität und Wahrheitspflicht verschrieben ist. Im davon veröffentlichten Ausschnitt unterzieht Foucault das *Traumbuch* des Artemidor⁹⁰ und eine Passage aus dem *Gottesstaat* von Augustinus einer vergleichenden Lektüre.

Inhaltlich dürfte damit laut Gros bereits ein Großteil der Thesen zusammengetragen worden sein, die später *Die Geständnisse des Fleisches* ausmachen werden.⁹¹ Insofern kann man die Jahre 1979 und 1980 als jenen Zeitraum betrachten, in dem Foucault seine Pläne für den Band über das Christentum verändert und neu ausrichtet. Die Abfassung des Manuskripts datiert Gros dann auf die Jahre 1981 und 1982.⁹² Zwei Hinweise sind dafür entscheidend: Zum einen die Veröffentlichung der Artikels *Der Kampf um die Keuschheit* im Mai 1982 in der französischen Zeitschrift *Communications*, den Foucault in der vorangestellten kurzen Einleitung als „Teil des dritten Bandes der *Geschichte der Sexualität*“⁹³ bezeichnet. Zum anderen findet sich bei Foucaults Verleger bei Gallimard das Originaltyposkript in einem Ordner, der auf Oktober 1982 datiert ist, insofern müsste das Manuskript der *Geständnisse* (kurz) zuvor eingelangt sein.⁹⁴ Mit der Abgabe des Manuskripts verbunden war aber die Ankündigung Foucaults, mit der Veröffentlichung noch warten zu wollen. Zuvor sollte noch ein Band erscheinen, der sich mit der Erfahrung der Lüste (*aphrodisia*) in der griechisch-römischen Antike befassen sollte.⁹⁵ Spätestens seit 1982 hatte Foucault also fest vor, diese Umstellung vorzunehmen. Noch bis in den April 1983 ging Foucault von nur einem *aphrodisia*-Band aus, weswegen im erwähnten Artikel der *Geständnisse*-Band auch noch als dritter (und nicht vierter) Band bezeichnet wird.⁹⁶

Spätestens ab dem Jahr 1981 – während Foucault also an der Abfassung der *Geständnisse* arbeitet – zeichnet sich parallel in seinen Vorlesungen und Vorträgen die Hinwendung zu Texten und Praktiken aus der römisch-hellenistischen und klassisch-griechischen Epoche ab.⁹⁷ Der aus

⁹⁰ Das eines der Kernstücke von *Die Sorge um sich* ausmachen wird.

⁹¹ Vgl. GROS, Vorwort, 12.

⁹² Demgegenüber datiert Senellart die Abfassung auf 1979, der die oben eingespielte Notiz von Defert für den Jänner 1979 (Foucault studiert Cassian, Augustinus, Tertullian) mit der Entstehung des Werks in Verbindung bringt, womit das Manuskript der Vorlesung *Die Regierung der Lebenden* vorausginge, vgl. SENELLART, *Situierung (Regierung der Lebenden)*, 464. Man kann jedenfalls von einer intensiven Arbeit am Buch zwischen 1979–1981 ausgehen.

⁹³ FOUCAULT, *Kampf um die Keuschheit*, DE IV, 353.

⁹⁴ Vgl. GROS, Vorwort, 14 (Anm. 28).

⁹⁵ Vgl. ebd., 14 mit Verweis auf eine Auskunft des Verlegers, Pierre Nora.

⁹⁶ Vgl. ebd., 12 (Anm. 22).

⁹⁷ Für Gros bedeutet diese Verlagerung eine regelrechte „antike ‚Wende‘“: fungierte das „griechisch-lateinische Moment“ in den Jahren 1978–1980 vor allem als „Kontrapunkt“, wird es nun zusehends zum „konsistenten und insistenden Forschungsgegenstand an sich“, GROS, Vorwort, 13. Auch Clements weist auf diese Verschiebung hin, ist aber zurückhaltender, was die Rede von einer „Wende“ anlangt. Sie betont vielmehr den qualitativen Unterschied, der nach den und womöglich auch durch die Kirchenväter-Studien fassbar ist, wenn Foucault auch nach 1982 das Christentum als Hintergrundfolie einspielt, vgl. CLEMENTS, *Foucault's Christianities*, 17; 18–20; 31f sowie DIES., *Elephants, Christians, and Pagans in the History of Sexuality*, in: *Arethusa* 56 (2023) 305–331.

den vergangenen Arbeiten gewonnene analytische Raster der Selbsttechniken bildet den Rahmen dieser Untersuchungen, die Foucault in der Vorlesung *Subjektivität und Wahrheit*⁹⁸ vorstellt. Sexualität bleibt als Thema in dieser Vorlesung erhalten, wenn sich Foucault mit den Praktiken und Texten befasst, die sich um die Ordnung jener Handlungen bemühen, die in der Antike als Teil der *aphrodisia* bezeichnet wurden. Diese werden sukzessive in den größeren Rahmen der griechischen Selbsttechnik gestellt, die Foucault in der „Sorge um sich“ (*epimeleia heautou*) ausfindig macht. Teile dieser Vorlesungen werden in die Bände der *Geschichte der Sexualität* zur Antike übernommen. Auch wenn der Schwerpunkt auf der römisch-hellenistischen Zeit liegt, bleiben die gewonnenen Einsichten zum jeweiligen Thema (etwa Ethik der Geschlechtsakte oder Techniken der Regierung des Selbst) im Christentum präsent – zum Vergleich oder als Kontrastbild.⁹⁹

In den Vorträgen mit dem Titel *Mal faire, dire vrai*¹⁰⁰, die Foucault von April bis Mai desselben Jahres an der Universität Löwen hält, kommt diese parallelisierende Vorgehensweise zwischen antiken und christlichen Belegen besonders stark zur Geltung. Foucault widmet sich ausgehend vom Begriff Bekenntnis/Geständnis verschiedenen Formen des Wahrsprechens – die er unter dem Neologismus der Veridiktion vorstellt – und deren Verhältnis zu Formen der Jurisdiktion. Damit präsentiert Foucault eine Geschichte des Wahrsprechens von Vorläufern des griechischen Rechts über die christliche Pastoral, die sich ausbildende Strafjustiz ab dem Mittelalter, bis hin zu psychiatrischen Gutachten.¹⁰¹ Diese Vortragsreihe stellt zugleich ein vorläufiges Ende der Phase der intensiven Befassung mit den Texten der Kirchenväter dar.

Eine interessante Scharnierstellung nimmt die Vorlesung des Jahres 1982, *Hermeneutik des Subjekts*, ein. Einerseits verweist der Titel auf die vorangegangenen Untersuchungen jener Formen des Wahrsprechens, die Foucault 1980 noch eng an die christlichen Praktiken der Selbstprüfung und des Bekenntnisses gebunden hatte, den Kontext seiner Untersuchungen bilden aber hier die antiken Praktiken.¹⁰² Insofern steht die Vorlesung andererseits in engem Zusammenhang mit

⁹⁸ Michel FOUCAULT, *Subjektivität und Wahrheit*. Vorlesung am Collège de France 1980–1981, hg. von François Ewald, Alessandro Fontana und Frédéric Gros, übers. von A. Hemminger, Berlin 2016.

⁹⁹ Vgl. ebd., 377–384 (= Zusammenfassung der Vorlesung).

¹⁰⁰ 2012 auf Französisch erschienen, 2014 auf Englisch als Michel FOUCAULT, *Wrong-Doing, Truth-Telling. The Function of Avowal in Justice*, hg. von Fabienne Brion und Bernhard Harcourt, übers. von S. Sawyer, Chicago–London–Louvain 2014. Foucault hält diese Vorträge auf Einladung der rechtswissenschaftlichen und kriminologischen Fakultät der Universität Löwen, vgl. 21.

¹⁰¹ Was eine bemerkenswerte Zusammenstellung der Arbeit von etwa zehn Jahren darstellt, vgl. SENELLART, *Situierung (Regierung der Lebenden)*, 469.

¹⁰² Vgl. oben insbesondere FOUCAULT, *Hermeneutics of the Self*. Da die gegenwärtige Vorlesung in großen Teilen diese Form der Verbindung verlässt, spricht Andreas Gelhard in seinem Kommentar von einer geradezu paradoxen Wahl des Titels, vgl. Andres GELHARD, „La Selbstbildung comme diraient les Allemands“. Techniken der Selbsterfahrung in der *Hermeneutik des Subjekts*, in: Frieder VOGELMANN (Hg.): „Fragmente eines Willens zum Wissen“. Michel Foucaults Vorlesungen 1970–1984, Berlin 2020, 191–207, hier: 191f.

der vorhergehenden, indem sie die dort gewissermaßen entdeckte griechische Praxis der *epimeleia heautou* aufnimmt und zu einem eigenständigen Forschungsgegenstand entwickelt. Es geht nun also weniger um die Frage des Zusammenhangs zwischen *epimeleia* und Sexualität/Lüste, sondern um die Untersuchung der mit der *epimeleia* verbundenen Wahrheitsakte. Foucault spürt der Entwicklung dieser Verbindung nach und spannt den Bogen von Sokrates bis zu Gregor von Nyssa. Obwohl in dieser Vorlesung die christlichen Texte im Vergleich zu früheren Arbeiten deutlich weniger explizit und ausführlich zur Sprache kommen, bleiben sie dennoch präsent.¹⁰³ Das im Herbst gehaltene Seminar in Vermont, aus dem zwei Vorträge (*Technologien des Selbst* und *Die politische Technologie der Individuen*)¹⁰⁴ publiziert wurden, steht dem Aufriss der Vorlesung ebenso nahe wie der Vortrag in Toronto unter dem Titel *Dire vrai sur soi-même*¹⁰⁵.

Das Thema der Wahrheit zieht nun durch die letzten beiden Vorlesungen und die Vorträgen des Jahres 1983 durch, gewinnt aber einen nochmals veränderten Charakter.¹⁰⁶ Die Betrachtungen der griechischen Selbstpraktiken im Kontext der *epimeleia heautou* bringen Foucault schon im Vorlesungsdurchgang 1981/82 auf die durch einen Lehrmeister angeleitete Selbstbildung, deren zentralen Gehalt die wahre Rede (*parrhesia*) bildet.¹⁰⁷ So gelangt Foucault zur Untersuchung der *parrhesia* selbst, mit der er sich in *Die Regierung des Selbst und der anderen* (1983) und *Der Mut zur Wahrheit* (1984) intensiv befasst.¹⁰⁸ Darin macht Foucault die Möglichkeiten einer Ethik des

¹⁰³ So findet sich etwa in Foucaults Zusammenfassung der Vorlesung eine vergleichende Zusammenschau, die kontrastierend zu späteren christlichen Praktiken formuliert wird, ohne dies jedoch explizit auszuweisen, z.B.: „Wir haben es hier mit einem Ensemble von Techniken zu tun, deren Ziel es ist, Subjekt und Wahrheit miteinander zu verbinden. Klar muß allerdings sein, daß es nicht darum geht, im Subjekt eine Wahrheit zu entdecken [...]“, FOUCAULT, *Hermeneutik des Subjekts*, 610 – worum es also nicht geht: die christliche Variante einer Hermeneutik des Subjekts, das muss die Leserin/der Hörer aber selbstständig dazu denken, also mit den vorangegangenen Arbeiten vertraut sein.

¹⁰⁴ Die Transkriptionen des Seminars werden ohne Foucaults Durchsicht und Freigabe unter dem Titel *Technologies of the Self. A Seminar with Michel Foucault* 1988 veröffentlicht und 2005 in DE IV (*Technologien des Selbst*, 966–999 und *Die politische Technologie der Individuen*, 999–1015) wiederabgedruckt, vgl. DEFERT, Zeittafel, 99. Ebenfalls Erwähnung findet an dieser Stelle, dass Foucault wohl vorhatte, das für dieses Seminar zusammengestellte Material zu veröffentlichen und zwar unter dem Titel *Die Regierung des Selbst und der anderen* – die beiden letzten Vorlesungszyklen am Collège werden in der deutschen Ausgabe gemeinsam unter diesem Titel veröffentlicht.

¹⁰⁵ 2017 auf frz. erschienen, engl. als Michel FOUCAULT, *Speaking the Truth about Oneself*, hg. von Henri-Paul Fruchaud und Daniele Lorenzini, übers. von D. Wyche, Chicago–London 2021; Foucault verbindet darin einige der bisherigen Stränge und bringt Seneca, Cassian und Augustinus gemeinsam zur Sprache, vgl. DEFERT, Zeittafel, 98.

¹⁰⁶ Foucault ist von April–Mai und im Herbst zu Gast in Berkeley, vgl. DEFERT, Zeittafel 100 und 102. Diese Vorträge sind nur teilweise veröffentlicht. Ein 2016 (frz.) erschienener Band versammelt einen Vortrag in Grenoble aus dem Jahr 1982 mit den Vorträgen in Berkeley im Herbst 1983, auf Englisch erschienen als Michel FOUCAULT, *Discourse and Truth and Parrhesia*, hg. von Henri-Paul Fruchaud und Daniele Lorenzini, übers. von N. Luxon, Chicago–London 2019. Der Vortrag in Grenoble findet sich ebenfalls abgedruckt in DE IV (*Von seinen Lüsten träumen. Über das Traumbuch des Artemidor*, 561–594) und wird dort als eine Variante des ersten Kapitels von *Die Sorge um sich* vorgestellt, vgl. DE IV, 561.

¹⁰⁷ Vgl. FOUCAULT, *Hermeneutik des Subjekts*, 453–465.

¹⁰⁸ Michel FOUCAULT, *Die Regierung des Selbst und der anderen*. Vorlesung am Collège de France 1982/1983, hg. von François Ewald, Alessandro Fontana und Frédéric Gros, übers. von J. Schröder, Frankfurt a. M. 2009; Michel FOUCAULT, *Die Regierung des Selbst und der anderen II. Der Mut zur Wahrheit*. Vorlesung am Collège de France 1983/1984, hg. von François Ewald, Alessandro Fontana und Frédéric Gros, übers. von J. Schröder, Frankfurt a. M. 2010.

Selbst als neues Forschungsfeld auf. Als Ziel formuliert Foucault, anstelle einer Theorie des Subjekts „die Analyse der Formen der Subjektivierung [...] anhand der Techniken und Technologien der Selbstverhältnisse oder [...] anhand dessen zu untersuchen, was man die Pragmatik des Selbst nennen könnte.“¹⁰⁹ Dazu taucht Foucault tief in klassische Antike ein und untersucht platonische und kynische Modalitäten der *parrhesia*. Im letzten Vorlesungsdurchgang von 1984 schält Foucault den Kern der kynischen *parrhesia* heraus, den er in der Wahl einer bestimmten Lebensform zu entdecken meint, die sich als asketische Lebensform darstellt. Sie ist von der Vorstellung (der Möglichkeit) des anderen Lebens geleitet.¹¹⁰ Beide Elemente – der asketische Lebensentwurf und dessen Korrespondenz mit der Vorstellung des anderen Lebens – werden demonstriert, zur Schau gestellt und als eine Art „Skandal der Wahrheit“¹¹¹ manifestiert. Geradezu tastend unternimmt er den Versuch, einige Stränge dieser kynischen Lebensform bis zu den mittelalterlichen Reformbestrebungen der Bettelorden (Franziskaner, Dominikaner) zu verfolgen.¹¹² Ebenso meint er, Elemente der kynischen Lebensform in den Revolutionsbewegungen des 19. und 20. Jahrhunderts ausfindig machen zu können, womit nicht zuletzt das bleibend politische Moment seiner Arbeiten angezeigt ist.¹¹³ In der letzten Vorlesungseinheit vergleicht Foucault die historischen Varianten der kynischen und christlichen Askese unter dem Gesichtspunkt der *parrhesia*. Für den christlichen Kanon liest und deutet er Philo von Alexandrien sowie Textstellen der Septuaginta als jüdisch-hellenistische Übergangsfiguren, Stellen aus dem Neuen Testament sowie Schriften der Kirchenväter (etwa Johannes Chrysostomus zum Thema Martyrium) für eine sogenannte erste Phase und schließlich Stellen aus Texten, die im Kontext der späteren christlichen Askese formuliert wurden. Grob gesagt lautet Foucaults These, dass die zunächst als Tugend bewertete *parrhesia* durch das Prinzip des Gehorsams nach und nach verdunkelt wird und sich zu einer lasterhaften Eigenschaft entwickelt, bis sie als Ausdruck von Selbstüberhöhung und -anmaßung betrachtet wird.¹¹⁴ Foucault macht innerhalb dieser Entwicklung daher zwei Pole aus: einen parrhesiastischen Pol, den er in den Formen christlicher Mystik weiterbestehen sieht und einen anti-parrhesiastischen Pol, der insbesondere die Ausprägung des institutionellen Gefüges der Kirche, der As-

¹⁰⁹ FOUCAULT, Regierung des Selbst und der anderen, 18.

¹¹⁰ FOUCAULT, Mut zur Wahrheit, 349f; vgl. zur Einordnung Frédéric GROS, Situierung der Vorlesungen, in: FOUCAULT, Mut zur Wahrheit, 440–460, hier: 455–460.

¹¹¹ FOUCAULT, Mut zur Wahrheit, 241.

¹¹² Vgl. ebd., 240f. Er vermutet, man könne vielleicht sogar „eine lange Geschichte des christlichen Kynismus schreiben“ (241).

¹¹³ Vgl. ebd., 241–245.

¹¹⁴ Vgl. ebd., 428–433.

kese und des Pastorats rahmt.¹¹⁵ Dass dies nur eine Skizze einer möglichen künftigen Untersuchung darstellt, ist Foucault bewusst. Schon in einer Einheit davor hatte er angekündigt:

„Nächstes Jahr werde ich vielleicht versuchen [...], die Erforschung dieser Themen etwas fortzusetzen. Ich werde vielleicht versuchen, die Geschichte der Lebenskünste, der Philosophie als Lebensform, der Askese in ihrem Verhältnis zur Wahrheit eben im Christentum nach der antiken Philosophie weiterzuverfolgen.“¹¹⁶

Zur Verwirklichung dieses Vorhabens ist es nicht mehr gekommen. Foucault verstirbt im Juni 1984. Zuvor wird noch die Publikation von *Der Gebrauch der Lüste* und *Die Sorge um sich*, die nun als Bände zwei und drei der *Geschichte der Sexualität* erscheinen, vorbereitet. Währenddessen nimmt Foucault noch einmal die Korrekturen am Typoskript des *Geständnisse*-Bandes auf.¹¹⁷ Da sich sein gesundheitlicher Zustand zusehends verschlechtert, kann er die Korrekturen nicht mehr abschließen. Ein Begleittext, der den Bänden bei ihrem Erscheinen beigelegt war, bezeugt als Absicht für den vierten Band, „die Erfahrung des Fleisches in den ersten Jahrhunderten des Christentums und die Rolle [zu untersuchen], die die Hermeneutik und die reinigende Entschlüsselung des Begehrens dabei spielen.“¹¹⁸ Damit wird deutlich, dass die letzte Schaffensperiode und die späte (Wieder-)Befassung mit dem Christentum unter dem Stichwort der *parrhesia* jedenfalls über das Anliegen und den Horizont von *Die Geständnisse des Fleisches* hinausreichen.

4. Zwischenbilanz

Aus dem Durchgang durch die Etappen der Kirchenväter-Bearbeitung im Werkkontext lassen sich sowohl inhaltlich wie auch strukturell einige Schlüsse ziehen.

Erstens, das Auseinanderfallen der Bearbeitungs- und Publikationsreihenfolge: Schwerpunktmäßig widmet sich Foucault zuerst den Texten und Praktiken der christlichen Spätantike, bevor er sich der römisch-hellenistischen und klassisch-griechischen Antike zuwendet. Daher kann man die Einleitung, die dem zweiten Band vorangestellt ist, als Einleitung für alle drei folgenden Bände lesen, wiewohl der Anstoß für die vorgenommenen Modifizierungen aus der Bearbeitung christlicher Texte erfolgt sein dürfte. Die Reihenfolge in der Bearbeitung verläuft jedenfalls umgekehrt zur Reihenfolge der Veröffentlichung. Über einige Zeit muss diese Bearbeitung jedoch

¹¹⁵ Vgl. ebd., 433–435.

¹¹⁶ Ebd., 408.

¹¹⁷ Gros vermutet, dass die Abfassung der beiden Bände und das Eröffnen des neuen Forschungsfeldes zur *parrhesia* die Korrekturarbeiten am *Geständnisse*-Band verzögert und Foucault vielleicht sogar davon abgehalten hätten, eine Neufassung des Buches zu erwägen, vgl. GROS, Vorwort, 15.

¹¹⁸ zit. n. SENELLART, *Situierung (Regierung der Lebenden)*, 468, Ergänzung i. O.

gleichzeitig erfolgt sein, denn Foucault vermag schon früh, Parallelen und Unterschiede zwischen Antike und Christentum durch vergleichende Lektüren darzustellen. Es erscheint daher sinnvoll, auch innerhalb der Bearbeitung zwar von verschiedenen Intensitäten aber nicht von abgegrenzten Bereichen auszugehen.

Zweitens, die Unabgeschlossenheit des Projekts der Geschichte der Sexualität: Dass das Gesamtvorhaben, die Geschichte der Sexualität im Abendland zu erforschen, unabgeschlossen geblieben ist, zeigt sich schon anhand der Tatsache, dass die nachvollzogene Geschichte mit der Spätantike aufhört. Der geplante Band, der den Bogen ins 20. Jahrhundert spannen hätte sollen, bleibt unverwirklicht. Das wäre aber die besonders reizvolle Synthese gewesen, durch die wohl auch die Plausibilisierung der Ausgangsthesen stattgefunden hätte. Foucault war nicht einfach an historischen Ereignissen an sich interessiert, für ihn bildeten die gegenwärtigen Fragen die zentralen Ausgangs-, Bezugs- und Endpunkte. Nicht zuletzt ist es diese Reflexion, die fehlt. Die Frage der (Un-)Abgeschlossenheit betrifft insbesondere den vierten Band: Haben wir es tatsächlich mit dem Letztstand des Buches bzw. der Entwicklung einzelner Gedankenstränge zu tun? Wie verhält sich dieser Letztstand zu den Forschungsfeldern der letzten Lebensjahre Foucaults?

Drittens, führen diese Überlegungen daher weiter zur Gesamtbewertung des Spätwerks, das einige Wendungen erfahren hat: Haben wir es mit einem Projekt und verschiedenen Strängen zu tun oder mit mehreren Projekten, die jeweils aus miteinander verknüpften Impulsen entstehen, aber dann relativ eigenständig entwickelt werden? Einige Kommentare tendieren zur zweiten Deutung, wobei die Anzahl zwischen zwei und vier angenommenen Projekten variiert.¹¹⁹ Die Annahme verschiedener, teils sogar „konkurrierender“¹²⁰ Projekte, hat jedoch den Nachteil, zwischen diesen Projekten zu starke Grenzen zu ziehen. Womöglich zur Vermeidung dieser Gefahr sieht Gros etwa in seinem Kommentar zur Vorlesung *Die Regierung des Selbst und der anderen* davon ab, die wahrgenommenen Veränderungen im Sinne verschiedener Projekte zu bewerten:

„Schon die Vorlesung am Collège de France (*Hermeneutik des Subjekts*) zeigte, wie die antike Problematisierung der Sexualität immer nur ein Kapitel einer großen Geschichte jener Praktiken bilden dürfte, durch die ein Subjekt sich in und aufgrund der Beziehung zur Wahrheit konstituiert (die Techniken des Selbst). Die Vorlesung von 1983 gibt ihrerseits zu verstehen, inwiefern die historische Untersuchung der Praktiken der ethischen Subjektivierung Foucault nicht vom Thema des Politischen

¹¹⁹ In RAFFNSØE, Studienhandbuch 243f spricht man von bisweilen vier Buchprojekten, an denen Foucault in seinen letzten Lebensjahren arbeitet, von denen nur das zweibändige Werk zur Antike veröffentlicht wird; In RUOFF, Foucault-Lexikon, 63f heißt es, dass zumindest zwei Projekte parallel am Werk sind.

¹²⁰ RUOFF, Foucault-Lexikon, 63.

ablenkt. Im Zentrum der Vorlesung findet man in der Tat die Behauptung einer wesentlichen und strukturellen Beziehung zwischen Philosophie und Politik.“¹²¹

Doch auch Gros kann nicht umhin, herauszustellen, dass es zu Veränderungen gekommen ist. Seine Betonung liegt aber eher auf den verbindenden Elementen, sodass seine Lösung daher in der Einordnung des Sexualität-Kapitels in eine umfassendere Geschichte des Subjekts besteht.

Ohne also eine allzu scharfe Abgrenzung zu intendieren, könnte man dennoch die Etappen der Kirchenväter-Lektüre als Teil von Projekten begreifen, die zwar in Abhängigkeit voneinander entwickelt werden, aber doch schwerpunktmäßige Verschiebungen erkennen lassen. Folgende Gruppierung ließe sich vorschlagen: (1) Foucault liest die Kirchenväter-Texte im Kontext der Entwicklung seines Gouvernamentalitätsbegriffs: das christliche Pastorat und die Funktion des Hirten; (2) Für die *Geschichte der Sexualität* steigern sich Umfang, Auswahl und Intensität der Textlektüre: die christliche Erfahrung des Fleisches und das Subjekt des Begehrens; (3) damit korrespondieren die Techniken, die eine Verbindung zwischen Regierung, Selbst und Wahrheit ermöglichen und teils eigenständig, teils im Kontext der Sexualität verhandelt werden: die Techniken der Hermeneutik des Selbst; (4) die Befassung mit den Techniken des Selbst führt Foucault in die Antike und zur Befassung mit der *epimeleia heautou*: Die Techniken der Sorge um sich; (5) diese dient als Sprungbrett in das Feld der *parrhesia*: die Möglichkeit einer Ethik des Selbst.

Im Buch *Die Geständnisse des Fleisches* finden sich vornehmlich die Gruppen (2) und (3), wobei eine Synthese mit (1) in einer Passage, die als Anhang beifügt ist, angelegt ist. Aspekte der Gruppen (4) und (5) kommen zwar vor, aber werden nicht explizit diskutiert. Insofern empfiehlt es sich, für die Lektüre der *Geständnisse* das Projekt der Geschichte der Sexualität als engeren Rahmen im Auge zu behalten – bei gleichzeitiger Berücksichtigung des Eindrucks, dass Foucault wohl in der Zeit der Abfassung des Manuskripts einige Bälle in der Luft hatte, was gelegentlich die Einordnung der jeweiligen Fragestellungen in den Kontext seiner Gesamtuntersuchung erschwert. Im nun folgenden zweiten Teil dieser Arbeit wird der Versuch unternommen, den Zugang herauszustellen, mit dem Foucault in *Die Geständnisse des Fleisches* an die Texte der Kirchenväter herantritt, mit welchen Fragen er sie konfrontiert und was er aus ihrer Lektüre gewinnt. Dafür ist es sinnvoll, zuvor Foucaults Verständnis von Geschichte und sein methodisches Repertoire eingehender zu beleuchten. Anders formuliert: Es geht also vor allem darum, die Arbeit Foucaults als Historiker kennenzulernen.

¹²¹ Frédéric GROS, Situierung der Vorlesungen, in: FOUCAULT, Regierung des selbst und der anderen, 471–490, hier: 485f.

TEIL II: DIE FRÜHCHRISTLICHE ERFAHRUNG DES FLEISCHES

Foucault war in erster Linie Philosoph¹²², gleichzeitig ausgebildeter Psychologe, und seine Untersuchungen sind von einem historischen Zugang begleitet, der sich von der klassischen Ideengeschichte ebenso abgrenzt wie von der Strömung des Historismus des 19. Jahrhunderts.¹²³ Der Lehrstuhl, den er ab 1971 am Collège de France bekleidet, trägt den Titel „Geschichte der Denksysteme“. Sein Philosophieren verband die Arbeit an „historischen Materialien“ mit „einem gegenwartsbezogenen diagnostischen Frageinteresse“.¹²⁴ Die Auseinandersetzung mit der Geschichtsforschung spielt dabei ebenso eine wichtige Rolle wie die Bevorzugung der empirischen Wissenschaften (wie Medizin oder Politische Ökonomie) gegenüber den „theoretischen Wissenschaften“¹²⁵. Das liege daran, argumentiert Foucault, dass sie eine „kolossale Bedeutung“ für die Menschen hätten und stärker mit sozialen Praktiken verknüpft wären.¹²⁶ Klassische Fragen der theoretischen Philosophie stellt Foucault aus einer anderen Perspektive heraus, nämlich wie überhaupt etwas als Wissen oder Erkenntnis konstituiert wird. Das prominente Thema der neuzeitlichen Philosophie, die Frage nach dem Subjekt, läuft ebenfalls auf einer anderen Ebene, zunächst indem Foucault einen regelrechten „Totschlag des Subjekts“¹²⁷ vornimmt – und damit insbesondere die Abkehr von einem souverän gedachten, apriorischen Subjekt oder der Substanz des Subjekts anzielt.¹²⁸ In den letzten Arbeiten, zu denen auch die *Geschichte der Sexualität* gehört, findet sich die Frage des Subjekts allerdings wieder aufgeworfen, und zwar als genealogische Untersuchung der Prozesse der Subjektivierung oder als Genealogie des modernen Subjekts.¹²⁹

¹²² Wobei es ihm wichtig war, nicht den Eindruck zu vermitteln, er würde eine „bestimmte Art Philosophie“ vertreten, Michel FOUCAULT, Gespräch mit Ducio Trombadori, in: DE IV, 51–119, hier: 53.

¹²³ Vgl. RUOFF, Foucault-Lexikon, 200.

¹²⁴ Reiner KELLER, Michel Foucault, Konstanz 2008, 9.

¹²⁵ FOUCAULT, Foucault erklärt sein jüngstes Buch, DE I, 988.

¹²⁶ Ebd. Reiner Keller etwa rezipiert Foucaults Denken in der Reihe der *Klassiker der Wissenssoziologie* und argumentiert vor diesem Hintergrund, es sei „wenig verwunderlich, dass Foucault das Schicksal etlicher ‚Grenzgänger zwischen den Disziplinen‘ teilte. Vielen Philosophen war (und ist) er zu wenig philosophisch, Historikern zu wenig historisch, Soziologen zu wenig soziologisch, Politikwissenschaftlern zu wenig politologisch usw.“ KELLER, Foucault, 10. In CARRETTE, Prologue, 1 wird Foucault als „philosopher-historian“ bezeichnet.

¹²⁷ TEICHERT, Wissenschaftskritik und Hermeneutik, 204. Den Hintergrund bildet die Rede vom Tod des Menschen in *Die Ordnung des Diskurses*, vgl. SARASIN, Foucault zur Einführung, 85–93.

¹²⁸ Vgl. Michel FOUCAULT, Die Ethik der Sorge um sich als Praxis der Freiheit, in: DE IV, 875–902, hier: 888.

¹²⁹ Teichert stellt die beiden Pole als Aufmacher seines Artikels einander gegenüber und resümiert salopp: „Foucault macht es seinen Lesern nicht leicht.“ TEICHERT, Wissenschaftskritik und Hermeneutik, 204. Das späte Auftauchen des Subjekts bezeichnet er als „Wandlung“ (205). Er plädiert insgesamt für die hohe Relevanz der späten Publikationen Foucaults, die ein wichtiges Korrektiv für die im deutschsprachigen Raum vorherrschende Rezeption darstellen, vgl. ebd. und 219–222. Foucault selbst betrachtet die Hinwendung zum Subjekt nicht als Wende, sondern als Akzentverschiebung. Die Herangehensweise einer Genealogie des Subjekts in Abgrenzung zur neuzeitlichen Subjektphilosophie wie auch zum Logischen Positivismus oder Strukturalismus beschreibt Foucault auch in den Vorträgen in den USA, vgl. FOUCAULT, Hermeneutics of the Self, 201–204 und DERS., Sexualität und Einsamkeit, 208–211.

Bei der Lektüre der *Geständnisse des Fleisches* kommt man daher nicht umhin, die Verknüpfung zu bemerken, die Foucault zwischen Sexualität, Subjektivierung und der Geschichte des Denkens vornimmt. Dieses Vorhaben charakterisiert Foucault etwa als „Genealogie der Ethik“, „Genealogie des Subjekts als Subjekt ethischer Handlungen“ oder „Genealogie des Begehrens als ethisches Problem“.¹³⁰ In seinem vorletzten Vorlesungsdurchgang, *Die Regierung des Selbst und der anderen*, kommt Foucault auf den Zusammenhang zwischen Philosophie und Geschichte eigens zu sprechen und bewertet seine einzelnen empirischen Arbeiten, etwa zum Wahnsinn oder zum Gefängnis, als Teil der allgemeinen Aufgabe, die Geschichte des Denkens bzw. der Denksysteme nachzuvollziehen.¹³¹ Der Begriff, den Foucault dabei ins Zentrum rückt, ist jener der Erfahrung. Darauf stößt man auch in der Einleitung zu *Der Gebrauch der Lüste*, in der Foucault über die Umstellungen Auskunft gibt, die er bei seinem Vorhaben, eine Geschichte der Sexualität zu schreiben, vorgenommen hat. Foucaults Untersuchungen zur Geschichte des Denkens bilden den Rahmen für den Begriff der Erfahrung, dieser wiederum stellt eine der zentralen Kategorien der Untersuchung der Geschichte der Sexualität dar. Die Bearbeitung der Kirchenväter-Texte in *Die Geständnisse des Fleisches* findet sich in diesen begrifflichen und methodischen Rahmen eingebunden. Um diesen abzustecken, wird daher ein kurzer Blick auf Foucaults Geschichtsverständnis geworfen. Im Anschluss wird über die Einleitung zu *Der Gebrauch der Lüste* der Zusammenhang nachvollzogen, den Foucault zwischen der Erfahrung der Sexualität und der antiken Erfahrung der *aphrodisia* sowie der christlichen Erfahrung des Fleisches geltend zu machen versucht.

5. Die Geschichte des Denkens und die Erfahrung der Sexualität

Foucault lehnt Zugänge zur Geschichte ab, die sich an allgemeinen Ideen oder metahistorischen Strukturen orientieren, in seinen Worten: „Ich bin entschieden gegen eine bestimmte Geschichtsauffassung, die sich am Modell einer großen, bruchlosen und homogenen Entwicklung orientiert, gleichsam an einem großen mythischen Leben.“¹³² Foucaults alternative Vorgehensweise orientiert sich an einer Auffassung, die als „serielle Geschichte“ bezeichnet wird.¹³³ Eine dieserart

¹³⁰ Michel FOUCAULT, Zur Genealogie der Ethik. Ein Überblick über die laufende Arbeit, in: DE IV, 461–498, hier: 479.

¹³¹ FOUCAULT, *Die Regierung des Selbst und der anderen*, 14–18.

¹³² FOUCAULT, *Die Geburt einer Welt*, DE I, 1001; vgl. dazu ausführlich VEYNE, *Philosoph als Samurai*.

¹³³ Vgl. RUOFF, Foucault-Lexikon, 200–202. Eine verdichtete Darlegung seiner Gedanken zur Geschichte findet sich etwa in: Michael FOUCAULT, Zur Geschichte zurückkehren, in: DE II, 331–347. Die Abgrenzung von der traditionellen Geschichtsschreibung führt zu bisweilen (polemischen) Auseinandersetzungen mit zeitgenössischen Historikern, von denen Foucault seiner Interpretation nach hauptsächlich Unverständnis erntet: für seine Fragen, seine Methoden und die Überzeugung, „Historiographie ist Konzeptualisierung“, so VEYNE, *Philosoph als Samurai*, 29f.

vorgenommene historische Untersuchung rückt die Frage nach den Transformationen in den Mittelpunkt. Es geht darum, herauszuarbeiten, wie sich eine spezifische gegenwärtige Konstellation ergeben hat. Die Untersuchung folgt dabei einem archäologisch-genealogischen Ansatz.¹³⁴ Neben dem Fokus auf Veränderungen kommt den einzelnen Ereignissen eine zentrale Bedeutung zu, wobei damit nicht die großen Ereignisse der Geschichte (wie z.B. der Fall Konstantinopels oder die ‚Entdeckung Amerikas‘¹³⁵) gemeint sind. Mit dem Ziel eines an konkreten Ereignissen orientierten Zugangs sollen die Vorstellungen des Allgemeinen, Konstanten und Kontinuierlichen durchkreuzt und zu einer möglichst genauen Beschreibung einer spezifischen historischen Konstellation vorgedrungen werden. Die Methode der Untersuchung setzt daher bei der „Analyse von Dokumenten, die einen begrenzten Lebenszusammenhang beschreiben“ an und entwickelt daraus ein „komplexes Geflecht von Daten“.¹³⁶ Foucaults Geschichtsschreibung orientiert sich weniger an einem klassischen Epochenbegriff und nimmt ihren Ausgang nicht bei den großen Linien und Kontinuitäten, sondern fokussiert auf die Diskontinuitäten und die spezifischen Zusammenhänge, die sich zwischen ihnen ergeben.¹³⁷ Das führt einerseits zur einer Vervielfachung von Diskontinuitäten, die sich überlagern. Andererseits veranlasst dies dazu, „innerhalb der Geschichte Typen unterschiedlicher Dauer [‚durées‘] zu entdecken.“¹³⁸ Es lassen sich kürzere sowie längerfristige Zyklen und relativ beständige Trägheiten voneinander unterscheiden. Geschichte erscheint so weniger als eine kontinuierliche Entwicklung, sondern als Überlagerung unterschiedlicher Prozesse von je verschiedener Dauer. In dieser Abwendung von Allgemeinheiten und Kontinuitäten ergibt sich auch die Möglichkeit eines anderen Programms der historischen Untersuchung, die im „Nachweis der Kontingenz menschlicher Lebensweisen und des jeweils als ‚wahr‘ geltenden

¹³⁴ Hier finden sich also zwei Aspekte zusammengebunden, die zum Teil als verschiedene Phasen im Werk Foucaults dargestellt werden (siehe dazu Kapitel 1 dieser Arbeit). Wie anhand der Einleitung zu *Der Gebrauch der Lüste* gezeigt werden wird, nimmt Foucault in seiner Skizze über die Untersuchung der Geschichte der Sexualität auf beide Aspekte Bezug, denn sie bilden je einen Strang der Untersuchung. Nachdem diese Einleitung zu den letzten Veröffentlichungen zu Lebzeiten Foucaults gehört, dürfte man das wohl als Letztstand annehmen (vgl. auch RAFFNSØE, Studienhandbuch, 57). VEYNE benutzt beide Begriffe synonym, vgl. Philosoph als Samurai, 19.

¹³⁵ Diese Beispiele gibt FOUCAULT, Zur Geschichte zurückkehren, 344. Ich setze ‚Entdeckung Amerikas‘ deswegen in Anführungszeichen, weil der Begriff die eurozentrische Sicht auf dieses Ereignis aufzeigt (als hätte es das Land und seine Bewohner:innen zuvor nicht gegeben). In dieser Bezeichnung ist daher die konzeptualisierende Wirkung von Geschichtsschreibung im Grunde doppelt angezeigt.

¹³⁶ RUOFF, Foucault-Lexikon, 201.

¹³⁷ Vgl. ebd.; Teichert hält Foucaults Festhalten an „seinem historiographischen Grundprinzip, der Diskontinuität“ für „einen der produktivsten Faktoren seiner Arbeiten“, TEICHERT, Wissenschaftskritik und Hermeneutik, 220. Er verweist im Übrigen darauf, dass die philosophischen Analysen über den Menschen seit Kant „maßgeblich bestimmt [sind] durch ein Nachdenken über die Geschichtlichkeit des menschlichen Lebens“ (209).

¹³⁸ FOUCAULT, Zur Geschichte zurückkehren, 344.

Wissens“¹³⁹ liegt. Diese „historische ‚Ethnologie unserer Kultur‘“¹⁴⁰ deckt auf, was uns als normal, unveränderlich oder zwangsläufig erscheint. Die historische Untersuchung versucht dabei, bis zu der Singularität eines Ereignisses bzw. Phänomens vorzudringen und entdeckt auf diesem Weg die Beliebigkeit und Willkürlichkeit seines Auftretens und seiner Form. So gelangt man zu einer skeptischen Haltung gegenüber den allgemeinen Ideen¹⁴¹ und entdeckt, dass alles eine Geschichte hat – auch die Wissenschaften selbst.¹⁴² In einem Interview aus dem Jahr 1982 führt Foucault dazu aus:

„Die politischen und sozialen Entwicklungen, die den westlichen europäischen Gesellschaften ihr Gesicht gegeben haben, sind nicht sonderlich sichtbar, sie sind in Vergessenheit geraten oder zur Gewohnheit geworden. Sie sind Teil einer Landschaft, die uns sehr vertraut ist; wir nehmen sie nicht mehr wahr. [...] Ich möchte zeigen, dass viele Dinge, die Teil unserer Landschaft sind – und für universell gehalten werden –, das Ergebnis ganz bestimmter geschichtlicher Veränderungen sind.“¹⁴³

Paul Veyne wählt dafür die Metapher eines Fischglases¹⁴⁴: Wir sind in einen Kontext eingebunden, der die Möglichkeiten unseres Denkens formt und begrenzt – etwa dadurch, was zu einer bestimmten Zeit sinnvoll gesagt, gedacht und getan werden kann. Jede Zeit hat ihre Wahrheit(en). Dennoch ist es möglich, die Grenzen des Fischglases zu ertasten und bisweilen auch, darüber hinauszugehen, in dem die vertraute Landschaft auf ihre Entstehung hin befragt wird. Foucaults Herangehensweise an die Geschichte ist mit zwei wichtigen Gedanken verbunden. Erstens betont er den engen Zusammenhang zwischen dem Menschen als denkendes und dem Menschen als handelndes Wesen, sodass in der historischen Untersuchung eine Unterscheidung zwischen Sozialgeschichte hier und Geistesgeschichte dort aus seiner Sicht keinen Sinn macht: „Das Handeln und die Reaktionen von Menschen sind mit ihrem Denken verknüpft, und natürlich ist das Den-

¹³⁹ KELLER, Foucault, 40.

¹⁴⁰ Ebd.; ähnlich formuliert Veyne: „Wir ermessen die menschlichen Dinge anhand allgemeiner Ideen, die wir für adäquat halten, während nichts Menschliches adäquat, rational oder universal ist – was unseren gesunden Menschenverstand überrascht und beunruhigt.“ VEYNE, *Philosoph als Samurai*, 19.

¹⁴¹ Dieser Skeptizismus gilt nur gegenüber den allgemeinen Ideen, nicht gegenüber den historischen Singularitäten selbst, „wie die Unschuld von Dreyfus oder das genaue Datum der Schlacht im Teutoburger Wald“, VEYNE, *Philosoph als Samurai*, 20. Es geht also dezidiert nicht um eine Infragestellung gesicherter Ereignisse, etwa im Stil antisemitischer Verschwörungserzählungen, die den Holocaust leugnen oder relativieren.

¹⁴² Vgl. Michel FOUCAULT, *Wahrheit, Macht, Selbst. Ein Gespräch zwischen Rux Martin und Michel Foucault*, in: DE IV, 959–966, hier: 962. Mit einem Seitenhieb auf die Psychiatrie sagt Foucault, man könne eine wahre Wissenschaft von einer Pseudowissenschaft dadurch unterscheiden, dass erstere ihre Geschichte zur Kenntnis nehme. Er argumentiert gegen die Immunisierung von Wissenschaften gegenüber ihren eigenen Entstehungsbedingungen.

¹⁴³ Ebd., 961.

¹⁴⁴ Er schreibt dazu: „So sind in jeder Epoche die Zeitgenossen in Diskurse wie in vermeintlich transparente Fischgläser eingeschlossen, sie wissen nicht, um welche Fischgläser es sich handelt, und sind sich nicht einmal darüber im Klaren, dass ein solches Glas existiert. Die falschen Allgemeinheiten und die Diskurse variieren im Laufe der Zeit, gelten jedoch in jeder Epoche als wahr.“ VEYNE, *Philosoph als Samurai*, 20; vgl. auch 8 und 35.

ken mit der Tradition verknüpft.“¹⁴⁵ Zweitens liegt in der Betonung der Geschichtlichkeit des menschlichen und gesellschaftlichen Lebens zugleich die Basis der Freiheit und hierin wiederum die Möglichkeit (politischen) Handelns, denn wäre all unsere Geschichte Ausdruck von Notwendigkeit, bliebe der Freiheit menschlichen Handelns kein Raum. Unter dieses Licht rückt Foucault seine Untersuchungen:

„Alle meine Untersuchungen richten sich gegen den Gedanken universeller Notwendigkeiten im menschlichen Dasein. Sie helfen entdecken, wie willkürlich Institutionen sind, welche Freiheit wir immer noch haben und wie viel Wandel immer noch möglich ist.“¹⁴⁶

Die Betonung der Freiheit des Menschen ist Foucault ein wichtiges Anliegen. Trotz aller Einschränkungen durch unser Leben im Fischglas pocht Foucault also bis zuletzt auf die Möglichkeit der Kritik, des Widerstands und der transformativ wirkenden Praxis.¹⁴⁷

Was in einer bestimmten Zeit als Wahrheit ausgesagt wird, ist daher letztlich das, was in dieser Zeit als wahr gilt. Der Gehalt der Wahrheit ist beschränkt auf die Möglichkeit des Wahrsagens oder Wahrsprechens, „d.h. auf eine Äußerung dessen, was man für wahr hält – und was ein Jahrhundert später belächelt wird.“¹⁴⁸ Dabei kommen die Prozesse der Subjektivierung ins Spiel, d.h. die Frage danach, wie und auf welche Weisen ein Individuum sich einer bestimmten Wahrheit verschreibt. Die Bindung an eine Wahrheit erfordert eine Form der Arbeit, die man als Individuum an sich vornehmen muss, um sich im Lichte dieser Wahrheit erkennen zu können. Diese Arbeit oder formativen Praktiken bezeichnet Foucault als Techniken des Selbst. Zusammen mit den machtförmig wirkenden Techniken ergibt sich das dreifache Spannungsfeld, innerhalb dessen eine Erfahrung zustande kommt. Foucault bezeichnet diese Aspekte als „drei große Problemtypen“: „das Problem der Wahrheit, das Problem der Macht und das Problem der individuellen Verhaltensführung. Diese drei Bereiche der Erfahrung lassen sich nur im Verhältnis zueinander und nicht ohne einander verstehen.“¹⁴⁹

In der Vorlesung *Die Regierung des Selbst und der anderen* stellt er unter diesem Blickwinkel sein gesamtes bisheriges Schaffen in einen großen Zusammenhang:

¹⁴⁵ FOUCAULT, Wahrheit, Macht, Selbst, DE IV, 964, vgl. auch 960.

¹⁴⁶ Ebd., 961.

¹⁴⁷ Vgl. dazu die Arbeit von Karsten SCHUBERT, Freiheit als Kritik. Sozialphilosophie nach Foucault, Bielefeld 2018. Schuberts Rezension der *Geständnisse des Fleisches* zielt unter dem Titel „Die christlichen Wurzeln der Kritik. Wie Foucaults Analysen der Kirchenväter neues Licht auf die Debatte um Macht und Freiheit werfen“ ebenso auf die Herausarbeitung der Möglichkeit der Kritik, vgl. DERS., Rezension „Michel Foucault. Die Geständnisse des Fleisches. Sexualität und Wahrheit 4“, in: Zeitschrift für philosophische Literatur 7 (2019) 60–71.

¹⁴⁸ VEYNE, Philosoph als Samurai, 20f.

¹⁴⁹ FOUCAULT, Rückkehr der Moral, DE IV, 860; vgl. auch DERS., Ethik der Sorge um sich, DE IV, 875.

„Die Ersetzung der Geschichte der Wissensformen durch die historische Analyse der Formen der Veridiktion, die Ersetzung der Geschichte der Herrschaft durch die historische Analyse der Verfahren der Gouvernamentalität, die Ersetzung der Theorie des Subjekts oder die Geschichte der Subjektivität durch die historische Analyse der Pragmatik des Selbst und der Formen, die diese angenommen hat, das sind die verschiedenen Zugangswege, auf denen ich versucht habe, die Möglichkeit einer Geschichte dessen näher zu bestimmen, was man ‚Erfahrung‘ nennen könnte. Erfahrung des Wahnsinns, Erfahrung der Krankheit, Erfahrung der Kriminalität und Erfahrung der Sexualität, das sind Brennpunkte von Erfahrungen, die, so scheint es mir, in unserer Kultur wichtig sind. Das ist also, wenn Sie so wollen, der Weg, den ich zu verfolgen versucht habe und den ich Ihnen ehrlicherweise zu rekonstruieren hatte, und sei es nur, um Rechenschaft abzulegen. Aber das haben Sie bereits gewußt.“¹⁵⁰

Der Begriff der Erfahrung kann bei Foucault mehrere Bedeutungen annehmen¹⁵¹, die hier angesprochene betrifft sein Konzept von Erfahrung als bestimmte Form, die sich aus der Korrelation zwischen Formen des Wissens, Normativitätstypen und Subjektivierungsweisen in einer spezifischen kulturellen Situation ergeben.¹⁵² Die Aufgabe der Analyse liegt darin, diese Konstellation freizulegen. Bei diesem Vorgehen sind daher die oben beschriebenen „großen Problemtypen“ nicht nur Bereiche, die eine bestimmte Form der Erfahrung konstituieren, sondern sie bilden zugleich die Zugänge der Analyse: Die Analyse der Formen des Wahrsprechens (Problem der Wahrheit), die Analyse der Verfahren der Gouvernamentalität (Problem der Macht) und Analyse der Techniken/Technologien der Selbstverhältnisse (Problem der individuellen Verhaltensführung). Was Foucault eingesteht, ist die Tatsache, dass er sich in den früheren Arbeiten stark auf die ersten beiden Zugangsweisen fokussierte, wohingegen er bei seinen Arbeiten zur Erfahrung der Sexualität zunehmend die Analyse der Selbstverhältnisse integrierte (im wechselseitigen Verhältnis zu den anderen beiden Zugängen). Einer solchen Form von „autocritique“¹⁵³ räumt Fou-

¹⁵⁰ FOUCAULT, Die Regierung des Selbst und der anderen, 18.

¹⁵¹ Thompson etwa unterscheidet vier Bedeutungen, wobei er drei als „thematische Konzepte“ und eines als „operatives Konzept“ bezeichnet, vgl. Kevin THOMPSON, Art. „Experience“, in LAWLOR, NALÉ: The Cambridge Foucault Lexicon, 147–152, hier: 148. Auch dazu findet sich kein Eintrag im Foucault-Lexikon oder im Foucault-Handbuch.

¹⁵² Vgl. ebd., 149: „This configuration, what Foucault elsewhere calls a historical a priori or game of truth, is a historical multiplicity that serves, in turn, as a grid of intelligibility, practice, and self-relation that sets down the rules for what can count as an experience of the specific sort under examination.“ Zum Thema des historischen *Apriori*/Wahrheitsspiels vgl. auch VEYNE, Philosoph als Samurai, 29–45.

¹⁵³ FOUCAULT, Hermeneutics of the Self, 203. Diese Selbstkritik bezieht sich sowohl auf die Bedeutung der Selbsttechniken wie auf die bisherige Vorrangstellung der Techniken der „domination“ bzw. „discipline“ im Kontext des Problems der Macht bzw. der Regierung. Hier schreibt Foucault, dass die Verhältnisse wohl komplexer sein dürften. Man müsse, so argumentiert er weiter, das Freudianische Schema loswerden („the schema of interiorization of the law by the self“) und meint etwas kryptisch: „Fortunately, from a theoretical point of view, and maybe unfortunately from a practical point of view, things are more complicated.“ Im Feld der Regierung muss man also von einem Zusammenspiel von Selbst- und Herrschaftstechniken ausgehen und während die bisherigen Arbeiten ihren Ausgang bei den Herrschaftstechniken genommen haben, soll künftig der Schwerpunkt auf den Selbsttechniken liegen, und zwar „especially in the field of sexuality“ (204).

cault viel Platz in den Vorträgen während seines Aufenthalts in den USA 1980 ein. Diese Positionierung gibt gleichzeitig einen guten Einblick in sein Verständnis von Techniken:

„It seems, according to some suggestions by Habermas, that one can distinguish three major types of techniques in human societies: the techniques which permit one to produce, to transform, to manipulate things; the techniques which permit one to use sign systems; and the techniques which permit one to determine the conduct of individuals, to impose certain wills on them, and to submit them to certain ends or objectives. That is to say, there are techniques of production, techniques of signification, and techniques of domination. [...] But, analyzing the experience of sexuality, I became more and more aware that there is in all societies [...] another type of techniques: techniques which permit individuals to effect, by their own means, a certain number of operations on their own bodies, on their own souls, on their own thoughts, on their own conduct, and this in a manner so as to transform themselves, modify themselves, and to attain a certain state of perfection, of happiness of purity, of supernatural power, and so on. Let's call this kind of technique a techniques or technology of the self.“¹⁵⁴

Die Technologien/Techniken des Selbst bzw. die Frage der Selbstverhältnisse bestimmen nun den Fortgang der Untersuchung im Projekt der Geschichte der Sexualität, weil Foucault die Frage des Selbst-Verständnisses für zentral hält, um die Erfahrung der Sexualität zu ergründen.¹⁵⁵

Im folgenden Kapitel wird gezeigt werden, dass die Erfahrung der Sexualität für Foucault eine spezifisch *moderne* Erfahrung darstellt, deren Eigenheiten mittels einer historischen Untersuchung entschlüsselt werden sollen. Einen ersten Niederschlag findet dieses Ansinnen in *Der Wille zum Wissen*. Dieser Text ist als Beitrag zu einer intensiv geführten Debatte in mehreren Disziplinen wie auch im politischen Kontext der 68er-Bewegung zu sehen. Foucault weist die aus seiner Sicht unterkomplexe Erklärung zurück, wonach die Sexualität bislang durch Repression und Unterdrückung in Schach gehalten wurde und nun eine große Befreiung erfahren würde.¹⁵⁶ Dieser sogenannten „Repressionshypothese“ setzt er mehrere Beobachtungen entgegen, unter anderem eine Vermehrung der Diskurse über die Sexualität und eine regelrechte „Anreizung“¹⁵⁷ zum Sprechen über die Sexualität und einer enormen Produktion von Wissen darüber – etwa in der Medizin, Pädagogik und Psychiatrie – weswegen also keineswegs ausschließlich von einem Mecha-

¹⁵⁴ Ebd., 203.

¹⁵⁵ Im Original „forms of self-understanding“ oder „forms of understanding which the subject creates about himself“, FOUCAULT, *Hermeneutics of the Self*, 203. Dieses Projekt wird sich zunehmend zu einer Genealogie des abendländischen Subjekts bzw. der Selbsttechniken auswachsen – eine Entwicklung, die anhand der Etappen der Kirchenväter-Lektüre angetippt wurde und die auch in diesen Vorträgen schon deutlich ist, da Foucault die Analyse der Selbstverhältnisse abwechselnd in den Horizont seiner Geschichte der Sexualität und der Genealogie des abendländischen Subjekts stellt.

¹⁵⁶ Vgl. FOUCAULT, *Wille zum Wissen*, 17–20.

¹⁵⁷ Vgl. ebd., 23–40.

nismus der Unterdrückung die Rede sein könne. Der sukzessiven Herausbildung der Diskurse über die Sexualität wollte Foucault in den ursprünglich geplanten Bänden nachgehen. Doch im Laufe der Untersuchung kommt er selbst immer mehr zu dem Schluss, dass die ursprünglich angedachte Vorgehensweise eine zentrale Fragestellung nicht beantworten würde können:

„Es stimmt, dass ich, als ich den ersten Band [...] schrieb, das ist jetzt sieben, acht Jahre her, auf jeden Fall die Absicht hatte, geschichtliche Untersuchungen über die Sexualität vom 16. Jahrhundert an zu schreiben und den Werdegang dieses Wissens bis zum 19. Jahrhundert zu analysieren. Und als ich dann diese Arbeit durchführte, stellte ich fest, dass das nicht ging; es blieb ein wichtiges Problem übrig: Warum haben wir aus der Sexualität eine moralische Erfahrung gemacht?“¹⁵⁸

Da die Frage nach der Erfahrung die Bereiche der Wahrheit, der Macht und der Subjektivierungsweisen umfasst, deutet diese Fragestellung auf jene Aufgabe hin, die Foucault nach einem Zusammentreffen mit Peter Brown während seines USA-Aufenthalts 1980 im Seminar mit Richard Sennett erwähnt, nämlich zu verstehen, wie die Sexualität zum Seismographen der modernen Subjektivität geworden ist.¹⁵⁹ Auf diese Weise findet sich das Anliegen, eine Geschichte der Sexualität zu schreiben, zunehmend in eine Geschichte der Moral eingebettet¹⁶⁰ und diese wiederum rückt die Frage nach der Subjektivierung ins Zentrum, weswegen sich Foucault veranlasst sieht, das „Problem des Subjekts“¹⁶¹ wieder in seine Arbeiten einzuführen.

6. Skizze zur historischen Untersuchung der Erfahrung der Sexualität

Eine der Herausforderungen, denen man bei der Lektüre von *Die Geständnisse des Fleisches*, begegnet, liegt darin, dass der Text keine Einleitung enthält. Insofern kommt man nicht umhin, auf

¹⁵⁸ FOUCAULT, Rückkehr der Moral, DE IV, 870.

¹⁵⁹ Vgl. FOUCAULT, Sexualität und Einsamkeit, DE IV, 212. Foucaults Vortrag wird von einer Einleitung durch Richard Sennett sowie dessen eigenem Vortrag gerahmt (in DE ist nur Foucaults Teil abgedruckt). Zu Beginn hält auch Sennett fest, dass er und Foucault in der Frage nach der Bedeutung der Sexualität eine wichtige Überschneidung ihrer Arbeiten entdeckt haben: „A few years ago, Michel Foucault and I discovered we were interested in the same problem, in very different periods of history. The problem is why sexuality has become so important to people as a definition of themselves. [...] It is the medium through which people seek to define their personalities, their tastes. Above all, sexuality is the means by which people seek to be conscious of themselves. It is that relationship between self-consciousness, or subjectivity, and sexuality that we want to explore.“ Etwas weiter unten erläutert Sennett die geteilte politische Position in dieser Frage: „I think the rhetorical and political view M. Foucault and I share is that sexuality has become too important, that it has become charged with tasks of self-definition and self-knowledge it can't and shouldn't perform.“ FOUCAULT, SENNETT, Sexuality and Solitude (online, o.S.).

¹⁶⁰ In FOUCAULT, Zur Genealogie der Ethik, DE IV, 475, heißt es sogar: „Der Gesamtaufbau des Buches über die Sexualität hat sein Zentrum in der Geschichte der Moral.“

¹⁶¹ FOUCAULT, Rückkehr der Moral, DE IV, 871. Foucaults Interviewpartner fragen daraufhin, ob man das Subjekt als „Bedingung der Möglichkeit einer Erfahrung“ werten müsse, worauf Foucault antwortet: „Absolut nicht. Es ist die Erfahrung, die die Rationalisierung eines selbst vorläufigen Prozesses ist, der auf ein Subjekt oder vielmehr auf Subjekte hinausläuft. Ich werde Subjektivierung den Prozess nennen, durch den man die Konstitution eines Subjekts, genauer, einer Subjektivität erwirkt, die offensichtlich nur eine der gegebenen Möglichkeiten zur Organisation eines Selbstbewusstseins ist.“ (Ebd.)

die Einleitung zurückzugreifen, die Foucault dem zweiten Band der Reihe voranstellt. Diese Einleitung bietet nicht nur einen Einblick in die Gründe für die Umstellung innerhalb des Projekts sowie die Fragestellungen und Thesen, die Foucault entwickelt und verfolgt, sondern liefert auch einen methodischen Rahmen, der nicht nur die Bearbeitung des griechisch-römischen Kontextes einfasst, sondern auch für die Lektüre der Kirchenväter-Texte zentral ist. Daher gilt es, *Die Geständnisse des Fleisches* ausgehend von den Pflöcken zu lesen, die Foucault in *Der Gebrauch der Lüste* eingeschlagen hat. Dieses Kapitel verfolgt daher mehrere Ziele: Erstens, soll Foucaults Begriff der Erfahrung der Sexualität verdeutlicht werden; zweitens soll gezeigt werden, welchen Zusammenhang er zwischen der modernen Erfahrung der Sexualität und den damit ‚korrespondierenden‘ Erfahrungen der Lüste bzw. des Fleisches annimmt; damit ist drittens das Ziel verbunden, das Gesamtanliegen der Untersuchung inhaltlich und im Lichte der methodischen Vorgehensweise zu erfassen.

6.1. Das (neu formulierte) Vorhaben für die Geschichte der Sexualität

Zur Erläuterung der häufig zitierten Eingangsworte („Diese Untersuchungen erscheinen später als vorgesehen und in einer ganz anderen Form.“¹⁶²) streicht Foucault zunächst hervor, worum es in der anvisierten Geschichte der Sexualität gehen soll – und worum nicht. Diese Abgrenzung, die schon in die Vorbemerkung zur neuen Auflage des ersten Bandes Eingang gefunden hat¹⁶³, unterscheidet die Geschichte der Sexualität von der Geschichte des sexuellen Verhaltens und sexueller Praktiken. Er rückt die „Erfahrung der Sexualität“ in den Vordergrund und schildert als Ziel seines Unternehmens

„zu sehen, wie sich in den modernen abendländischen Gesellschaften eine ‚Erfahrung‘ konstituiert hat, die die Individuen dazu brachte, sich als Subjekte einer ‚Sexualität‘ anzuerkennen, und die in sehr verschiedene Erkenntnisbereiche mündet und sich an ein System von Regeln und Zwängen anschließt. Das Projekt war also das einer Geschichte der Sexualität als Erfahrung – wenn man unter

¹⁶² FOUCAULT, *Gebrauch der Lüste*, 9.

¹⁶³ In diesem neuen Vorwort heißt es: „Die Leser, die erfahren möchten, wie die Menschen im Verlauf der Jahrhunderte geliebt haben, oder wie ihnen diese verboten wurde (eine absolut ernsthafte, wichtige und schwierige Frage), werden wahrscheinlich enttäuscht werden. Ich habe nicht die Geschichte des Sexualverhaltens in den abendländischen Gesellschaften schreiben, sondern eine nüchternere und begrenztere Frage behandeln wollen: Wie sind aus diesen Verhaltensweisen Gegenstände des Wissens geworden? [...]“ Michel FOUCAULT, *Sexualität und Wahrheit*, in: DE III, 181–182, hier: 181. Bemerkenswert ist, dass Foucault das Projekt hier noch gänzlich ins Licht der Herausbildung des Wissens über Sexualität stellt (und dieses am Ende des Vorworts mit den Institutionen der Macht in Verbindung bringt). Die Genealogie der Moral ist hier noch kein Thema.

Erfahrung die Korrelation versteht, die in einer Kultur zwischen Wissensbereichen, Normativitätstypen und Subjektivitätsformen besteht.“¹⁶⁴

Im letzten Teil des Zitats finden sich die Problemtypen (Wahrheit, Macht, Subjektivierung) ange- tippt, die im Kapitel zuvor ausgeführt wurden. Wie für Foucaults Zugang zu Geschichte allge- mein gilt auch hier, dass die Erfahrung von Sexualität keine übergeschichtliche Konstante ist, die lediglich in verschiedenen historischen Formen auftaucht (oder unterdrückt wird). Die moderne Erfahrung der Sexualität trägt selbst eine Geschichte in sich. Der Begriff selbst ist, wie Foucault betont, relativ jung und taucht ab dem 19. Jahrhundert auf, und zwar Hand in Hand mit dem Phä- nomen, dass sich rund um das Thema Sexualität „Erkenntnisbereiche“ herausbilden sowie ein „Ensemble von – teils traditionellen, teils neuen – Normen und Regeln, die sich auf religiöse, ju- diziäre, pädagogische, ärztliche Institutionen stützen.“¹⁶⁵ Die Untersuchung spannt sich innerhalb der drei Bereiche von Erfahrung und zielt auf eine Analyse der einzelnen Faktoren sowie ihres Zusammenhangs ab: „die Formierung der Wissen, die sich auf sie beziehen; die Machtsysteme, die ihre Ausübung regeln; und die Formen, in denen sich die Individuen als Subjekte dieser Se- xualität (an)erkennen können und müssen.“¹⁶⁶ Foucault sagt, dass der letzte Teil für ihn von grö- ßerer Schwierigkeit war, mangels geeigneter Instrumente, aber auch aufgrund des eigentümlichen Umstands, dass der „Begriff des Begehrens oder derjenige des begehrenden Subjekts“ als „all- gemein akzeptiertes TheorietHEMA“ erschien, als wäre es eine allgemeine Konstante.¹⁶⁷ Tatsäch- lich aber wurde das Thema des Begehrens „im 19. und 20. Jahrhundert von einer langen christli- chen Tradition übernommen“¹⁶⁸. Daher galt es, den Untersuchungsgegenstand neu zu fassen:

„Die Erfahrung der Sexualität mag sich zwar als eine besondere historische Figur von der christlichen Erfahrung des ‚Fleisches‘ unterscheiden: jedoch scheinen beide von dem Prinzip des ‚Menschen des Begehrens‘ beherrscht zu sein. Jedenfalls schien es schwierig, die Bildung und Entwicklung der Er- fahrung der Sexualität vom 18. Jahrhundert an zu analysieren, ohne eine historische und kritische Ar- beit über das Begehren und das begehrende Subjekt zu leisten. Also: ohne eine Genealogie in Angriff zu nehmen.“¹⁶⁹

¹⁶⁴ FOUCAULT, Gebrauch der Lüste, 10.

¹⁶⁵ Ebd., 9.

¹⁶⁶ Ebd., 10.

¹⁶⁷ Ebd., 11. Noch deutlicher formuliert Foucault dieses Unbehagen im Gespräch mit H. Dreyfus und P. Rabinow im April 1983: „Wenn wir diese [die antike] Erfahrung mit der unseren vergleichen, in der alle Welt – der Philosoph und der Psychoanalytiker – erklärt, dass das Wichtige das Begehren und dass die Lust nichts sei, dann kann man sich fragen, ob diese Trennung nicht ein geschichtliches Ereignis gewesen ist, das überhaupt nicht notwendig war und das weder an die menschliche Natur noch an irgendeine anthropologische Notwendigkeit gebunden war.“ FOUCAULT, Zur Genealogie der Ethik, 470, meine Ergänzung.

¹⁶⁸ FOUCAULT, Gebrauch der Lüste, 11.

¹⁶⁹ Ebd.

Diese Genealogie orientiert sich nun an jenen Praktiken, die dazu beitragen, dass „die Individuen [...] sich als Begehrenssubjekte entziffern“, dass sie „im Begehren die Wahrheit ihres Seins entdecken“, weswegen die moderne Erfahrung des Individuums als „Subjekt einer ‚Sexualität‘“ nur verstanden werden kann, wenn es gelingt, herauszuarbeiten, wie „der abendländische Mensch sich jahrhundertlang als Begehrenssubjekt zu erkennen hatte.“¹⁷⁰ Die Ausweitung der Untersuchung führt auch zu einer Verschiebung vom Diskurs zur Macht und weiter zum Subjekt, denn „es sollte untersucht werden, welches die Formen und die Modalitäten des Verhältnisses zu sich sind, durch die sich das Individuum als Subjekt konstituiert und erkennt.“¹⁷¹ In der letzten Fassung der Geschichte der Sexualität geht es insbesondere um die Verbindung von Wahrheitsspielen und Subjektkonstitution. Foucault rückt also den Zusammenhang zwischen den Problemtypen (bzw. Bereichen oder Achsen) der Wahrheit und der Subjektivierung in den Mittelpunkt seiner Analyse. Die Untersuchung kreist nun auch um jene Frage, die der erste Entwurf für die Geschichte der Sexualität nicht zu beantworten vermochte: „[W]arum ist das sexuelle Verhalten, warum sind die dazugehörigen Bestätigungen und Genüsse Gegenstand moralischer Sorge und Beunruhigung?“¹⁷² Es ist auffällig, so argumentiert Foucault, dass historisch betrachtet der Bereich sexuellen Verhaltens weitaus relevanter für die Herausbildung der Moral erschien als beispielsweise das „Ernährungsverhalten oder die Erfüllung staatsbürgerlicher Pflichten“¹⁷³. Die Kernfragen lauten also: Wie und auf welche Weise konstituiert sich das Individuum als Subjekt des Begehrens, warum kommt dabei der Sexualität ein so hohes moralisches Gewicht bzw. warum und wie wurde „die sexuelle Aktivität als moralischer Bereich konstituiert“¹⁷⁴?

Die Antwort auf diese Fragen scheint Foucault nun nicht auf der Ebene der Verbote und Sanktionen zu liegen, sondern auf der Ebene der Problematisierung, also den Auseinandersetzungen mit und der Thematisierung von moralischen Fragen zu einer bestimmten Zeit. Dabei kommt es zur Entdeckung, dass die Form der Problematisierung eng mit einer Reihe von Praktiken verknüpft ist, die über das Aufstellen von Verhaltensregeln hinaus auf die Transformation des Selbst abheben.¹⁷⁵ Foucault bezeichnet diese Praktiken als „Existenzkünste“ oder „Selbsttechniken“.¹⁷⁶ Durch die Anwendung dieser Techniken unternehmen Menschen den Versuch, „sich in ihrem be-

¹⁷⁰ Ebd., 11f.

¹⁷¹ Ebd., 12.

¹⁷² Ebd., 17.

¹⁷³ Ebd.

¹⁷⁴ Ebd.

¹⁷⁵ Vgl. ebd., 18.

¹⁷⁶ Ebd., abgeleitet vom griechischen Wort *techne*, was Foucault in der Regel mit Kunst oder Technik wiedergibt.

sonderen Sein zu modifizieren und aus ihrem Leben ein Werk zu machen [...], das gewisse ästhetische Werte trägt und gewissen Stilkriterien entspricht.“¹⁷⁷ Auch wenn das Feld der Selbsttechniken, die auf die Transformation des Selbst abzielen, vor allem in der Antike über den Bereich der sexuellen Aktivitäten hinausgeht, muss man dennoch festhalten, dass die Ausbildung und Anwendung der Techniken eng mit der Konstitution des sexuellen Verhaltens als moralischer Bereich verbunden ist.¹⁷⁸

Ähnlich wie im Rahmen der Arbeiten zu den Erfahrungen des Wahnsinns, der Krankheit und des Gefängnisses die Frage im Vordergrund steht, auf welche Weise sich ein Mensch als Irrer, als Kranker oder als Krimineller erkennt, gilt es auch im Fall der Sexualität zu fragen, auf welche Weise sich ein Mensch als Subjekt der Sexualität erkennt. Dies soll über die Analyse der Problematisierungen erfolgen, d.h. also jener Weisen „in denen das Sein sich gibt als eines, das gedacht werden kann und muß“, in Verbindung mit den jeweiligen Praktiken, „von denen aus sie sich bilden“.¹⁷⁹ Den Fokus auf die Problematisierung argumentiert Foucault vor dem Hintergrund seiner Auffassung einer Geschichte des Denkens, deren Aufgabe darin bestünde, „die Bedingungen zu bestimmen, in denen das Menschenwesen das, was es ist, was es tut, und die Welt, in der es lebt, ‚problematisiert‘“.¹⁸⁰ Foucault hat nun diese Frage (warum und wie kommt es zur Konstitution der sexuellen Aktivität als moralischer Bereich?) an die klassische wie römisch-hellenistische sowie christliche Antike herangetragen und dabei abseits des gängigen Urteils, wonach die freizügige Antike von einem rigiden Christentum abgelöst wurde, differenzierter nach Kontinuitäten und Veränderungen gesucht. Es gibt deutliche Veränderungen – diese ergeben sich aber gerade nicht auf der Ebene der Verbote (freizügig vs. rigide). Diese inhaltliche These illustriert Foucault anhand der Ausführungen zur Vorgehensweise seiner Analyse.

6.2. Die Vorgehensweise der archäologisch-genealogischen Untersuchung

Die Rede von *Problematisierungen* und *Praktiken* ordnet Foucault interessanterweise zwei Begriffen zu, die gemeinhin als Schablone für die Phasen in seinem Werk betrachtet werden:

¹⁷⁷ Ebd.

¹⁷⁸ Vgl. ebd., die Bedeutung der Existenzkünste war in der Antike hoch, verlor seit der Integration ins Christentum an Gewicht, aber dennoch könne ihr „Fortleben“ in einer langen Geschichte gezeigt werden (18f). Zum Hintergrund: Parallel zur Abfassung dieses Bandes hatte Foucault bereits das Forschungsfeld der Geschichte der Ästhetiken der Existenz eröffnet, vgl. die ausführliche Bearbeitung dieses Themas in seinen letzten beiden Vorlesungsdurchgängen *Die Regierung des Selbst und der anderen* sowie *Der Mut zur Wahrheit*. Die „Entdeckung“ der Selbsttechniken im Horizont der Sexualität führt ihn also zuletzt wieder über dieses Thema hinaus.

¹⁷⁹ Ebd., 19.

¹⁸⁰ Ebd., 18.

„Die archäologische Dimension der Analyse bezieht sich auf die Formen der Problematisierung selbst; ihre genealogische Dimension bezieht sich auf die Formierung der Problematisierungen ausgehend von den Praktiken und deren Veränderungen.“¹⁸¹

Der archäologische Zugang sichtet das historische Quellenmaterial der Problematisierungen, das heißt vereinfacht gesagt: Belege über die Diskussion und Behandlung bestimmter Themen als Themen der Moral in einem spezifisch zeitlich-kulturellen Kontext. Der genealogische Zugang prüft die Anwendung der Praktiken in der Entstehung und Entwicklung der Selbsttechniken. Die „Analyse des Begehrensmenschen“, die ja das leitende Element seiner Untersuchung ist, verortet Foucault im Kreuzpunkt dieser beiden Achsen.

In der Dimension der Archäologie geht es darum, herauszufinden, was problematisiert wurde, was also zum Thema und Gegenstand der Diskussion und Auseinandersetzung wurde und warum. Welche Themen und moralischen Fragen prägen die Antike im Unterschied zum Christentum und wie kommt es dazu? Foucault liefert dazu eine erste Skizze. Zunächst führt er eine Reihe gängiger Vorstellungen an, anhand derer man häufig die Unterscheidung zwischen „Heidentum“ und „Christentum“ in Sachen Moralvorstellungen vornimmt:

„Den Wert des sexuellen Aktes selber: das Christentum habe ihn mit dem Bösen, mit der Sünde, mit dem Fall, mit dem Tod verbunden, während die Antike ihn mit positiven Bedeutungen ausgestattet habe. Die Einschränkung des legitimen Partners: das Christentum habe ihn – im Gegensatz zu den griechischen oder römischen Gesellschaften – nur in der monogamen Ehe akzeptiert und ihm innerhalb dieser Ehelichkeit eine ausschließlich fortpflanzungsbezogene Rolle zugewiesen. Die Disqualifizierung der Beziehungen zwischen Individuen gleichen Geschlechts: das Christentum habe sie rigoros ausgeschlossen, während Griechenland sie gefeiert, Rom sie geduldet habe – zumindest zwischen Männern. Zu diesen drei Hauptunterschieden könnte man noch den hohen moralischen und spirituellen Wert hinzufügen, den das Christentum – im Unterschied zur heidnischen Moral – der strengen Enthaltensamkeit, der dauernden Keuschheit und der Jungfräulichkeit zugesprochen habe.“¹⁸²

Dass diese Annahme zu kurz greift, macht Foucault schon hier mit Verweis auf Clemens von Alexandrien deutlich, in dessen *Paidagogos* sich alle vier Themen wiederaufgegriffen finden. Die

¹⁸¹ Wie oben erwähnt, lässt sich diese Auffassung als Letztstand begreifen, anhand derer Foucault seine bisherigen Arbeiten einordnet: „Problematisierung des Wahnsinns und der Krankheit ausgehend von sozialen und ärztlichen Praktiken, die ein bestimmtes ‚Normalisierungsprofil‘ definieren; Problematisierung des Lebens, der Sprache und der Arbeit in Diskurspraktiken, die bestimmten ‚epistemischen‘ Regeln gehorchen; Problematisierung des Verbrechens und des kriminellen Verhaltens ausgehend von gewissen Strafpraktiken, die einem ‚disziplinären‘ Modell folgen. Und jetzt möchte ich zeigen, wie in der Antike die sexuellen Tätigkeiten und Genüsse im Rahmen von Selbstpraktiken problematisiert worden sind, die den Kriterien einer ‚Ästhetik der Existenz‘ folgen.“ (Ebd., 19f) Einmal mehr findet sich das mit zwei unterschiedlichen Werkphasen operierende Schema angefragt.

¹⁸² Ebd., 22.

detaillierte Bearbeitung dieses Zeugnisses für eine unmittelbare Kontinuität zwischen Antike und frühem Christentum wird uns im ersten Kapitel der *Geständnisse des Fleisches* wieder begegnen.

An dieser Stelle aber spannt Foucault den Bogen in die Moderne und macht für alle vier Themen deutlich, dass es eine beträchtliche Kontinuität gibt, und zwar nicht nur zwischen modernen Sexualitätsdiskursen und ihrer christlichen Fundierung, sondern dass einzelne Stränge bis in die römische und griechische Antike zurückreichen. Das erste Thema betrifft die „Angst“ vor sexueller Verausgabung, die in den Diskursen der Medizin und Pädagogik ab dem 18. Jahrhundert begegnet und im 19. Jahrhundert intensiviert wird¹⁸³; als zweites Thema das „Verhaltensschema“, das die sexuelle Exklusivität und Treue der Ehegatten vorgibt¹⁸⁴; das dritte Thema handelt vom „Bild“ oder „Typenportrait des Homosexuellen oder Invertierten“¹⁸⁵; das vierte Thema behandelt das „Modell der Enthaltsamkeit“, das nicht nur ein Ideal der (sexuellen) Mäßigung entwirft, sondern damit auch einen Zugang zur Wahrheit oder Weisheit verbindet¹⁸⁶. Der Clou an dieser Herausarbeitung besteht darin, dass Foucault für jedes Thema die angenommene christliche Provenienz der Moralvorstellungen mit Belegen aus der Antike konterkariert. Folglich stellt sich umgekehrt die Frage, wo bei all dieser Kontinuität die Brüche und Umformungen zu finden sind. Nun argumentiert auch Foucault, dass man diese Hinweise nicht „überinterpretieren“ dürfe, als ob es eine durchgängige Moral zwischen Altertum und Christentum gäbe: „Einige Themen, Prinzipien oder Grundbegriffe mögen sich in der einen wie in der andern finden; sie haben darin aber nicht denselben Platz und nicht denselben Wert.“¹⁸⁷ Das gilt nicht zuletzt schon aufgrund des Wirkungskreises: Die „christliche Pastoral“ entwickelte insgesamt eine Moral, „deren Vorschriften zwingend und deren Reichweite universal waren“; in der Antike waren sie jedoch „eher eine Zugabe und sozusagen ein ‚Luxus‘ zur landläufigen Moral; im übrigen traten sie nur punktuell im Rahmen sehr verschiedener philosophischer oder religiöser Bewegungen auf“, deren Ausgestaltung sich jeweils unterschied.¹⁸⁸ Dennoch hält Foucault an der Bedeutung der vier herausgearbeiteten Themen fest und verbindet die Kontinuität dieser Themen mit der Annahme, „daß sich sehr früh in der Moralreflexion der Antike [...] ein Themenviereck der sexuellen Strenge formiert hat,

¹⁸³ Ebd., 23–25; vgl. auch FOUCAULT, Die Anormalen für Belege dieser Diskurse im ausgehenden Mittelalter und in der Neuzeit sowie später in den entstehenden pädagogischen und medizinischen Institutionen, die vor allem darauf abzielen, Jugendliche von der Masturbation abzuhalten.

¹⁸⁴ FOUCAULT, Gebrauch der Lüste, 25–27; vgl. auch Foucaults Beitrag im Seminar mit Richard Sennett, DERS., Sexualität und Einsamkeit, DE IV.

¹⁸⁵ FOUCAULT, Gebrauch der Lüste, 27–29 und wiederum DERS., Die Anormalen.

¹⁸⁶ FOUCAULT, Gebrauch der Lüste, 30–31.

¹⁸⁷ Ebd., 31.

¹⁸⁸ Ebd.

das das Leben des Körpers, die Institution der Ehe, die Beziehungen zwischen Männern und die Existenz von Weisheit umfaßt.“¹⁸⁹ Und trotz aller Wandlungen und Umarbeitungen ist eine „gewisse Beständigkeit“ sichtbar, „als hätte es seit dem Altertum vier Problematisierungspunkte gegeben, von denen aus sich [...] die Sorge um die sexuelle Zucht formiert hat.“¹⁹⁰ Nun ist gerade für die antike Epoche die bemerkenswerte Tatsache festzustellen, dass ausgerechnet die „Thematisierungen der Strenge“ (d.h. die Problematisierungen, die etwa in den philosophischen Texten zu finden sind) und jene Bereiche, die in sozialer, politischer oder religiöser Hinsicht am stärksten reguliert waren, auseinander fallen. Es verhält sich genau umgekehrt zur Vermutung, „daß dort, wo die Verbote am grundlegendsten, wo die Gebote am zwingendsten sind, daß dort die Moralen die eindringlichsten Forderungen nach Strenge entwickeln.“¹⁹¹ Daher schließt Foucault diese einleitenden Bemerkungen zur Frage der Problematisierungen im Altertum mit der Beobachtung ab, dass die präskriptiven Texten insgesamt um diejenigen Felder kreisen, in denen der freie Mann der Antike grundsätzlich von seinem Recht, seiner Macht, Autorität und Freiheit Gebrauch machen kann. Je weniger Zwang und Regulation es durch die allgemeinen Gesetze und Sitten gibt, desto mehr Reflexion findet sich in den Texten, die anhand der „großen Figuren der sexuellen Strenge“¹⁹² um ein ganzes Bündel komplexer Beziehungen kreisen: Beziehungen zum Körper inklusive Gesundheit, Leben und Tod; Beziehungen zum anderen Geschlecht im Kontext Familie und Band der Ehe; Beziehungen zum eigenen Geschlecht inklusive des Verhältnisses von sexueller/sozialer Rolle; Verhältnis zur Wahrheit inklusive des Zugangs zur Weisheit. Anhand dieser großen Figuren und ihrem Bündel an Beziehungen wurden dann also inhaltlich die Pflöcke der neuangesetzten Geschichte der Sexualität eingeschlagen:

„Anstatt nach den Grundverboten zu suchen, die sich in den Strengeforderungen verbergen oder zeigen, galt es zu fragen, von welchen Erfahrungsbereichen aus und in welchen Formen das sexuelle Verhalten problematisiert worden ist, um Gegenstand von Sorge, Element für die Reflexion, Materie für Stilisierung zu werden.“¹⁹³

¹⁸⁹ Ebd., 32.

¹⁹⁰ Ebd.

¹⁹¹ Ebd., denn dann müssten die Texte hauptsächlich um das sexuelle Verhalten von Frauen kreisen. Die antiken Reflexionen auf das sexuelle Verhalten entwickeln dagegen eine „Männermoral“, was Foucault versteht als „eine Moral, die von Männern gedacht, geschrieben, gelehrt wird und an Männer – natürlich freie – gerichtet ist. Folglich eine männliche Moral, in der die Frauen nur als Objekte oder bestenfalls als Partner vorkommen, die es zu formen, zu erziehen und zu überwachen gilt, wenn man sie in seiner Macht hat, und deren man sich zu enthalten hat, wenn sie in der Macht eines andern (Vater, Gatte, Vormund) sind. Das ist zweifellos einer der merkwürdigsten Punkte dieser Moralreflexion: sie versucht nicht, ein Verhaltensfeld und einen Regelbereich – mit den nötigen Differenzierungen – für die beiden Geschlechter zu definieren; sie ist eine Ausarbeitung des männlichen Verhaltens vom Standpunkt der Männer aus und mit dem Ziel, ihrer Lebensführung Form zu geben.“ (33)

¹⁹² Ebd., 34.

¹⁹³ Ebd.

Dazu formuliert Foucault einige Fragen, darunter: Wie kommt es, dass ausgerechnet diese vier Bereiche „Orte einer intensiven Problematisierung der sexuellen Praktik gewesen sind“?¹⁹⁴ Und, so ließe sich anschließen, was davon wird auf welche Weise in den Horizont des sich ausbildenden Christentums übersetzt? Das ist die eine Seite.

Die zweite Seite der genealogischen Dimension der Untersuchung legt den Schwerpunkt auf das Thema der Selbstpraktiken. Im Rahmen der Untersuchung der Geschichte des Subjekts des Begehrens geht es also darum, jene Praktiken der Subjektivierung herauszuarbeiten, die im Laufe der Geschichte dazu führen, dass sich das Individuum zunehmend als Subjekt des Begehrens erkennt und anerkennt. Diese Entwicklung vollzieht sich im Feld der Moral, indem die Frage des sexuellen Verhaltens eine privilegierte Stellung einnimmt. Daher kann die Geschichte der Sexualität zugleich als eine Geschichte der Moral des Abendlandes beschrieben werden. Dass eine solche genealogische Untersuchung bei den gängigen Moralcodes, also dem Vorschriftensystem, ansetzen kann, ist ebenso naheliegend, wie sie die Ebene des Moralverhaltens, das sich von Befolgung und Gehorsam bis zu Zurückweisung oder Widerstand erstrecken kann, in den Blick nimmt.¹⁹⁵ Doch Foucault geht es darum, noch eine dritte Facette ins Spiel zu bringen – wodurch sich auch die bereits vielfach angeklungene Rede von der Konstitution des Subjekts erhellt: die Untersuchung derjenigen Weisen, durch die man sich selbst als Moralsubjekt gegenüber dem Moralcode konstituiert. Diese Deutung zielt darauf ab, die Beziehung zwischen dem Individuum, seinem moralischen Verhalten und dem Moralcode noch genauer zu befragen.¹⁹⁶ Es greift also zu kurz, in der Frage der Moral lediglich zwischen Verhaltensweise und Code zu unterscheiden. Für die Konstitution von sich als Moralsubjekt, das sich zu bestimmten Regeln und Idealen in Beziehung setzt, bedarf es einer Reihe von Subjektivierungsweisen bzw. Selbstpraktiken.¹⁹⁷ Was heißt es daher, die Geschichte einer Moral zu schreiben? Es bedeutet für Foucault, die Geschichte der „Moralitäten“ zu untersuchen, das ist die Untersuchung der Übereinstimmung bzw. Abweichungen der Handlungen der Menschen mit bzw. von den vorgegebenen Regeln und Werten; weiters die Geschichte der „Moralcodes“, das ist die Untersuchung der „Regel- und Wertesysteme“ in einer bestimmten Gesellschaft oder Gruppe; und letztlich die Geschichte der „Art und Weise, in

¹⁹⁴ Ebd.

¹⁹⁵ Vgl. ebd., 36f.

¹⁹⁶ Vgl. ebd., 37. Hier kommt der Begriff der Selbstführung (später auch: Regierung) ins Spiel, den Foucault anhand der ehelichen Treue illustriert. Es geht in diesem erhellenden Beispiel darum zu zeigen, dass es insgesamt viele verschiedene Weisen geben kann, in denen man treu ist, vom Kriterium, in denen sich Treue zeigt (ich bin treu, wenn...), über den Grund für die Praxis der Treue (ich bin treu, weil...), die Gestaltung derselben (ich bin treu, indem...) bis zum Ziel (Teleologie) der Praxis (ich bin treu, um zu...), vgl. 37–39.

¹⁹⁷ Vgl. ebd., 40.

der die Individuen aufgerufen sind, sich als Subjekte von Moralverhalten zu konstituieren“, das ist die Untersuchung der „Modelle für die Errichtung und die Entwicklung der Verhältnisse zu sich, für die Reflexion über sich, die Erkenntnis, die Prüfung, die Entzifferung seiner durch sich, die Transformationen, die man an sich selber vorzunehmen sucht.“¹⁹⁸ Letzteren Aspekt bezeichnet Foucault mit den Begriffen „Ethik“ und „Asketik“ als „Formen der moralischen Subjektivierung und der dazu bestimmten Selbstpraktiken“.¹⁹⁹ Die dazugehörige These lautet: Vorausgesetzt, die Annahme trifft zu, wonach eine bestimmte Moral jeweils aus Verhaltenscodes und Subjektivierungsformen besteht, dann könnte man weiters folgern, dass manche Moralen den Akzent stärker auf das Element des Codes, andere auf das Element der Subjektivierungsweisen legen.²⁰⁰ Allein durch die Brille dieses Schemas lässt sich von der christlichen Moral nicht mehr im Sinne eines monolithischen Blocks sprechen, womit Foucault auf die Existenz verschiedener christlicher Moralen abhebt, und zwar solcher, die den Akzent stärker auf die Einhaltung konkreter Verhaltensweisen, deren Kodifizierung und die Durchsetzung durch Autoritätsinstanzen legen, und solcher, die das Gewicht auf das Selbstverhältnis des Individuums legen, das durch bestimmte Praktiken und Übungen hergestellt und aufrechterhalten wird. Beide sind im Christentum wichtig gewesen und „beide haben gelegentlich nebeneinander existiert, gelegentlich hat es Rivalitäten und Konflikte gegeben, manchmal auch Mischungen.“²⁰¹

In den antiken Quellen scheint der Akzent auf den Selbstpraktiken zu liegen, die dabei helfen sollen, „sich nicht von den Begierden und Lüsten fortreißen“²⁰² zu lassen. Daher erfolgt die Untersuchung der Texte anhand der Frage des Verhältnisses von „Code-Elementen“ und „Askese-Momenten“ der Moral. Daraus ergibt sich für die eingangs gestellte Frage nach dem Unterschied zwischen christlicher und antiker Moral folgende Neuformulierung:

„statt sich zu fragen, welche Code-Elemente das Christentum dem alten Denken entlehnen konnte und welche es von sich aus hinzugefügt hat, um innerhalb einer als konstant vorausgesetzten Sexualität das Erlaubte und das Verbotene festzulegen, sollte man sich fragen, wie unterhalb der Kontinuität die Übertragung oder die Modifizierung der Codes, die Formen des Verhältnisses zu sich (und die damit verbundenen Selbstpraktiken) definiert, modifiziert, umgearbeitet und diversifiziert worden sind.“²⁰³

¹⁹⁸ Ebd., 40f.

¹⁹⁹ Ebd., 41. Foucault gebraucht die Begriffe synonym.

²⁰⁰ Vgl. ebd., 41f.

²⁰¹ Ebd., 42.

²⁰² Ebd., 43.

²⁰³ Ebd., 44.

Argumentativ stützt sich Foucault auf die oben dargelegte Beobachtung, wonach für eine relativ lange Zeit der Kern der moralischen Verbote weitestgehend konstant war. Anders verhält es sich im Bereich der Konstitution des Individuums als moralisches Subjekt, in dem es „ein reiches Feld von Geschichtlichkeit gibt“²⁰⁴. Ziel ist es daher, nachzuverfolgen, „wie sich diese Subjektivierung vom klassischen griechischen Denken bis zur Konstituierung der christlichen Doktrin und Pastoral des Fleisches definiert und transformiert hat.“²⁰⁵ Auf diese Weise ‚korrespondiert‘ die moderne Erfahrung der Sexualität mit der Erfahrung der *aphrodisia* der Antike, welche die Praktiken der *epimeleia heautou* einschließt, sowie mit der christlichen Erfahrung des Fleisches und den sich herausbildenden Praktiken des Geständnisses und der (Selbst)Prüfung – so die These.

Zuletzt ein Wort zu den Quellen und zum Untersuchungszeitraum: In *Der Gebrauch der Lüste* untersucht Foucault Texte der klassisch-griechischen Antike ab dem 4. Jahrhundert v. Chr., in *Die Sorge um sich* widmet er sich dem römisch-hellenistischen Denken bis ins 2. Jahrhundert n. Chr. und – so kündigt Foucault hier an – *Die Geständnisse des Fleisches* sollen die Herausbildung der christlichen Doktrin und Pastoral bis ins 5. Jahrhundert verfolgen.²⁰⁶ Als Quellen seiner Untersuchungen nennt er präskriptive Dokumente, etwa Reden, Dialoge, Abhandlungen, Sammlungen von Vorschriften oder Briefe, die jeweils Verhaltensregeln beinhalten:

„Der Bereich, den ich analysiere, wird von Texten konstituiert, die Regeln, Hinweise, Ratschläge für richtiges Verhalten geben wollen: ‚praktische‘ Texte, die selbst Objekt von ‚Praktik‘ sind, sofern sie geschrieben wurden, um gelesen, gelernt, durchdacht, verwendet, erprobt zu werden, und sofern sie letzten Endes das Rüstzeug des täglichen Verhaltens bilden sollten. Diese Texte werden als Operatoren gedacht, die es den Individuen erlauben sollten, sich über ihr eigenes Verhalten zu befragen, darüber zu wachen, es zu formen und sich selber als ethisches Subjekt zu gestalten; ihnen kommt also eine ‚etho-poetische‘ Funktion zu – um ein Wort zu übertragen, das sich bei Plutarch findet.“²⁰⁷

Man sieht hier den engen Zusammenhang von Texten und Praktik, von einer Geschichte des Denkens mit der sogenannten Sozialgeschichte. Das Denken formt die Praktiken, die Praktiken wiederum das Denken. So ergibt sich, dass Foucault in den Bibliotheken vor allem über Büchern aus dem heutigen Bereich der Moralthologie brütete. Die Texte der Kirchenväter dienen ihm als Zeugnisse für bestimmte vorhandene Praktiken und Vorstellungen oder als Zeugnisse für Impulse und Transformationen, die von ihnen ausgegangen oder durch sie belegbar sind. Die verdichtete

²⁰⁴ Ebd.

²⁰⁵ Ebd.

²⁰⁶ Vgl. ebd., 20.

²⁰⁷ Ebd., 20f.

Darstellung einer langen und intensiven Befassung mit diesen Texten findet sich in *Die Geständnisse des Fleisches*. Der Rahmen dieser Untersuchung wurde durch die Einbettung in Foucaults Auffassung einer Geschichte des Denkens sowie durch die Erläuterung der methodischen Herangehensweise und inhaltlichen Thesen, die Foucault an die Texte heranträgt, aber auch durch ihre Lektüre entwickelt, abgesteckt.

7. Foucaults Kirchenväter-Lektüre in *Die Geständnisse des Fleisches*

Die Periode der Kirchenväter-Lektüre ist, wie anhand der Etappen herausgestellt wurde, von einer intensiven Textarbeit geprägt. Diesen Leseindruck stützt auch der Herausgeber des *Geständnisse*-Bandes, Frédéric Gros, mit Verweis auf die Sammlung der Handschriften Foucaults in der Bibliothèque Nationale de France:

„Man stellt jedes Mal, und zwar für die Kirchenväter insgesamt, die Einbeziehung einer umfangreichen Sekundärliteratur, doch auch den systematischen Rekurs auf die Primärtexte fest (meist entweder in der Sammlung der ‚Sources chrétiennes‘ der Éditions du Cerf oder direkt in der griechischen oder lateinischen *Patrologie* von J.P. Migne.)“²⁰⁸

Sich das vor Augen zu halten ist auch insofern wichtig, weil Foucault deutlich weniger Literatur zitiert als er gelesen hat. Dies betrifft vor allem die Sekundärliteratur bzw. die „modernen Autoren“²⁰⁹. In der Handschriftensammlung des Foucault-Archivs finden sich allerdings „[z]u jedem Kirchenvater und jeder formgerechten Praktik (Taufe, Buße etc.) [...] sehr umfangreiche bibliographische Aufstellungen.“²¹⁰ Der Text ist – im besten Sinne – durchzogen von vielen und umfangreichen Zitaten. In diesem Kapitel soll nun der Versuch unternommen werden, Foucaults Arbeit an und mit den Texten der Kirchenväter kennenzulernen. In Foucaults Diktion hieße das: Wie geht er mit den Problematisierungen um, die sich in den verschiedenen Texten finden lassen? Wo sieht er Kontinuitäten, wo Brüche, und wie erklärt bzw. gewichtet er diese? Das betrifft die methodische Seite der Fragestellung. Auf inhaltlicher Ebene wird versucht, dem genealogischen Ansatz Foucaults folgend zu sehen, welche Transformationen er herausstellt, die seiner Einschätzung nach zur Herausbildung der christlichen Erfahrung des Fleisches und, auf dessen Boden, zur Bildung des Subjekts des Begehrens führen. Die Erfahrung des Fleisches ist in die Problemtypen der Beziehung zu sich, der Beziehung zur Wahrheit und der Beziehung zur Macht eingebettet.

²⁰⁸ GROS, Vorwort, 17 (Anm. 38).

²⁰⁹ Ebd., 18.

²¹⁰ Ebd., 18 (Anm. 42).

7.1. Gliederung und Aufbau des Textes

Der Text gliedert sich in drei Teile mit den Überschriften *Die Entstehung einer neuen Erfahrung*, *Jungfrau sein* und *Verheiratet sein*. Die drei Teile enthalten drei bzw. vier (im ersten Teil) Kapitel. Ein Großteil der Überschriften wurde im Zuge der redaktionellen Nachbearbeitung hinzugefügt.²¹¹ Der Band verfügt weder über eine formale Einleitung noch einen zusammenfassenden Schluss.²¹² Den drei Kapiteln sind vier Anhänge unterschiedlicher Charakteristik und Länge beigelegt.²¹³ Anhang 1 gibt prägnant wieder, was Foucault mit dem *Geständnisse*-Band im Anschluss an die beiden vorherigen Bände zu zeigen beabsichtigt, nämlich zunächst:

„Im Christentum gibt es einen relativ konstanten Kern von Vorschriften. Dieser Kern ist alt. Und er hat sich vor dem Christentum ausgebildet. Er ist bei den paganen Autoren der hellenistischen und römischen Zeit klar belegt.“²¹⁴

Dies entspricht der oben ausgeführten Argumentationslinie. Die entscheidenden Veränderungen ergeben sich im weiteren Verlauf der Geschichte des frühen Christentums weniger auf der inhaltlichen Ebene dieses alten Kerns, sondern in einer neu gefassten „Definition der Zusammenhänge zwischen Subjektivität und Wahrheit“, die im Sinne einer Wechselwirkung die antike Ordnung (bei Foucault als „Ökonomie“ bezeichnet) der Lüste/*aphrodisia* beträchtlich verändert.²¹⁵ Die Ebene der Veränderung ist daher die „Art der Beziehung“²¹⁶ zwischen dem Subjekt und den Lüsten, was insgesamt eine neue Form der Erfahrung konstituieren wird. Erfahrung entsteht für Foucault innerhalb eines Prozesses aus dem komplexen Zusammenspiel von Wissensbereichen, Normativitätstypen und Subjektivitätsformen.

Die ausführliche Darstellung dieser Argumentationskette findet sich im Haupttext selbst am Ende des ersten Kapitels. Daher könnte man den Text zur besseren Übersicht etwas anders strukturieren, sodass Kapitel I.1 im Sinne des Auftakts und Präsentation der Kernthesen als Einleitung mit Vorbau zu lesen wäre. Kapitel I. 2.–4 könnte man folglich als eigentlichen ersten Teil betrachten, in dem erste Modifikationen im Verhältnis zwischen Subjekt und Wahrheit aufgezeigt wer-

²¹¹ Vgl. GROS, Vorwort, 17.

²¹² Auch wenn mit dem kurzen Anhang 1 eine Notiz beigelegt ist, die als Entwurf für eine Einleitung gedeutet werden könnte. Gros hält diese Passagen mit dem Titel *Es gilt zu zeigen* (vgl. FOUCAULT, *Geständnisse*, 485) eher für eine „Klarstellung für den persönlichen Gebrauch“ (GROS, Vorwort, 19), da Foucault wohl nicht vorhatte, dem Band eine eigene Einleitung voranzustellen. Dieser Band beginnt, ebenso wie *Die Sorge um sich*, relativ unvermittelt. Die Einleitung aus *Der Gebrauch der Lüste* rahmt alle drei Bände, die insofern als ein Ganzes zu betrachten sind, vgl. GROS, Vorwort, 19 (Anm. 44) mit Verweis auf den „Waschzettel“ von 1984.

²¹³ Vgl. den Überblick bei GROS, Vorwort, 18–20.

²¹⁴ FOUCAULT, *Geständnisse*, 485.

²¹⁵ Ebd.

²¹⁶ Ebd.

den. Kapitel II präsentiert die Veränderungen, die sich durch einen zunehmenden Vorrang der Jungfräulichkeit/Keuschheit innerhalb des christlichen Wertesystems ergeben. Kapitel III beleuchtet schließlich die Veränderungen, die sich im Kontext der Reflexionen über die Ehe im Vergleich zur paganen Moral ergeben und die in der Verlagerung des Kriteriums der moralischen Bewertung auf das Begehren liegen. Daraus ergibt sich die in Tabelle 2 dargestellte Struktur inklusive der Zuordnung der als Hauptquellen fungierenden Kirchenväter.

Tabelle 2: Gliederung der *Geständnisse* inklusive Zuordnung der Hauptquellen

Kapitel im Original	Gliederungsvorschlag	Hauptquellen
Kapitel I. 1	„Einleitung mit Vorbau“: Thesen des Buches	Clemens von Alexandrien
Kapitel I. 2.–4	<u>Erster Teil</u> Beziehung zwischen Subjekt und Wahrheit: die „neuen“ Selbsttechniken a) Tauf- und Bußpraxis b) monastischen Askese	Tertullian Johannes Cassian
Kapitel II. 1.–3	<u>Zweiter Teil</u> a) Veränderung im Wertesystem durch die zunehmende Vorrangstellung von Jungfräulichkeit/Keuschheit b) Verbindung mit Selbsttechniken im Kontext der monastischen Askese: Jungfräulichkeit als geregelte Kunst	Tertullian Cyprian von Karthago Methodius von Olympos Gregor von Nyssa Johannes Chrysostomus Ambrosius von Mailand Augustinus von Hippo Basilus von Ankyra Johannes Cassian
Kapitel III 1.–3	<u>Dritter Teil</u> a) Transfer der asketischen Lebensform und Entwicklung einer eigenständigen Ehepastoral b) gemeinsame Grundlegung von Ehe/Jungfräulichkeit in der Begierde und beginnende „Verrechtlichung“ der ehelichen Beziehungen	Johannes Chrysostomus Augustinus

Diesem Schema folgt auch die Gliederung der folgenden Unterkapitel dieser Arbeit, in denen Foucaults Umgang mit den jeweiligen Kirchenväter-Texten im Zentrum stehen wird. In allen Kapiteln der *Geständnisse* findet sich eine umfassende Zitation von Quellentexten der lateinischen und griechischen Kirchenväter. Häufig begegnet man einer intensiveren Lektüre von Texten eines Autors, um den herum weitere Belege gruppiert werden, und zwar entweder als Belege für Ähnlichkeiten und Kontinuitäten oder für Veränderungen und Umstellungen. Die einzelnen Texte werden von Foucault häufig als „Zeugen“ oder „Zeugnisse“ bezeichnet, die Gründe für ihre Auswahl werden in der Regel ausführlich dargelegt und ihr zeitlicher bzw. entstehungsgeschichtlicher Kontext, sowie teilweise auch ihre theologische Verortung (etwa wenn Foucault auf die theologische Auseinandersetzung mit gnostischen Strömungen eingeht), transparent gemacht.

7.2. „Einleitung mit Vorbau“: Thesen des Buches (Kapitel I.1)

Das erste Kapitel schließt nahtlos an die beiden vorangegangenen Bände zur *aphrodisia* an und widmet sich ohne Umschweife der Geltung des „alten Kerns“ von Vorschriften in den ersten christlichen Jahrhunderten. Als erste Hinweise fungieren Belegstellen der apologetischen Literatur, in der gegenüber den römischen Obrigkeiten die moralische Integrität der Christen mit dem Argument verteidigt wird, dass sie „hinsichtlich Ehe, Zeugung und der *aphrodisia* die gleichen Prinzipien anwenden wie die Philosophen.“²¹⁷ Diese Texte legen die Vermutung nahe, dass das Regime der *aphrodisia* zunächst „ohne wesentliche Änderungen“²¹⁸ übernommen wurde.

Differenzierter fällt der Befund für Clemens von Alexandrien und dessen im *Paidagogos* entworfenen Lebensregeln aus. Seine Texte stellen „Ende des 2. Jahrhunderts [...] in Bezug auf das, was das christliche Denken vom Regime der *aphrodisia* aufzunehmen vermochte, ein Zeugnis von einer ganz anderen Größenordnung dar.“²¹⁹ Worin besteht dieses Zeugnis? Zum einen hält Foucault grundlegend an der in *Der Gebrauch der Lüste* formulierten Einschätzung fest, dass Clemens eine große Nähe zur paganen Moralphilosophie aufweist, wenngleich er mehrfach das christliche „Register“ betont, auf das Clemens seine Lebensregeln bezieht.²²⁰ Zum anderen arbeitet er nun aber einige wichtige Modifikationen heraus, die Clemens am „alten Kern“ vornimmt.

Die Nähe zur paganen Philosophie zeigt sich offenkundig in den konkreten Bezügen etwa auf Moral und Medizin, aber auch anhand der Aufnahme des stoischen Motivs der universalen Vernunft, das in Clemens' *logos*-Theologie integriert wird.²²¹ Darüber hinaus übernimmt Clemens das Motiv, die Ehe über die Zeugung zu rechtfertigen. Clemens folgt für die Frage der Regulierung des sexuellen Verhaltens in der Ehe dem antiken Prinzip der Mäßigung.²²² Dieses findet sich aber durch den Kontext der *logos*-Theologie insofern verändert, als das Thema der Reinheit an Stellenwert gewinnt: „Da das Reine nur mit dem Reinen in Berührung sein kann, kann Gott,

²¹⁷ FOUCAULT, *Geständnisse*, 23; Foucault zitiert Justin den Märtyrer und Athenagoras, vgl. 23f.

²¹⁸ Ebd., 23.

²¹⁹ Ebd., 25.

²²⁰ Ebd., 29; vgl. auch 74 im Resümee-Teil; vor seiner eigenen *Paidagogos*-Lektüre widmet sich Foucault in einer umfangreichen „Vorbemerkung“ u.a. der *logos*-Theologie, auf die er während der Lektüre immer wieder zurückkommt. Zu den Vorbemerkungen siehe 27–41, zur Kommentierung des *Paidagogos* 41–73.

²²¹ Die Bezüge zur Stoa zeigen sich neben einzelnen Motiven und der Verwendung stoischen Vokabulars (vgl. ebd., 29) vor allem in der Zitation des römischen Stoikers Musonius Rufus, auch wenn dieser nicht namentlich erwähnt wird (vgl. 30). Dennoch sieht Foucault insgesamt das Bestreben Clemens' weniger darin, eine „massive und kaum ausgewiesene Anleihe beim Spätstoizismus“ zu nehmen, sondern als „Versuch“, die dort vorfindlichen Gebote in eine „dreifache Referenz einzubinden“, sodass sämtliche großen Gebote jeweils über drei Quellen bestimmt werden: „durch die Natur, durch die philosophische Vernunft, durch das Wort Gottes“ (31f).

²²² Die Reflexion nimmt zwar einerseits das Motiv auf, durch die Mäßigung „Herr seiner Begierden“ zu sein, aber andererseits geht es vor allem um den rechten Moment (*kairos*) der sexuellen Beziehungen, was wiederum in Zusammenhang mit der *Logos*-Theologie steht, ebd., 64; vgl. auch 39–44 und 73–75.

wenn wir die Reinheit seines *Logos* in uns beflecken, sich nur von uns abwenden.“²²³ Die Idee der Reinheit verknüpft das Prinzip der Mäßigung mit dem Körper, der „eine Wohnstätte des *Logos*“ bilden soll „und die ‚Mäßigung‘ besteht darin, gewissermaßen dafür zu sorgen, dass der Körper ein ‚Tempel Gottes‘ wird oder bleibt und seine Glieder ‚Glieder Christi‘ sind und bleiben.“²²⁴ Auf der Ebene der konkreten Verfehlungen bleibt Clemens nach Foucault weitestgehend auf Linie der paganen Moral.²²⁵

Clemens übernimmt zwar das „Themenviereck sexueller Strenge“ aus der antiken Moral, versteht es aber mit der gewichtigen Änderung, die darin besteht, zwei traditionell getrennt geführte „Debatten miteinander verwoben zu haben: die nach der richtigen Ökonomie der Lüste – das Thema der *aphrodisia*; und die nach der Ehe, ihrem Wert und dem dortigen Verhalten [...]“.²²⁶ Das heißt: Während die pagane Moral „ein Regime für den Sex“ sowie „ein Regime für die Ehe“ kannte, überlappen sich diese bei Clemens, sodass am Ende das Thema des sexuellen Verhaltens in das Feld der Ehe einrückt.²²⁷ Kurz: Sexuelle Beziehungen werden ausschließlich im Rahmen der Ehe gedacht. Damit verlagert sich das Zentrum der Analyse von der paganen Problematisierung der Lüste zur Problematisierung dessen, „was sich zwischen den Eheleuten abspielt“, womit diese Beziehungen „zum Gegenstand der Sorge, Intervention und Analyse“ werden.²²⁸

Mit diesem Grundschema wird Clemens im weiteren Verlauf des Buches, vor allem im dritten Teil zur Ehe, häufig als Referenz- und Kontrastpunkt dienen: für die antiken Vorlagen in der christlichen Moral, für das Kriterium der Mäßigung und Reinheit, für die Einheit zwischen Ehe, Geschlechtsverkehr und Zeugung und für den Fokus auf die sexuellen Beziehungen der Eheleute.

Die Ausführungen bilden an dieser Stelle auch eine Art Hintergrundfolie für die Thesen des Textes. Weder für das Verhältnis zwischen Antike und Christentum noch für die Entwicklungen innerhalb des christlichen Sexualkodexes lässt sich nach Foucault also die Transformation auf der Ebene der Sittenstrenge festmachen. Selbst im Bogen von Clemens zu Augustinus hat sich der Strengegrad kaum verändert – allein schon deshalb, weil die Regeln bei Clemens für sich genommen schon streng sind.²²⁹ Die entscheidende Transformation ergab sich vielmehr durch die

²²³ Ebd., 66.

²²⁴ Ebd., 67.

²²⁵ Vgl. ebd., 64. Hier deutet Foucault einen ersten Unterschied zu späteren Entwicklungen an: Wenn Clemens zur Erläuterung der Ratschläge für die „sittsame Ehe“ von „Sünden im Dunkeln“ spricht, dann geht es um deren nicht-öffentlichen Charakter und nicht „um vorsätzliche Verfehlungen, üble Gedanken, Begierden und Versuchungen“, wie das „in einem etwas späteren Christentum“ der Fall sein wird (64f).

²²⁶ Ebd., 38.

²²⁷ Ebd.

²²⁸ Ebd., 39 und 41 sowie nochmals abschließend 74.

²²⁹ Vgl. ebd., 75.

Herausbildung einer neuen Erfahrung, die das Problem des ‚Fleisches‘ allmählich in das Zentrum ihres Dispositivs“ stellte und damit „den Kodex auf eine neue Art zum Tragen brachte und ihn in einer ganz anderen Form im individuellen Verhalten Gestalt annehmen ließ.“²³⁰ Ein Pfeiler der neuen Erfahrung resultiert aus der Veränderung im „allgemeinen Wertesystem“, und zwar

„mit dem ethischen und religiösen Vorrang der Jungfräulichkeit und absoluten Keuschheit; mit dem Spiel der mit einer wachsenden Bedeutung verwendeten Begriffe der ‚Versuchung‘, der ‚Wollust‘, des Fleisches und der ‚ersten Regungen‘, die nicht nur eine bestimmte Veränderung des Begriffsapparats zeigen, sondern auch eine Verlagerung des Analysebereichs. Es geht nicht so sehr um eine Verschärfung des Kodexes noch um die striktere Zügelung der sexuellen Beziehungen; es geht um eine andere Art von Erfahrung, die sich allmählich herausbildet.“²³¹

Der zweite Pfeiler betrifft die Techniken, die sich im Rahmen der Bußdisziplin und der klösterlichen Askese entwickeln. Sie konstituieren eine neue „Form des Selbstbezuges und eine bestimmte Beziehung zwischen dem Bösen und dem Wahren“, und zwar konkret

„zwischen der Vergebung der Sünden, der Reinigung des Herzens und der Offenbarung der heimlichen Sünden, der Geheimnisse und der Arkana in der Selbstprüfung, im Bekenntnis, in der Gewissensführung oder in verschiedenen Formen des ‚Bußgeständnisses‘.“²³²

Die neue Beziehung zwischen dem Bösen, dem Wahren und dem Selbst denkt Foucault als eine neue Form des Selbstverhältnisses:

„Im Grunde geht es um die Form der Subjektivität: die Übung von sich an sich, die Erkenntnis von sich durch sich, die Konstituierung von sich selbst als Gegenstand der Untersuchung und des Diskurses, die Befreiung, die Reinigung von sich selbst und die Erlösung mittels der Operationen, die bis ins Innerste des Selbst Licht bringen und die tiefsten Geheimnisse an das Licht der erlösenden Offenbarung führen.“²³³

Auf diese Weise verbindet Foucault das Anliegen der Geschichte der Sexualität mit einer Genealogie des Subjekts. Es wirkt auf den ersten Blick paradox, dass Foucault am Ende mit Augustinus wieder bei der Frage der sexuellen Beziehungen in der Ehe landen wird, aber einen Pfeiler der Transformation in der monastischen Askese und damit in einem Bereich ansetzt, der zunächst wenig mit diesem Thema gemein zu haben scheint. Im dritten Teil wird Foucault seine Gründe für diese Zusammenführung darlegen. Dabei werden allerdings die hier vorgetragenen Thesen nochmals erweitert um den Aspekt der Verrechtlichung der sexuellen Beziehungen, die mit dem

²³⁰ Ebd., 76f.

²³¹ Ebd., 75.

²³² Ebd., 76.

²³³ Ebd.

Subjekt des Begehrens verbunden werden. Dieser zentrale Begriff findet an dieser Stelle nur indirekte Erwähnung durch die Nennung von Fleisch, Wollust, Versuchung, Regungen als Elemente des sich verändernden Begriffsapparates.

In den folgenden Kapiteln werden jene Faktoren herausgearbeitet, die nach Foucaults Ansicht diese neue Form der Erfahrung konstituiert haben. Dazu beleuchtet Foucault zunächst die Techniken des Bekenntnisses bzw. Geständnisses im Kontext von Taufe, Bußdisziplin und der monastischen Askese. Im zweiten Teil widmet er sich den Veränderungen im Wertesystem aufgrund der zunehmenden Vorrangstellung der Jungfräulichkeit. Der dritte Teil versucht zu zeigen, wie diese Vorrangstellung in einem historisch veränderten Kontext selbst zum Ausgangspunkt einer Problematisierung wurde und das Unterfangen angeleitet hat, Jungfräulichkeit und Ehe in ein beide Lebensformen umfassendes System zu integrieren, dessen Basis die Begierde bildet.

7.3. Transformationen auf der Ebene der Selbsttechniken (Teil I)

Foucault befasst sich mit der Frage des Selbstverhältnisses im Kontext des Bekenntnisses/Geständnisses (*Exomologese*), was sowohl die Herausbildung der Taufpraxis (Kapitel I.2) als auch die Formierung eines eigenständigen Bußrituals nach der Taufe (Kapitel I.3) umfasst. Im Anschluss daran widmet er sich dem Prüfungs-Geständnis (*Exagorese*) als wesentlichem Element der monastischen Askese und klösterlichen Führung (Kapitel I.4).

7.3.1. *Metanoia* und *Exomologese* in den frühchristlichen Ritualen der Taufe und „zweiten Buße“ (Kapitel II.2–3)

Nachdem vor der Einführung eines eigenständigen Bußaktes die Taufe bis zum zweiten Jahrhundert das einzige Ritual zur Sündenvergebung darstellte, worauf Foucault zu Beginn eingeht²³⁴, drehen sich im Grunde beide Kapitel um die Buße. Im Zentrum der Untersuchung steht die Frage, welche Bedeutung die Entwicklung der Bußpraxis für die Art und Weise der Subjektivierung – bestimmt durch das Verhältnis des Subjekts zur Wahrheit – hat.²³⁵

Zunächst untersucht Foucault die Herausbildung der Praxis der *Exomologese* innerhalb des Taufritus. Was ihn besonders interessiert, sind zwei miteinander verbundene Themen: wie und wann eine Verbindung zwischen dem Sündenbekenntnis, der Sündenvergebung und dem Zugang

²³⁴ Vgl. FOUCAULT, *Geständnisse*, 79.

²³⁵ Zur ausführlichen Darlegung verschiedener Wahrheitsakte im Christentum vgl. FOUCAULT, *Regierung der Lebenden*, insbesondere 118–125, und zur weiteren Unterteilung in Glaubens- und Geständnisakte siehe 144–146.

zur Wahrheit hergestellt wird und welche Konsequenzen sich daraus für die Rolle des Subjekts ergeben. Foucault hebt hervor, dass in der frühchristlichen Taufpraxis die Vergebung der Schuld und der Zugang zur Wahrheit grundsätzlich verbunden sind, dies jedoch noch ohne die Erfordernis einer detaillierten Kenntnis aller konkreten Verfehlungen vonstatten geht. Durch Veränderungen im Taufritual (Ablauf und Verständnis) sowie der sukzessiven Ausarbeitung und Regelung der Taufvorbereitung (Katechumenat) kommt der Erforschung der Verfehlungen durch das Subjekt sukzessive mehr Bedeutung zu. Ein wichtiges Kriterium, anhand dessen Foucault seine Beobachtungen festmacht, bildet der Bedeutungswandel, der sich im Begriff der *metanoia* (Umkehr, Reue, Buße, lat. *paenitentia*) und ihrer Verortung innerhalb des Taufrituals vollzieht.

(1) Ausgehend von Apg 2,38²³⁶ befasst sich Foucault mit der sündenvergebenden Wirkung der Taufe. In den Texten aus dem zweiten Jahrhundert wird der Taufe eine vierfache Wirkung als Reinigung, Siegel, Wiedergeburt und Erleuchtung attestiert. Die sündenvergebende Wirkung der Taufe verschafft zugleich einen Zugang zur Wahrheit. Das ist einerseits naheliegend, weil dem Ritual der Taufe eine Unterweisung vorangeht. Doch auch in den vier Wirkungen deutet sich der Zugang zur Wahrheit an: als Reinigung löscht sie die Befleckungen und Makel der Seele; als Siegel ist sie Versprechen bzw. Bindung und prägt den Namen Christi in die Seele ein; als Wiedergeburt gewährt sie Zugang zum Leben ohne das Böse, d.h. dem wahren Leben; als Erleuchtung vertreibt sie die Finsternis des Bösen und der Unwissenheit.²³⁷ Es zeigt sich, so Foucault, dass der Zusammenhang zwischen Erlösung von der Schuld einerseits und dem Zugang zur Wahrheit andererseits direkt und unmittelbar gedacht wurde: direkt, weil beide Elemente durch dieselben Wirkungen hervorgebracht werden und unmittelbar, d.h. ohne dass ein Element vom anderen abhängt.²³⁸ Darüber hinaus interessiert Foucault nun, ob es auch einen Zusammenhang zwischen der Erlösung von der Schuld *und* dem Zugang zur Wahrheit einerseits und der Kenntnis konkreter Verfehlungen durch das Subjekt andererseits gibt. Anders formuliert: Wie muss man sich die mit der Taufe verbundene *metanoia* (lat. *paenitentia*) vorstellen? Foucault argumentiert, dass man aufgrund des Fehlens einer „geregelten Bußpraktik“ nicht davon ausgehen könne, dass das Subjekt „eine möglichst genaue Kenntnis“ seiner Verfehlungen erlangen und „im Innersten seiner Seele nach den Wurzeln des Bösen“ suchen soll.²³⁹ Die mit der Taufe in Verbindung stehende

²³⁶ Die Stelle wird gekürzt wiedergegeben, vgl. FOUCAULT, *Geständnisse*, 79f. Im Wortlaut der *Einheitsübersetzung*: „Petrus antwortete ihnen: Kehrt um und jeder von euch lasse sich auf den Namen Jesu Christi taufen zur Vergebung eurer Sünden; dann werdet ihr die Gabe des Heiligen Geistes empfangen.“

²³⁷ Vgl. FOUCAULT, *Geständnisse*, 81.

²³⁸ Vgl. ebd.

²³⁹ Ebd., 82f.

Buße hat „nicht den Charakter einer langen Zucht, einer Übung von sich an sich noch einer Kenntnisnahme von sich durch sich.“²⁴⁰ Mit Belegstellen aus dem *Hirten des Hermas* verdeutlicht er, dass der eingeforderte Akt der Erkenntnis eher auf der Ebene der Einsicht anzusiedeln ist und „zur Ordnung der Anerkenntnis“²⁴¹ gehört. Nichtsdestotrotz bildet die *metanoia* einen wichtigen Bestandteil der Taufe, im Sinne einer „Manifestation des Selbst“ und noch ohne mit einer „Objektivierung des Selbst verbunden“ zu sein.²⁴²

(2) Eine „Reihe von beachtlichen Veränderungen“²⁴³ sieht Foucault bei Tertullian bezeugt. Sie betreffen den Status der Vorbereitungszeit und den Taufritus selbst. Bei Tertullian kommt die ursprünglich reinigende Wirkung der Taufe als eine Art „Vorbedingung“²⁴⁴ in den Blick. Über mehrere Verschiebungen führt das im Ergebnis dazu, dass die Buße zunehmend als Übung verstanden wird: Es handelt sich um eine Art von Einübung, die sowohl die Haltung der Furcht (vor dem Zorn Gottes und vor sich selbst) und der Gefahr (nach der Taufe wieder zu fallen) wie auch eine Haltung der Wachsamkeit kultivieren soll.²⁴⁵ Insofern stellt die Buße einen Preis für die Erlösung dar. Foucault betont aber Tertullians Bestreben, diesen Preis nicht im Sinne eines Tausches zu verstehen, sondern im Sinne einer Prüfung (*probatio paenitentiae*), um „solide, greifbare, authentische Beweise für den Wandel zu liefern, der in der Seele vonstattengeht [...]“.²⁴⁶ So kommt Foucault insgesamt zum Schluss: „Das Wort Buße bezeichnet so zwei Dinge: sowohl den Wandel der Seele als auch die Manifestation des Wandels in Handlungen, die ihn zu belegen erlauben. Sie muss ein Beweis an sich sein.“²⁴⁷

Diese Prüfung gewinnt durch die Einführung des Katechumenats (ab dem 3. Jahrhundert) nochmals an Eigenständigkeit. Mit der detaillierten Regelung der bis zu drei Jahre dauernden Taufvorbereitung wird auch die Bußdisziplin konkreter ausgearbeitet.²⁴⁸ Anhand der *Traditio Apostolica* geht Foucault dem dreiteiligen Prüfverfahren nach, dessen Elemente jeweils Akte der Prüfung (zur Probe und Bewährung) darstellen: die zwei Untersuchungen in Frageform (zu Beginn des Katechumenats: Befragung über die Vergangenheit des Postulanten; am Ende des Ka-

²⁴⁰ Ebd., 83.

²⁴¹ Ebd., 84, wobei es sich dabei dennoch um einen Wahrheitsakt handelt.

²⁴² Ebd., 85.

²⁴³ Ebd., 85f.

²⁴⁴ Ebd., 86. Foucault gibt zwei Zitate aus *De paenitentia* wieder, um diese Veränderung aufzuzeigen und beleuchtet sie anschließend im Vergleich mit *De baptismo* (87f).

²⁴⁵ Vgl. ausführlich ebd., 90–94.

²⁴⁶ Ebd., 95f.

²⁴⁷ Foucault hält diese Entwicklung für eine Form der „Institutionalisierung“, die „den Praktiken der Katechese und der Vorbereitung auf die Taufe eine allgemeinverbindliche Form zu geben versucht.“ (Ebd., 96)

²⁴⁸ Vgl. ebd., 96f.

techumenats: Befragung über die Zeit der Taufvorbereitung), die Proben durch die feierlichen Exorzismen (von der Handauflegung bis zum Ablegen des Büßerhemdes) und das Bekenntnis der Sünden.²⁴⁹ In Sachen Sündenbekenntnis macht Foucault auf den Unterschied aufmerksam, der sich zwischen der Didache oder Justins *Apologie* und den späteren Texten zeigt: Das Bekenntnis der Sünden bildet bei ersteren keine Voraussetzung für die Taufe, findet aber in Tertullians *De Baptismo* und seitdem „regelmäßig“ Erwähnung.²⁵⁰ Dieses Sündenbekenntnis unterscheidet sich außerdem von den beiden Befragungen zu Beginn und am Ende des Katechumenats und wirft die Frage auf, wie man sich dieses Bekenntnis vorstellen kann. Findet es öffentlich oder privat statt? Ist man dazu aufgerufen, einzelne Sünden im Detail zu bekennen? Foucault betont vor dem Hintergrund des damit nun im Zentrum stehenden Begriffs der *confessio* bzw. *exomologesis*, dass man es noch mit einem sehr weit gefassten Verständnis zu tun hatte. Die *exomologesis* ist „ein globaler Akt, durch den man als Sünder zu erkennen ist.“²⁵¹ Man legt ein Zeugnis über sich selbst ab. Wenngleich der Wahrheitsakt an dieser Stelle noch allgemeiner Natur ist und ohne die Aufzählung konkreter Sünden erfolgt, zeigt sich, „dass seit Ende des 2. Jahrhunderts der Raum größer wird, den in der Heilsökonomie einer jeden Seele die Manifestation ihrer eigenen Wahrheit einnimmt.“²⁵²

(3) Die praktische Seite der Institutionalisierungsprozesse hängt eng mit neuen Akzenten in der Tauftheologie zusammen, wodurch die Themen des Todes und des geistigen Kampfes in den Vordergrund rücken.²⁵³ Das Thema des Todes resultiert aus dem Verständnis der Taufe als zweiter Geburt, die Foucault als „Rückkehr“ zum Römerbrief und zur Tauftheologie des Paulus wertet.²⁵⁴ Das hat „drei Konsequenzen“ für das Verständnis der *metanoia*: Die Buße bedeutet so gesehen eine „Tötung von allem, was in der Seele oder im Körper mit der Sünde verbunden ist“; dies weitet sich vom einzelnen Moment der Taufe hin aus und charakterisiert folglich das gesamte christliche Leben als „permanente Matrix“; die „Erfordernis einer ‚*probatio*‘, die sowohl den Wunsch als auch die Fähigkeit des Postulanten, zur Wahrheit zu gelangen, zu verifizieren hatte“ erhält größeres Gewicht.²⁵⁵ Das wirkt sich insgesamt auf die Rolle des Subjekts aus: „Die Beziehung

²⁴⁹ Vgl. ausführlich ebd., 98–104.

²⁵⁰ Ebd., 103.

²⁵¹ Ebd., 104; mit Verweis auf *De sacramentis* von Ambrosius, der sowohl die breite Bedeutung des Begriffs *confessio* als auch die Notwendigkeit eines bewussten Wahrheitsakts aufzeigt (vgl. 104f).

²⁵² Ebd., 105.

²⁵³ Vgl. ebd., 106.

²⁵⁴ Ebd., 107 mit Bezug auf Texte von Tertullian, Johannes Chrysostomus, Gregor von Nyssa, Origenes und Ambrosius (vgl. 106–109).

²⁵⁵ Ebd., 109f.

von sich zu sich, verstanden als Arbeit von sich an sich und als Kenntnissnahme von sich durch sich, nimmt so [...] einen immer markanteren Platz ein.“²⁵⁶

Das zweite Thema des fortwährenden Kampfes betrifft die Vorstellung, in ständiger Auseinandersetzung mit dem „Feind“ zu sein, „der sich in der Seele befindet und sie beherrscht.“²⁵⁷ Das Böse weicht auch nach der Taufe nicht, im Gegenteil: „Der Feind wird umso verbissener sein, da er sich enteignet fühlt; und da er in der Seele nicht mehr herrscht, wird er versuchen, wieder in sie einzukehren.“²⁵⁸ So besteht die Aufgabe in der Taufvorbereitung wie auch in der Zeit danach darin, sich zu rüsten, um nicht wieder zu fallen. Darüber gelangt Foucault für die frühchristlichen Entwicklungen in Tauftheologie und Taufpraxis zu folgendem Schluss:

„Man sieht: Ganz wie das Thema des Todes, welches das Thema der Wiedergeburt, der zweiten Geburt, der Auferstehung beinhaltet, sich dem Thema der Abtötung zuwendet, kehrt sich das Thema der Reinigung, die die Seele von ihren Befleckungen befreit, der Idee des geistigen Kampfes zu. Und beide Richtungswechsel verleihen dem Subjekt eine immer wichtigere Rolle: Die Taufe muss vorbereitet, begleitet und in die Länge gezogen werden mit Operationen, die das Subjekt an sich selbst in Form der Abtötung oder in Gestalt des geistigen Kampfes in seinem Inneren vornimmt. Es stellt zu sich selbst eine komplexe, schwierige, wechselvolle Beziehung her.“²⁵⁹

Was Foucault also herausstreicht, ist die Veränderung, die sich auf der Ebene des Selbstverhältnisses ergibt. Sie steht in engem Zusammenhang mit der *metanoia* (Buße) und der *Exomologese* (Akt des Bekenntnisses des Sünderseins). Hier werden erste Beziehungen zwischen Subjekt und Wahrheit geknüpft, die von einer punktuellen Manifestation hin zu einer kontinuierlichen Übung im Sinne der fortwährenden Abtötung und des geistigen Kampfes verlaufen. Diese Aspekte leiten auch die nun folgende Betrachtung des späteren Bußrituals. Foucault betont die wechselseitige Abhängigkeit von „Taufbeichte“ und dem eigenständigen Bußritual.²⁶⁰ Daher geht er im nächsten Kapitel zuerst auf die enge Verbindung zwischen Taufe und Buße ein, aus der heraus sich Ähnlichkeiten im Ablauf und verschiedene Akzente im Verständnis ergeben. Im Anschluss daran fokussiert er auf die Prüfverfahren, die das frühe Bußritual kennzeichnen, wobei er hier kurz anhand von Cyprian von Karthago die Prüfverfahren im Kontext des Problems der Apostasie antippt und sich dann ausführlich der Herausbildung der Wahrheitsverfahren widmet.

²⁵⁶ Ebd., 110.

²⁵⁷ Ebd.

²⁵⁸ Ebd., 111. Foucault bezieht sich auf Tertullians juristisches Modell der Enteignung (vgl. 110f).

²⁵⁹ Ebd., 112f.

²⁶⁰ Vgl. ebd., 106.

(1) Auch wenn zunächst nur der Taufe eine sündenvergebende Wirkung zugesprochen wurde, finden sich spätestens ab Mitte des 2. Jahrhunderts Zeugnisse, die zeigen, dass „für die bereits getauften Sünder eine zweite Zuflucht eingeführt wurde“ und es zur Institutionalisierung einer „zweiten Buße“ kommt.²⁶¹ Sie bildet sich sukzessive zu einem Stand aus, d.h. man wird bzw. ist Büsser „nach bestimmten Regeln, denen sich nicht nur die Sünder unterwerfen müssen, sondern auch die Priester, die die Buße abwickeln.“²⁶² Es bilden sich geregelte Verfahren heraus, die den Stand ordnen und strukturieren. Die Entwicklung der Buße hat weiters, wie Foucault auch schon mehrfach angedeutet hatte, Auswirkungen auf das Verständnis der Taufe. Foucault bemerkt „ab dem 3. Jahrhundert eine andere Akzentsetzung“, sodass sich folgende Schwerpunkte ergeben:

„Gewiss geht es immer, in beiden Fällen, um die Reue, mit der sich die Seele von den Sünden löst, die sie beflecken. Doch wird bei der Taufe vor allem die Befreiung, *aphesis*, hervorgehoben und bei der für die Rekonziliation erforderlichen *metanoia* vor allem die Arbeit, die die Seele an sich und an den Verfehlungen, die sie begangen hat, verrichtet.“²⁶³

Dieses Grundverständnis bildet den Hintergrund für Foucaults Befassung mit den konkreten Prüf- und Wahrheitsverfahren im Bußritual.

(2) Foucault unterscheidet zwei Gruppen von Verfahren: die Gruppe von Prüfverfahren bzw. Prüfungspraktiken (vor allem Zeugenaussagen und Befragungen), die dazu dienen, „sich der Reue und guten Absicht derer zu versichern, die ihre Rekonziliation erbitten.“²⁶⁴ Eine herausgehobene Stellung erfahren diese Verfahren in der Auseinandersetzung mit den *lapsi*, d.h. der dem Glauben untreu gewordenen Christinnen und Christen (Apostasie). Anhand von Texten von Cyprian von Karthago tippt Foucault diese Prüfverfahren kurz an.²⁶⁵ Die zweite Gruppe bilden „reflexive‘ Verfahren“, worauf sich die Begriffe *confessio* und *exomologesis* beziehen.²⁶⁶ Das zentrale Wahrheitsverfahren ist jenes, „mit dem der Büsser selbst seine eigenen Sünden erkennt.“²⁶⁷

(3) Um zu bestimmen, was sich bei diesen Verfahren abspielt, geht Foucault zunächst von der Diskussion aus, ob mit *exomologesis* ein konkreter Akt im Laufe des umfangreichen Bußverfahrens oder die Summe aller Bußhandlungen bezeichnet wird. Foucaults Argumentation läuft auf

²⁶¹ Ebd., 114. Foucault zitiert den *Hirten des Hermas* als Beleg und verweist auf die Diskussionen im Anschluss an diese Passage, vgl. 113f. Mit dem Begriff der „zweiten Buße“ (*paenitentia secunda*) bezieht er sich auf Tertullian.

²⁶² Ebd., 120.

²⁶³ Ebd., 122f.

²⁶⁴ Ebd., 123.

²⁶⁵ Vgl. ebd., 123–126. Foucault setzt im Übrigen mehr oder weniger voraus, dass seine Leser:innen mit dem *lapsi*-Problem vertraut sind, jedenfalls findet sich dazu keine umfangreiche Erläuterung.

²⁶⁶ Ebd., 126.

²⁶⁷ Ebd.

die zweite Option hinaus.²⁶⁸ Für dieses Verständnis führt er Passagen von Irenäus und Tertullian an. Wichtig erscheint ihm die Frage, wie man das frühchristliche Bußritual verstehen muss, damit es sinnvollerweise als *exomologesis* bezeichnet werden kann. Foucault sagt, das ist nur möglich,

„[...] weil die öffentlichen und ostentativen Reuebezeugungen, die in den Momenten, die der Rekonziliation vorausgehen, in einer besonders feierlichen Form und ausgeprägten Intensität erforderlich sind, auch während der ganzen Zeit, in der die Bußhandlung stattfindet, zu dieser gehören. Die Buße muss, und das ist eines ihrer Hauptmerkmale, eine Art Manifestation, eine Art erneuertes ‚Bekenntnis‘ darstellen, das bezeugt, dass man eine Sünde begangen hat, dass man weiß, dass man ein Sünder ist, und dass man dies bereut.“²⁶⁹

So verstanden erschöpft sich die *Exomologese* nicht in einem im Inneren stattfindenden Akt der Reue/Umkehr, sondern bezeichnet vor allem „ihr äußeres Gegenstück, ihre sichtbare und manifeste Seite“²⁷⁰. Vor allem in den Texten Tertullians sieht Foucault den „demonstrativen Charakter“²⁷¹ der Bußpraktiken hervorgehoben. Aufschlussreich ist daher für Foucault die Formulierung, die Tertullian gebraucht, um die *Exomologese* zu bezeichnen: *publicatio sui*.²⁷²

Die im Vergleich zur Taufe insgesamt zahlreicher und umfassender ausfallenden Wahrheitsverfahren der Buße gruppiert Foucault um zwei Pole: den Pol der verbalen und privaten Formulierung konkreter Verfehlungen und den Pol der globalen und öffentlichen Bekundung des Sünderseins.²⁷³ Im frühen Bußverfahren liegt nach Foucault insgesamt das Gewicht auf dem zweiten Pol: „Der Büßer muss weniger ‚wahr sprechen‘ über das, was er getan hat, als ‚wahr machen‘, indem er manifestiert, was er ist.“²⁷⁴

(4) Das führt zu zwei Folgefragen: Warum ist dieses Element der Manifestation ein so wesentlicher Bestandteil der Buße geworden? Wie wird die Verpflichtung zur Wahrheit begründet? Zur Beantwortung der ersten Frage verweist Foucault auf die Organisation des Christentums als Kirche. Die Organisation als Gemeinschaft erfordert sowohl bei der Taufe als auch bei der Buße „eine Reihe von Proben und Garantien“, die die (Wieder-)Erlangung des Zugangs zu dieser Gemeinschaft regeln – im Fall der Taufe durch die *probatio animae*, im Fall der Buße durch die *pu-*

²⁶⁸ Vgl. ebd., 126–135. Die einzelnen Handlungen sind die „Darlegung der Bitte“ (127) zum Beginn des Bußverfahrens sowie eine definierte Abfolge von Riten im „Moment der Rekonziliation“ (129).

²⁶⁹ Ebd., 132; Foucault verweist auf *De paenitentia* von Tertullian.

²⁷⁰ Ebd., 133. Foucault führt einige Stellen an, die besonders nachdrücklich auf die äußeren Merkmale der Buße verweisen, die er als „Akte der Exomologese“ (ebd.) bezeichnet, vgl. 133–135.

²⁷¹ Ebd., 133.

²⁷² Vgl. ebd., 135.

²⁷³ Vgl. ebd., 135–137.

²⁷⁴ Ebd., 139.

blicatio sui.²⁷⁵ Für die Art der Begründung der Wahrheitspflicht hält Foucault einerseits die bemerkenswerte Tatsache fest, dass für sämtliche Kirchenväter völlig klar ist, dass das Bekenntnis der Sünden eine Bedingung für die Erlösung darstellt. Sowohl bei Ambrosius wie auch bei Chrysostomus findet sich als umgekehrtes Beispiel etwa der Hinweis auf die Verfluchung Kains, die nicht aufgrund seiner Tat, sondern aufgrund seiner Lüge erfolgt.²⁷⁶ Es zeigt sich, dass schon deutlich vor den Formen des späteren Bußsakraments und der Ohrenbeichte (mit einer deutlich stärkeren Emphase auf das Geständnis konkreter Sünden) eine „grundsätzliche Pflicht zur Wahrheit“²⁷⁷ allgemein als Voraussetzung für die Erlösung angenommen wurde. Dieser Zusammenhang wurde durch den Rekurs auf verschiedene Modelle (medizinisches Modell oder Gerichtsmodell) verdeutlicht, wobei es Foucault darauf ankommt zu betonen, dass diese Modelle von dem Paradoxon geprägt sind, dass jeweils das Gegenüber des Bekenntnisses (das ist hier Christus/Gott), die Wahrheit ja schon kennt.²⁷⁸ Daher ist nicht die Information, sondern der Akt selbst entscheidend, der wiederum eine Art Preis für die Erlösung darstellt. Dennoch: Diese beiden Modelle spielen für die *Exomologese* „allem Anschein nach nur eine Nebenrolle“²⁷⁹. Viel wichtiger scheint das Modell des Martyriums zu sein – naheliegend, weil den Märtyrern ob ihres Martyriums die Vergebung der Sünden zugesprochen wird. Ferner wird das Modell auch deswegen herangezogen, weil man denjenigen, die zur Zeit der Verfolgung gefallen sind, die Buße als Zuflucht einräumte: „Für sie ist die Buße eine Weise, sich das Martyrium, dem sie aus Schwäche entgehen wollten, selbst aufzuerlegen, um so ihren Glauben erneut zu bestätigen.“²⁸⁰ Die Bedeutung der *Exomologese* für die Buße erschließt sich aus diesem Modell, „weil der Büßer ebenso wie der Märtyrer bezeugen muss: seine Reue ausdrücken, die Kraft zeigen, die ihm sein Glaube gibt, und deutlich machen, dass der Körper, den er erniedrigt, nur Staub und Tod ist und dass das wahre Leben anderswo stattfindet.“²⁸¹

²⁷⁵ Ebd.

²⁷⁶ Vgl. ebd., 140f. Als Gegenbeispiele nennt Ambrosius David als „Sinnbild der Büßers“ (140) und Chrysostomus Adam und Eva, die deshalb „nicht ewig verdammt wurden, dann weil auch sie gestanden haben“ (sogar zweimal: verbal und körperlich) (141). Eine ausführliche Auseinandersetzung mit der Exegese der Verfluchung Kains bei Johannes Chrysostomus liefert Anhang 3 (vgl. 525–533).

²⁷⁷ Ebd., 141.

²⁷⁸ Vor allem, wie Foucault betont, im Unterschied zum Mittelalter, wo der Priester zunehmend die Rolle als Arzt oder Richter einnimmt, vgl. ebd., 141–144.

²⁷⁹ Ebd., 144f.

²⁸⁰ Ebd., 145.

²⁸¹ Ebd., 147. Der Büßer begibt sich an die Schwelle des Todes (wie der Märtyrer) und die *metanoia* ist genau an dieser Schwelle angesiedelt.

Zusammenfassend hält Foucault fest, „dass in der früheren Praxis der Buße die Komponente des ‚Geständnisses‘ gleichzeitig diffus und essentiell ist.“²⁸² Der Ritus ist noch nicht klar herausgearbeitet, aber das Motiv ist durchgängig präsent. Die der *Exomologese* inhärente Wahrheitsverpflichtung besteht in diesem Ritual nicht in der Aufzählung konkreter Sünden, sondern ist (wie bei der Taufe) vor allem eine Form der Wahrheitsmanifestation. Dieses Verfahren versucht nicht, „die Identität des Subjekts zu ermitteln noch seine Verantwortlichkeit festzustellen, es ist keine Form der Erkenntnis des Selbst und seiner Vergangenheit.“²⁸³ Die Manifestation vollzieht sich als Bruch, auf den Foucault wie im Kapitel oben zur Taufe am Schluss abhebt:

„Der Büsser, sagt der heilige Ambrosius, muss sein wie jener junge Mann, der nach langer Abwesenheit nach Hause kommt; ihm begegnet die Frau, die er geliebt hatte, und sie sagt zu ihm: ich bin es, *ego sum*. Und er antwortet: *Sed ego non sum ego*. In der Geschichte der Bußpraxis wird die Zeit kommen, in der der Büsser vor den Priester hintreten und ihm verbal seine Verfehlungen ausführlich beschreiben muss: *ego sum*. Doch in ihrer ursprünglichen Form ist die Buße, als gleichzeitige Übung und Manifestation, Mortifikation und Verifikation, eine Weise zu beteuern, *ego non sum ego*. Die Riten der *Exomologese* bezeugen den Bruch mit der Identität.“²⁸⁴

Die beiden Kapitel zur *Exomologese* haben im Kern eine Entwicklung gezeigt, durch die dem Subjekt bei der Erforschung seiner Wahrheit eine immer größere Bedeutung zukommt. Dennoch überwiegt in beiden Riten die Seite der Manifestation bzw. des „Wahr-Machens“ gegenüber dem Bekenntnis konkreter Verfehlungen. Im Kontext der monastischen Askese und der Herausbildung des Prüfungs-Geständnisses (*exagoreusis*) wird das anders sein.

7.3.2. Gehorsam und *Exagorese*: Techniken der Seelenführung in der monastischen Askese (Kapitel II.4)

Dieses Kapitel, zu dem Foucault einigermaßen unvermittelt wechselt, ist geprägt von einer stärker parallelisierenden Lektüre von antiken und christlichen Texten. Das liegt vor allem daran, dass Foucault bei den Techniken der Seelenführung einen antiken Kern auszumachen vermag, der in den Kontext der klösterlichen Askese transferiert und dabei entscheidend verändert wird:

„Die geistige Führung, die Prüfung seiner selbst, die sorgfältige Kontrolle der Handlungen und Gedanken durch das Subjekt, der Bericht, den es einem anderen darüber erstattet, die Bitte um Ratschläge an einen Führer und die Akzeptanz der Verhaltensregeln, die er vorschlägt: all das hat eine sehr alte

²⁸² Ebd.

²⁸³ Ebd., 148.

²⁸⁴ Ebd. Die angedeutete zukünftige Entwicklung betrifft die institutionalisierte Form der Ohrenbeichte.

Tradition. Die christlichen Autoren haben diese Vorgängigkeit weder verschleiert noch die Verwandtschaft zwischen diesen Praktiken und den Übungen verleugnet, die sie selbst vorschrieben.“²⁸⁵

Das Kapitel beginnt daher mit der Herausarbeitung antiker Traditionen der Seelenführung und widmet sich dann deren Transfer in den Kontext der monastischen Askese. Im Anschluss unterzieht Foucault Texte von Johannes Cassian einer eingehenden Lektüre.

(1) Als wesentliche Quellen für antike Formen der Führung zieht Foucault neben historischen Studien einen Text aus dem Kreis der Pythagorerer sowie einige Passagen von Seneca und Epiktet heran. Folgende Merkmale stellen sich dabei heraus: Die antike „Praxis der Anleitung des Lebens“²⁸⁶ kennt zahlreiche Verfahren. Es gibt entweder punktuelle Formen der Anleitung, die meist in Zusammenhang mit einer konkreten Situation (wie etwa dem Erleiden eines Schicksalsschlags) auftreten und in Form von bezahlten Beratungen (mit Sophisten oder Ärzten), freundschaftlichen Gesprächen oder Briefwechseln stattfinden. Darüber hinaus gibt es in Philosophenschulen „sehr viel kontinuierlichere und institutionalisiertere Formen der Führung“²⁸⁷. Als eine der ältesten Schichten führt Foucault etwa die Praxis der Gewissensprüfung bei den Pythagoreern an. In der „hellenistischen Philosophie zur Gewissensführung“ spielt weiters die „Prüfung der Seele eine bedeutende Rolle“.²⁸⁸ Diese Form der Seelenprüfung hat zwei wichtige Charakteristika: Sie ist „auf ein Ziel“ und die „Selbstbeherrschung“ ausgerichtet.²⁸⁹

(2) Foucault hält an dieser Stelle inne und legt eine seiner Grundüberlegungen zum Verhältnis zwischen den antiken Praktiken der Seelenführung/Gewissensprüfung und ihren christlichen Entsprechungen dar. Eine erste Beobachtung besteht darin, dass das Christentum diese Praktiken „nicht sofort“, sondern erst im Kontext der klösterlichen Askese aufgenommen hat.²⁹⁰ Es gibt zwar vor dem 4. Jahrhundert Praktiken, die in eine ähnliche Richtung zielen, aber sie unterscheiden sich in wesentlichen Punkten doch erheblich von der Gewissensprüfung und den Techniken der Seelenführung, die sich im Kontext der klösterlichen Askese entwickeln werden. Die zweite Beobachtung betrifft das durch einige Texte bezeugte Motiv, im asketischen Leben die Verwirklichung des philosophischen Lebens zu sehen, was die Übertragung antiker Verfahren und Praktiken erleichterte. In dieser Parallelisierung konnte sich „das Mönchtum als das philosophische Leben schlechthin präsentieren: der Philosophie nach Christus, der Philosophie durch die Werke.

²⁸⁵ Ebd., 149.

²⁸⁶ Ebd.

²⁸⁷ Ebd., 151, vgl. ausführlicher 149–151.

²⁸⁸ Ebd., 152.

²⁸⁹ Ebd., 154; zur Veranschaulichung kommentiert Foucault Passagen von Seneca (vgl. 154–158).

²⁹⁰ Ebd., 158.

Und die Klöster konnten als Philosophenschule definiert werden.“²⁹¹ Erst in diesem Kontext, der sich von den Wüstenasketen in Unterägypten bis zu den frühen Formen gemeinschaftlichen Zusammenlebens in Abteien erstreckt, findet sich dann auch die Rede von der Führung als „Kunst der Künste“²⁹². Diese Zuordnung ist bedeutsam:

„Durchgängig, und zwar bis in unsere heutige Zeit, wird die Führung von Einzelpersonen, das Lenken ihrer Seele, die Steuerung ihres schrittweisen Vorankommens, die mit ihnen zusammen vorgenommene Erforschung der geheimen Regungen ihres Herzens in das Zeichen dieser *ars artium* gestellt.“²⁹³

(3) Für die Analyse der Praktik der klösterlichen Führung bedient sich Foucault der Texte von Johannes Cassian, vornehmlich der *Institutiones* und der *Collationes patrum* (um 420). Er nennt dafür zwei Gründe, wobei der erste die Wirkung Cassians betrifft, der gemeinsam mit Hieronymus als „einer der wichtigsten Vermittler der orientalischen Erfahrungen im Okzident“²⁹⁴ gilt. Sodann bilden die Texte ein „Zeugnis“, „das anhand der institutionellen Regeln und lehrreichsten Beispiele eine Handlungsweise, eine Praktik mit ihren Methoden und Gründen bekannt zu machen sucht.“²⁹⁵ Die folgenden knapp 40 Seiten widmet Foucault der intensiven Besprechung beider Texte, aus denen er umfangreich zitiert. Dabei stehen vier Elemente im Vordergrund: Führung, Gehorsam, die Beziehung zu Gott und das Prüfungs-Geständnis (*exagoreusis*).

Beim klösterlichen Prinzip der Führung hebt Foucault dessen universelle Geltung hervor, und zwar hinsichtlich der Tatsache, dass sie für alle Mönche ihr gesamtes Leben lang gilt (und nicht etwa nur für die jungen Novizen).²⁹⁶ Das Prinzip der Führung findet eine Art Antwort oder Entsprechung im Gehorsam und in der Übung, die in der „Abrichtung zum Gehorsam, verstanden als Verzicht auf den eigenen Willen durch Unterwerfung unter den Willen eines anderen“²⁹⁷ besteht. Die „permanente Prüfung des Selbst und das fortwährende Geständnis“²⁹⁸ bilden den Kerngehalt dieser Übung. Wie kommt dieser Zusammenhang zustande? Zunächst beleuchtet Foucault die Regeln des Gehorsams näher, der die Voraussetzung für das kontemplative Leben und die Bezie-

²⁹¹ Ebd., 161f mit Verweis auf Basilius von Cäsarea und Gregor von Nazianz.

²⁹² Ebd., 162. Diese Wendung entnimmt Foucault Gregor von Nazianz.

²⁹³ Ebd., 162; leider ist die von Foucault hier gesetzte Fußnote leer. Es wäre interessant gewesen, zu wissen, ob er darin weitere Beispiele für die frühe Charakterisierung der Seelenführung als *ars artium* oder Belege für die „durchgängige“ Bedeutung angeführt hätte. Man darf hier natürlich zurecht an Foucaults Arbeiten zur Gouvernementalität denken, vgl. FOUCAULT, *Gouvernementalität I*. Auch in Anhang 2 wird dieses Thema aufgegriffen, vgl. DERS., *Geständnisse*, 486–524. Darin wird auch das Hirten-Motiv ausführlich behandelt, das im Haupttext zuvor eine kurze Erwähnung gefunden hat (vgl. 159), vgl. zum Hirten-Motiv auch DERS., *Omnes et singulatim*.

²⁹⁴ FOUCAULT, *Geständnisse*, 163.

²⁹⁵ Ebd.

²⁹⁶ Vgl. ebd., 164–168 und zusammenfassend 168.

²⁹⁷ Ebd., 165.

²⁹⁸ Ebd., 169.

hung zu Gott bildet. Er betont, dass auch die antiken Praktiken des philosophischen Lebens ein Gehorsamsprinzip kannten, diese Form jedoch „endlich, instrumentell und begrenzt“²⁹⁹ gewesen ist. Anders in der klösterlichen Askese, wo der Gehorsam global ist, mehr die Form als den Inhalt betrifft und seinen Zweck in sich selbst findet. Diesen Aspekten wiederum entspricht jeweils ein bestimmtes Verhältnis des Willens, wie Foucault zusammenfasst:

„Unter diesen drei Gesichtspunkten stellt der Gehorsam somit eine Ausübung des Willens über sich selbst und gegen sich selbst dar. Das zu wollen, was die anderen wollen, kraft des intrinsischen und ausdrücklichen Vorrangs, den der Wille des anderen genießt, weil er vom anderen kommt: das ist die *subditio*. Zu wollen, nicht zu wollen, zu wollen, sich nicht zu widersetzen noch sich zu wehren, zu wollen, dass der eigene Wille den anderen Willen in nichts behindert: das ist die *patientia*. Nicht zu wollen, zu wollen, auf den geringsten eigenen Willen zu verzichten: das ist die *humilitas*.“³⁰⁰

In diesem umfassenden Verständnis erfüllt das Prinzip des Gehorsams drei Funktionen: Er ist „Grundvoraussetzung“ der Führung, das „Haupthandlungsinstrument“ des Führenden sowie „Ergebnis“ der Führung.³⁰¹ Den weitreichenden Unterschied zum antiken Verständnis macht Foucault noch einmal klar: War etwa die Führung im stoischen Kontext auf das Ziel ausgerichtet, „die Voraussetzungen für die souveräne Ausübung des Willens bezüglich seiner selbst zu schaffen“, liegt das christliche Ziel im „Verzicht auf den eigenen Willen“.³⁰² Vor dem Hintergrund des Ziels des klösterlichen Lebens ist das nachvollziehbar. Denn sich ganz aus Gott heraus zu verstehen, aus Gott heraus zu leben und einzusehen, dass man seine Kraft jener Gottes verdankt, bildet die Grundvoraussetzung für das kontemplative Leben. Die Bedeutung dieses Zugangs ergibt sich aus einem theoretischen und einem realen Problem des asketischen Lebens, das stets einer doppelten Gefahr ausgesetzt ist, der Gefahr der Nachlässigkeit und der Gefahr der Übertreibung.³⁰³ Woher gewinnt man aber das rechte Maß? Im Unterschied zur Antike bildet in diesem Kontext nicht die Vernunft den leitenden Maßstab. Der Grund: „Seit dem Sündenfall hat der Geist des Bösen sein Reich über den Menschen errichtet“ und das Böse vermag es seither, sich in der Seele des Menschen einzunisten und ihr Gedanken, Bilder etc. einzuflüstern, sie sogar zu täuschen.³⁰⁴ Auf sich alleine gestellt, kann der Mönch folglich keinen sicheren Rückhalt finden. Diesem Pro-

²⁹⁹ Ebd.

³⁰⁰ Ebd., 174f.

³⁰¹ Ebd., 175.

³⁰² Ebd., 176f.

³⁰³ Foucault betont, dass die Regeln für Klostergemeinschaften und die Ratschläge für das Leben in der Wüste „in Reaktion auf die wilden, anarchischen, individuellen und konkurrierenden Formen der Askese ausgearbeitet“ wurden und mit dem Ziel verbunden waren, „einen Mittelweg zu definieren, der für die Mehrheit der Mönche gangbar war.“ (Ebd. 181)

³⁰⁴ Ebd., 183, weil: „Satan ist mithin das Prinzip der Täuschung innerhalb des Denkens selbst.“

blem begegnet man durch die Ausbildung der von Gottes Gnade gewährten Fähigkeit der *discretio* (Klugheit, als Kunst der Unterscheidung). Diese wiederum findet ihren wahrnehmbaren Ausdruck in der „Praktizierung der Prüfung und des Geständnisses“³⁰⁵. So ergibt sich nicht nur die Rechtfertigung der „Permanenz der Führungsbeziehung“, sondern auch der Zusammenhang von Führung, Gehorsam und Geständnis: „Innerhalb der allgemeinen Form des Gehorsams und des Verzichts auf den eigenen Willen ist das Hauptinstrument der Führung die ständige Praktizierung des ‚Prüfungs-Geständnisses‘, das man im östlichen Christentum *exagoreusis* nennt.“³⁰⁶

Auf Basis dieses Zusammenhangs geht Foucault den Charakteristika des „Prüfungs-Geständnisses“ nach. Die Prüfung erstreckt sich auf das Feld des gesamten Gedankenstroms. Die Rolle der Prüfung wird mittels dreier Metaphern ausgedrückt, wobei Foucault die Metapher des Geldwechslers, der die Münzen prüft, für besonders aufschlussreich hält. Die grundlegende Aufgabe der Prüfung besteht darin, herauszufinden, ob man getäuscht wird.³⁰⁷ Wie soll aber jemand, der getäuscht wird, zwischen den wahren und falschen Vorstellungen unterscheiden können? Da die Selbstprüfung im Falle einer Täuschung in die Sackgasse gerät, kommt dem Geständnis ein essentieller Part zu, und zwar als Teil der Prüfung selbst:

„Genau darauf gründet sich die Notwendigkeit des Geständnisses, das man nicht als Ergebnis einer Prüfung verstehen darf, die zunächst in Form einer strengen Innerlichkeit erfolgen und dann in Form der vertraulichen Mitteilung ihr Fazit darbieten würde. Es handelt sich um ein Geständnis, das der Prüfung so nahe wie nur irgend möglich sein muss, es sollte als ihre äußere Erscheinungsform fungieren können, als ihre an den anderen gerichtete verbale Seite. Der Blick auf sich selbst und die Diskursivierung dessen, was er erfasst, müssen ein und dasselbe sein.“³⁰⁸

Das Geständnis hat eine Funktion als „Operator der Unterscheidung“, wofür Foucault mit Cassian mehrere Gründe angibt: Während des Geständnisses kann Scham aufkommen, ein Gedanke will nicht so recht ausgesprochen werden und geht schwer über die Lippen – Hinweise auf das Schlechte und Böse. Damit ist die Vorstellung verbunden, dass man durch das Geständnis einen Gedanken aus dem Verborgenen (Reich des Satans) ans Licht bringt, womit man zugleich den Satan entmachtet.³⁰⁹ Folglich kommt dem Geständnis selbst eine Kraft zu, die als *virtus confessionis* bezeichnet wird.³¹⁰ Die Ausbildung der *discretio* (über das Prüfungs-Geständnis) hat

³⁰⁵ Ebd., 185.

³⁰⁶ Ebd.

³⁰⁷ Bspw. indem man erkennt, dass es der Satan ist, der zu immer intensiverer Askese ermuntert, vgl. ebd., 191.

³⁰⁸ Ebd., 193.

³⁰⁹ Ebd., 194; zur detaillierten Beschreibung der Funktionen des Geständnisses vgl. 194–197.

³¹⁰ Vgl. ebd., 197.

zum Ziel, die Seele in die Lage zu versetzen, nur reine Gedanken aufzunehmen, was die wichtige Voraussetzung auf dem Weg zu Gott herstellt: die Reinheit des Herzens (*puritas cordis*).³¹¹

(4) Zusammenfassend hält Foucault fest: Erstens ist die *Exagorese* im Mönchtum „eine Praktik der ununterbrochenen Prüfung seiner selbst in Verbindung mit dem fortwährenden Geständnis gegenüber einem anderen“³¹². Zweitens unterscheidet sie sich daher beträchtlich von vergleichbaren antiken Praktiken, nicht zuletzt durch die Rückbindung an die Gehorsamspflicht. Drittens ist die *Exagorese* von ihrem Inhalt und ihrer Funktion her weder wie eine „verbale Anerkennung der begangenen Verfehlungen“ oder ein „Geständnis vor Gericht“ zu sehen, sondern „ist eine Arbeit, die nicht nur dem anderen, sondern auch einem selbst offenbaren will, was sich in den Mysterien des Herzens und seinen dunklen Schatten abspielt“.³¹³ Damit bewegt man sich, so Foucault, insgesamt „nicht innerhalb der Ordnung der Jurisdiktion über Handlungen, für die man Verantwortung übernimmt, sondern innerhalb der Ordnung der ‚Veridiktion‘ der Geheimnisse in sich selbst“³¹⁴. Viertens liegt das Ziel der *Exagorese* nicht in der Herstellung der eigenen Souveränität oder Erkenntnis der Identität, sondern:

„Sie spielt sich immer in Verbindung mit einem anderen ab; in der allgemeinen Form der Führung, die den Willen des Subjekts dem Willen des anderen unterwirft; in der Absicht, tief in sich das Vorhandensein des Anderen zu erkennen, des Feindes; und mit dem Endziel, ganz reinen Herzens zur Betrachtung Gottes zu gelangen.“³¹⁵

Diese Reinheit (des Herzens) ist keine „Erneuerung des Selbst“ oder „Befreiung des Subjekts“, sondern besteht im „Verzicht auf den eigenen Willen“.³¹⁶ Insgesamt schließt Foucault das Kapitel, indem er – etwas überraschend – den Aspekt der Abtötung mit der *Exagorese* verbindet:

„Das Grundparadoxon dieser Praktiken der christlichen Spiritualität ist, dass die Veridiktion über sich selbst mit dem grundsätzlichen Verzicht auf das Selbst verbunden ist. Die nie endende Arbeit, die Wahrheit über sich selbst zu sehen und auszusprechen, ist die Ausübung einer Abtötung. Bei der *exagoreusis* hat man somit ein komplexes Dispositiv, bei dem die Pflicht, sich endlos in die Innerlichkeit der Seele zu versenken, an die Verpflichtung zur permanenten Veräußerlichung in einem an einen anderen gerichteten Diskurs gekoppelt ist; und bei dem die Suche nach der Wahrheit des Selbst eine gewisse Form des Sterbens des Selbst sein muss.“³¹⁷

³¹¹ Vgl. ebd., 198.

³¹² Ebd., 199.

³¹³ Ebd., 200.

³¹⁴ Ebd.; im Unterschied zu paganen Formen, wo der Fokus auf Handlungen liegt. Die Herausarbeitung zentraler Unterschiede zwischen antiker und monastischer Führung findet sich auch in FOUCAULT, *Hermeneutics of the Self*.

³¹⁵ FOUCAULT, *Geständnisse*, 201.

³¹⁶ Ebd.

³¹⁷ Ebd.

Auf die Themen Tod und Nicht-Identität hat Foucault bereits im Zusammenhang mit Taufe und Buße hingewiesen. Im Horizont der Taufe/Buße lief das Argument über die Charakteristik der *Exomologese* als Manifestation („Wahr-machen“) im Gegensatz zum Bekenntnis konkreter Verfehlungen („Wahr-sprechen“). Im Kontext der monastischen Askese, wo nun dezidiert die Rede von der Veridiktion („Wahr-sprechen“) ist, steht der Bruch mit der Identität mit dem Verzicht auf den eigenen Willen bzw. das Selbst in Verbindung. Dass Thema der Nicht-Identität scheint ihm ein zentrales Merkmal in der Darstellung der christlichen Selbsttechniken zu sein. Umso erstaunlicher ist es, dass dieses Motiv im Verlauf des Textes in den Hintergrund tritt.

Auf inhaltlicher Ebene ist der gesamte erste Teil ohne expliziten Bezug auf die Sexualität ausgekommen. Zumindest für die Praktiken des klösterlichen Lebens wird diese Verbindung im Verlauf des zweiten Teils hergestellt, vor allem, wenn Foucault an dessen Ende wiederum zu Cassian zurückkehrt und die Techniken der Führung und des Prüfungs-Geständnisses im Kontext der Jungfräulichkeitspraktik beleuchtet. Den Strang des Geständnisses entlang der Tauf- und Bußpraktiken greift Foucault im Rahmen dieses Textes nicht wieder auf. Anders verhält es sich etwa bei der unter dem Titel *Wrong-Doing Truth-Telling* veröffentlichten Vortragsreihe, in der er Formen der Veridiktion (und Jurisdiktion) von der Antike bis zur Moderne vergleicht.³¹⁸ Eine Erklärung für diese Auslassung könnte daher im Untersuchungszeitraum der *Geständnisse* liegen und damit mit der Unabgeschlossenheit des Gesamtprojekts zusammenhängen. Die Frage, welche Rolle die Geständnispraktiken außerhalb der monastischen Askese für die Entwicklung der Sexualmoral gespielt haben, bleibt bis zu einem gewissen Grad offen, wenngleich einige Bemerkungen im dritten Teil zumindest Ansätze für eine mögliche Antwort liefern. Vordergründig folgt Foucault dem Strang der (monastischen) Askese und arbeitet nun die Transformationen im Wertesystem heraus, die sich aus der zunehmenden Vorrangstellung der Jungfräulichkeit ergeben.

7.4. Transformationen im Wertesystem (Teil II)

In der Einleitung zum zweiten Teil führt Foucault die große Fülle an Literatur zur Jungfräulichkeit an, die im und ab dem 5. Jahrhundert begegnet und fragt damit gleichzeitig, wie es sich in der Zeit davor verhalten hat. Der Jungfräulichkeit bzw. „definitiven Enthaltsamkeit“ wurde mit Sicherheit eine gewisse Wertschätzung entgegengebracht, ebenso finden sich Zeugnisse für den

³¹⁸ Vgl. FOUCAULT, *Wrong-Doing Truth-Telling*.

freiwilligen Verzicht auf sexuelle Beziehungen.³¹⁹ Als Praxis ist die Jungfräulichkeit verbreitet, „doch ohne dass daran etwas spezifisch zu sein scheint: allenfalls die Ausweitung eines bereits bekannten und, zumindest in seiner äußeren Form, anerkannten Verhaltensmusters.“³²⁰

Zur Einordnung der weiteren Entwicklungen erinnert Foucault daran, dass das frühe Christentum zur Zeit der Apostolischen Väter und Apologeten (1.–2. Jahrhundert) die drei „großen Verbote“ der paganen Moral übernimmt (kein Ehebruch, keine Unzucht, keine Knabenschändung):

„Man sieht somit, dass das Christentum im Laufe der ersten Jahrhunderte seines Bestehens dasselbe System der Sexualmoral aufzuweisen scheint wie die ihm vorausgehende oder es umgebende antike Kultur: dieselben sexuellen Verfehlungen, die bei allen verwerflich sind, dieselbe ‚elitäre‘ Richtlinie und für einige die vollkommene Enthaltsamkeit.“³²¹

Dem folgt sogleich ein „Aber“: Neben dieser Beibehaltung der „philosophischen‘ Empfehlung der Enthaltsamkeit“ kommt es zu Verschiebungen.³²² Zum einen hat die christliche Praxis gegenüber philosophisch–weisheitlichen Traditionen „der Enthaltsamkeit eine andere Bedeutung verliehen“³²³, was sich anderen angenommenen Wirkungen, in einem anderen Umfang und anderen Instrumenten äußern wird. Zum anderen hat sich die christliche Praxis auch gegenüber enkratistischen Strömungen und ihrer Ablehnung jedweder sexuellen Beziehung für alle abgegrenzt – und zwar mit dem Ziel, die „privilegierte, relativ ‚seltene‘ und positive Erfahrung der Jungfräulichkeit“³²⁴ herauszuarbeiten. Bis ins 5./6. Jahrhundert ergeben sich unter diesen Voraussetzungen weitreichende Veränderungen hinsichtlich der traditionellen Sexualmoral: Der „Hauptpunkt der Reflexion und [...] Ort der Transformationen [...] ist nicht die Tafel der großen Verbote, sondern die Frage der Jungfräulichkeit.“³²⁵ Diese Transformation ist auch nicht einfach als Verschärfung der paganen Enthaltsamkeitsempfehlung zu verstehen. Was sich im Laufe der Zeit durch die (zunehmende) „Wertschätzung der Jungfräulichkeit“ verändert, ist „die Definition jeglicher Beziehung des Individuums zu sich selbst, zu seinem Denken und zu seiner Seele und zu seinem Körper“.³²⁶ Dadurch fallen dann in der „Tafel der großen Verbote“ auch die Empfehlung der Enthaltsamkeit einerseits und das Verbot von Ehebruch und Knabenschändung andererseits auseinander

³¹⁹ FOUCAULT, *Geständnisse*, 207, für die entsprechenden Quellen vgl. 205–207.

³²⁰ Ebd., 207.

³²¹ Ebd.

³²² Ebd.

³²³ Ebd., 208.

³²⁴ Ebd.

³²⁵ Ebd., 209, und fügt in Klammern hinzu: „und, wie wir später sehen werden, die Ökonomie in der Ehe“. Er verweist darauf, dass sich im Laufe der Geschichte auch die Tafel der Verbote verändern wird, aber „erst später, mit dem Auftauchen weiterer Felder wie dem des Inzests, der Bestialität, der ‚Widernatur‘“ (ebd.).

³²⁶ Ebd.

und liegen nicht mehr auf einer Linie. Während Ehebruch und Knabenschändung weiterhin Verbote aus der Kategorie des Moralkodes bleiben, beginnt das Thema der Jungfräulichkeit allmählich den Kern des Selbstverhältnisses zu bestimmen. Diesen Aspekt verbindet Foucault mit der zu Beginn des Buches entfalteten These der Erfahrung des Fleisches:

„Wobei sich das christliche Konzept des Fleisches nun aber bei der Ausgestaltung der Jungfräulichkeit und nicht bei der Intensivierung des Verbots ausgebildet hat. Sagen wir in einem Wort, dass sich neben dem Moralkodex sexueller Verbote, der nahezu stabil blieb, eine singuläre Praktik entwickelt hat: die Jungfräulichkeit.“³²⁷

Der erste Schritt zur Entwicklung dieser Praktik liegt also in der Aufwertung der Jungfräulichkeit, was Foucault in den Kapiteln 1 und 2 darlegt. Diese Bewegung läuft auf die Ausarbeitung der Jungfräulichkeit als geregelte Praktik und Kunst zu, womit sich Kapitel 3 befasst.

7.4.1. Die Herausbildung des Standes der Jungfräulichkeit (Kapitel II.1–2)

Den Ausgangs- und gewissermaßen auch Kontrapunkt setzt Foucault bei Tertullian an, der die Jungfräulichkeit noch nicht als einen besonderen Stand betrachtet.³²⁸ Im Anschluss diskutiert Foucault zwei Textzeugnisse eingehender: Einerseits *De habitu virginum* von Cyprian von Karthago (Mitte des 3. Jahrhunderts) und andererseits *Das Gastmahl* von Methodius von Olympus (um 271). Diese Texte dokumentieren, was sich insgesamt über die Praxis der Jungfräulichkeit vor dem 4. Jahrhundert mit einiger Sicherheit sagen lässt, nämlich dass sie außerhalb der klösterlichen Organisation und vor allem bei Frauen praktiziert wurde, entweder in Frauenzirkeln oder bei jungen Mädchen, die – „mehr oder weniger von ihren Familien dazu gedrängt“³²⁹ – in ihrem Zuhause ein Leben in Jungfräulichkeit führten. Cyprians Text ist eine praktische Anleitung für jungfräuliche Mädchen.³³⁰ Methodius' Text dreht sich um die kollektive Praktik in einem Kreis jungfräulich lebender Frauen.³³¹ Beide Texte zeigen erste Aufwertungstendenzen.

³²⁷ Ebd., 210.

³²⁸ Im Gegenteil: Zwar finden sich einige Motive, die später wichtig werden, auch bei Tertullian (etwa die Vermählung mit Christus), jedoch „muss man sein Zögern festhalten, der Jungfräulichkeit *stricto sensu* einen Sonderstatus einzuräumen.“ (Ebd., 212) Was Foucault für Tertullian bemerkt, sind „zwei Tendenzen“: „zum einen der Enthaltung von sexuellen Beziehungen einen allgemeinen Wert zu verleihen [...]; und, im allgemeinen Rahmen dieser Enthaltung, der Jungfräulichkeit im engeren Sinn keinen privilegierten Status oder keine herausragende Stellung zuzugestehen, auch wenn man ihren Rang und ihre Spezifität aufzeigt.“ (214f) In den Texten lasse sich womöglich sogar der „Widerstand gegen jede Praktik sehen, die der Jungfräulichkeit der Frauen eine besondere Bedeutung und einen besonderen Status beimessen würde.“ (215)

³²⁹ Ebd., 211.

³³⁰ Vgl. zur Einordnung des Textes ebd., 212 und 215.

³³¹ Vgl. zur Einordnung des Textes ebd., 212 und 220–221.

(1) Zu Aussagen über den besonderen „Stand der Jungfräulichkeit“ kommt Cyprian zunächst über den „Vergleich mit der Reinigung der Taufe“, durch die unser Leib ein „Tempel Gottes“ wird.³³² Es gilt, diesen fortan vor dem Eintritt des Unreinen oder Profanen zu bewahren: das ist eine für alle geltende Pflicht, auf deren Basis sich dann die „Sonderstellung“³³³ der Jungfräulichkeit ergibt. Sie besteht darin, den Reinigungsprozess der Taufe fortzusetzen, zu vervollkommen, die Reinheit das gesamte Leben über zu bewahren: „So geht die Jungfrau, von der Taufe bis zur Auferstehung, durch das Leben, ohne von dessen Befleckungen berührt zu werden.“³³⁴ In Cyprians Ratschlägen und Hilfestellungen für Jungfrauen wird darüber hinaus deutlich, dass sich der Stand der Jungfräulichkeit über die Unversehrtheit des Körpers – etwa über den Verzicht auf Schmuck/Glanz, Reichtum oder übermäßige Körperpflege – hinaus ausweitet, um „in der Welt die Manifestation und Affirmation des Standes“³³⁵ zu sein. Für Foucault ist Cyprians Text, wenn auch „implizit“, ein Zeugnis in dreierlei Hinsicht:

„[...] in diesen einfachen Geboten der ‚Haltung‘ ist ein Zeugnis für die besondere Wichtigkeit zu sehen, die der weiblichen Jungfräulichkeit zuerkannt wird; für die spirituelle Bedeutung, die der Jungfräulichkeit, verstanden als vollkommen integre Existenz und nicht bloß als strikte Enthaltensamkeit, eingeräumt wird; und schließlich für den Wert, den man ihr als absolut privilegierte Form der Beziehungen zu Gott verleiht.“³³⁶

(2) Bei Methodius steht ein Kreis von Jungfrauen im Vordergrund. Als systematisches Konzept der Jungfräulichkeit und Zeugnis sowohl für die Existenz einer kollektiven Praktik vor den Klöstern als auch für die spirituelle Aufwertung liefert der Dialog einige wichtige Hinweise auf die Aufwertung der Jungfräulichkeit.³³⁷ Was darin noch fehlt, sind konkrete Methoden oder Verfahren zur Aufrechterhaltung der „Reinheit von Leib und Seele, Denken und Herz“³³⁸.

Im detaillierten Nachvollzug der neun Reden von Marzella über Thekla bis Domnina arbeitet Foucault Motive heraus, die zu einer spirituellen Aufwertung der Jungfräulichkeit führen: Verwirklichung der Gottesähnlichkeit über den Weg der Jungfräulichkeit; die Begründung des Zeitalters der Jungfräulichkeit als Wiederholung des Schöpfungsaktes; die Spiritualisierung des Hohelieds (Christus empfängt als Bräutigam seine jungfräulichen Bräute); die eschatologische Dimen-

³³² Ebd., 216.

³³³ Ebd.

³³⁴ Ebd., 217.

³³⁵ Ebd., 219.

³³⁶ Ebd., 220.

³³⁷ Vgl. ebd.

³³⁸ Wofür Foucault schon den Terminus der „Technologie der Jungfräulichkeit“ einführt und darauf verweist, dass sich eine solche ab dem 4. Jahrhundert auszubilden beginnt, „von Basilius von Ankyra bis Johannes Chrysostomus und von Ambrosius bis Cassian“ (ebd., 220). Technik/Technologie werden synonym gebraucht.

sion und apokalyptische Ausdeutung; Jungfräulichkeit als Arbeit der Seele an sich selbst.³³⁹ Die Ausdeutung dieser Arbeit erfolgt in der letzten Rede, in dieser wird zugleich das Verhältnis von Jungfräulichkeit und Gesetz/Tora bestimmt – was als Hinweis auf die heilgeschichtliche Bedeutung der Jungfräulichkeit zu werten ist. Daher hält Foucault zwei Aspekte fest, die sich aus der Vorstellung ergeben, dass die Jungfräulichkeit die Nachfolge des Gesetzes antrete:

„Zunächst weil sie bezeugt, dass die Jungfräulichkeit in der Mystik des Methodius nicht Gegenstand einer Vorschrift ist. Sie ist eine Form der Beziehung zwischen Gott und Mensch, sie kennzeichnet den Moment in der Geschichte der Welt und in der Heilsbewegung, in dem Gott und sein Geschöpf nicht mehr mittels des Gesetzes und der Befolgung des Gesetzes kommunizieren. Zum anderen weil die Jungfräulichkeit nicht einfach eine Form der Unterwerfung unter das ist, was verfügt wird: Sie ist eine Selbstübung der Seele, die sie bis zur Unsterblichkeit des Körpers bringt. Eine Beziehung der Seele zu sich, bei der sich das Leben ohne das Ende des Körpers abspielt.“³⁴⁰

(3) Beide Texte lassen sich für Foucault gewissermaßen als Vorbereitung „der großen Blütezeit“ der Abhandlungen über die Jungfräulichkeit ab dem 4. Jahrhundert lesen, da sie „eine Reihe von Themen ausgearbeitet haben, die die Autoren von Gregor von Nyssa bis Augustinus nur noch aufgreifen, erweitern oder neu bearbeiten mussten.“³⁴¹ Das sich ausbildende Mönchtum dynamisiert diese Entwicklungen gravierend, neben der „Entwicklung der Askese“ sind dabei „der Einsatz von Techniken zur Regierung des Selbst und der anderen“ sowie „die Errichtung eines komplexen Wahrheitsregimes für die Seele“ von entscheidender Bedeutung.³⁴² Damit wird sich aus dem Stand der Jungfräulichkeit (bei Cyprian und Methodius) der *Beruf* der Jungfräulichkeit im Sinne einer „Kunst und Wissenschaft des göttlichen Lebens“³⁴³ entwickeln. Damit ist die Ausbildung konkreter Techniken zur Ausübung dieses Berufes verbunden. Dahingehend ist Foucaults Diktum von der *Jungfräulichkeit als Kunst* zu verstehen. Was sich in der Folge abspielen wird, skizziert Foucault folgendermaßen:

„Die Jungfräulichkeit, die bereits als ein privilegierter Stand betrachtet wird, mit besonderen geistigen Werten und der Fähigkeit, zu Gott, zur Unsterblichkeit, zu den Wirklichkeiten von oben eine bleibende Beziehung zu knüpfen, wird letztlich nicht nur zu einer Lebensweise, die ganz genau geregelt ist, sondern auch zu einer Form des Selbstbezugs, die ihre eigenen Verfahren, Techniken und Instrumente hat.“³⁴⁴

³³⁹ Vgl. für die ausführliche Interpretation aller Reden ebd., 221–239.

³⁴⁰ Ebd., 240.

³⁴¹ Ebd., 241.

³⁴² Ebd., die Formulierung „Regierung des Selbst und der anderen“ ist dabei gleichlautend zum Titel der Vorlesungen aus dem Studienjahr 1982/83.

³⁴³ Womit Foucault Gregor von Nyssa zitiert, ebd., 241.

³⁴⁴ Ebd., 241f.

Auf die Ausarbeitung des Standes der Jungfräulichkeit und ihrer Aufwertung folgt jetzt also die Ausarbeitung hin zur Kunst der Jungfräulichkeit. Dieser widmet Foucault das nächste, extrem dichte und mit reichlich zitiertem Material aus verschiedenen Quellen versehene Kapitel – an dessen Ende er einräumt, nur eine Skizze geliefert zu haben, die womöglich „zu schematisch oder zu diffus“³⁴⁵ ausgefallen ist. Nur einige Grundlinien dieser Skizze können hier nachvollzogen werden. Das zentrale Anliegen besteht darin, herauszuarbeiten, über welche Etappen sich die Ausgestaltung vom Stand zur Kunst der Jungfräulichkeit vollzieht. Das geschieht einerseits durch die Abgrenzung von der paganen Enthaltensamkeit bei gleichzeitiger Aufnahme einiger ihrer Lebensregeln. Andererseits verläuft die Ausgestaltung über die heilsgeschichtliche Einbettung der Jungfräulichkeit bei gleichzeitiger Bewahrung des Motivs der freien und individuellen Wahl.

(4) In den Texten des 4. Jahrhunderts findet sich im Großen und Ganzen³⁴⁶ die Tendenz, die christliche Jungfräulichkeit von der paganen Enthaltensamkeit mit dem Argument zu unterscheiden, bei der Enthaltensamkeit handle es sich nur um ein äußeres Verbot. Die Jungfräulichkeit dagegen ist ein Privileg.³⁴⁷ Neben dieser grundlegenden Abgrenzung finden sich jedoch bezüglich der konkreten Lebensregeln insbesondere zwei Themen aufgenommen: „die Kritik des ehelichen Lebens und das Lob des unabhängigen Lebens“³⁴⁸. Vor allem die Kritik an der Ehe hält Foucault für einen „Gemeinplatz der antiken Moral“³⁴⁹, der von den christlichen Autoren für diesen Kontext relativ unverändert aufgenommen wird.³⁵⁰ Strukturell läuft die Argumentation darauf hinaus, den Unannehmlichkeiten des ehelichen Lebens die *tranquillitas* des unabhängigen Lebens gegenüberzustellen. Im christlichen Horizont entsteht dadurch das Paradox, dass man von der Jungfräulichkeit als Zustand der Ruhe spricht und sie dennoch mit den „unaufhörlichen Kämpfe[n] der Jungfräulichkeit und ihrer Verwandtschaft mit dem Martyrium“³⁵¹ in Verbindung bringt. Als eine Art Lösung wird etwa von Augustinus das Bild von Daniel in der Löwengrube herangezogen: Daniel, der die Keuschheit symbolisiert, ist selbst ruhig und in Sicherheit, aber umgeben von Löwen, welche die Begierden darstellen.³⁵² Die durch die Jungfräulichkeit gewonnene Ruhe ist „als Loslösung von allem, was ausgehend von der Welt Unruhe hervorrufen könnte, und als Ver-

³⁴⁵ Ebd., 272.

³⁴⁶ Wiewohl Foucault auf die verschiedene Nuancen verweist, vgl. dazu ebd., 243f.

³⁴⁷ Vgl. ebd., 244.

³⁴⁸ Ebd., 245.

³⁴⁹ Ebd.

³⁵⁰ Foucault bezieht sich Gregor von Nyssa, Johannes Chrysostomus, Basilius von Ankyra, Eusebios von Emesa, Ambrosius und Hieronymus, wobei er sich intensiver mit Gregor von Nyssa befasst, vgl. ebd., 246–250.

³⁵¹ Ebd., 250. Dieses Problem bzw. Paradox zeigt Foucault anhand der Texte von Johannes Chrysostomus, Clemens von Alexandrien und Augustinus auf, vgl. 250–252.

³⁵² Vgl. ebd., 251.

trauen in den Kampf, in dem die Gnade Gottes den Sieg beschert“³⁵³ zu verstehen. Für Foucault ist die Debatte um die Ruhe wichtig, weil sie einen wesentlichen Unterschied zur paganen Enthaltsamkeit markiert:

„Der Fortbestand des Themas der ‚*tranquillitas*‘, des ‚*otium*‘ markiert *de facto* den Übergang von einer negativen Ökonomie der Enthaltung und Enthaltsamkeit zu einem Konzept der Jungfräulichkeit als komplexe, positive und agonistische Erfahrung.“³⁵⁴

(5) Die Herausarbeitung der heilsgeschichtlichen Bedeutung bei gleichzeitiger Betonung der freien Wahl geschieht mit Bezug auf eine Fülle an Literatur der Kirchenväter. Die Jungfräulichkeit ist aus mehreren Gründen eine freie Wahl: Sie ist nicht für alle gedacht, denn nur wenige können sie als Beruf ergreifen (die Ehe ist für die Allgemeinheit), sie ist nicht durch Befehl oder Zwang herzustellen und sie ist nicht etwa durch ein Gesetz vorgeschrieben.³⁵⁵ In diesen Begründungen findet sich das oben genannte Motiv, wonach die Jungfräulichkeit über die Befolgung eines bloßen Verbots hinausgeht. Außerdem wird ebenfalls betont, dass sie „keine Sache einer Gesetzesökonomie ist – die den Alten Bund charakterisiert hat –, sondern eine neue Form der Beziehung zwischen Gott und den Menschen.“³⁵⁶ Auf diese Weise findet eine doppelte Abgrenzung sowohl gegenüber der heidnischen Enthaltsamkeit, aber auch gegenüber der jüdisch-mosaischen Tradition des Gesetzes statt.

Bei der Ausarbeitung der heilsgeschichtlichen Bedeutung der Jungfräulichkeit – die in einem gewissen Spannungsverhältnis zur freien und individuellen Wahl steht – hat der Kontext des Mönchswesen laut Foucault einen fruchtbaren Boden gebildet, der bereits vorhandene Themen nochmals neu akzentuiert.³⁵⁷ Foucault wird später für diesen Themenkomplex den Begriff der „Jungfräulichkeitsmystik“³⁵⁸ verwenden. Diese Reflexion hat zwei wichtige Ankerpunkte, einen in der Exegese der beiden Schöpfungsberichte zu Fragen der Geschlechterdifferenz verbunden mit der Frage der geschlechtlichen Beziehungen im Paradies und nach dem Sündenfall, andererseits die Spekulationen um die Ordnung der Zeit. Foucault zitiert umfassend verschiedene Stim-

³⁵³ Ebd., 252.

³⁵⁴ Ebd., 252, Hervorh. i. O.

³⁵⁵ Ebd., 252f.

³⁵⁶ Ebd., 254.

³⁵⁷ Vgl. ebd., 254f.; Foucault argumentiert, dass einzelne „Grundelemente“ (254) zwar auch schon vereinzelt bei Cyprian oder Methodius vorkamen (d.h. im 3. Jhd.), aber erst der Kontext des Klosters den Rahmen geboten hat, um über die Jungfräulichkeit in ihrer „dreifachen Erscheinungsform“ zu reflektieren: als „Stand“ (inkl. spezieller Praktiken und Techniken), „als Gegenstand der freien, individuellen Wahl“ und „als eine Lebensform“ (255).

³⁵⁸ Ebd., 273.

men und Positionen vorwiegend aus dem 4. Jahrhundert.³⁵⁹ Gerade die Fülle an Zitaten und Themen macht diesen Teil des Kapitels komplex und ein detaillierter Nachvollzug würde den Rahmen dieser Arbeit deutlich übersteigen. Foucault geht es insgesamt darum zu zeigen, welche Veränderungen die christliche Ausarbeitung der Jungfräulichkeit – sowohl im Anschluss an die Genesis wie auch hinsichtlich ihrer Rolle in der Heilsgeschichte – hervorbringt. Durch diese Entwicklung wird zunächst die „Struktur eines Verbots“ verlassen und die Jungfräulichkeit als eine „positive und komplexe Erfahrung“ beschrieben.³⁶⁰ Auf individueller Ebene bedeutet dies einen privilegierten Aufstieg zur Ähnlichkeit mit Gott, d.h. dem Zustand paradiesischer Jungfräulichkeit.³⁶¹ Auf symbolischer Ebene erhält die Jungfräulichkeit den Status eines eigenen Zeitalters, das nach der Zeit in der Welt mit der Zeit der Vollendung zusammenfällt.³⁶² Aus Foucaults Sicht hat das eine gravierende Veränderung in der Frage der Beziehung zwischen Subjekt und Sexualität zur Folge:

„Die Wertschätzung der Jungfräulichkeit ist somit etwas ganz anderes und sehr viel mehr als der Ausschluss oder das bloße Verbot sexueller Beziehungen. Sie beinhaltet eine beträchtliche Aufwertung des Verhältnisses, das der Einzelne zu seinem eigenen Sexualverhalten hat, da sie aus diesem Verhältnis eine positive Erfahrung macht, die eine historische, metahistorische und geistige Bedeutung hat. Um ganz klar zu sein: Es geht nicht darum zu sagen, dass es im Christentum eine positive Aufwertung des Geschlechtsakts gab. Doch die negative Bedeutung, die man ihm ganz eindeutig eingeräumt hat, ist Teil eines Ganzen, das dem Verhältnis des Subjekts zu seiner sexuellen Aktivität eine Wichtigkeit verleiht, die der griechischen oder römischen Moral nie eingefallen wäre. Die zentrale Stellung des Sexes bei der okzidentalen Subjektivität zeichnet sich bereits bei der Entstehung der Mystik der Jungfräulichkeit klar ab.“³⁶³

Man sieht hier, wie Foucault die Entstehung der Erfahrung des Fleisches und damit einen zentralen Moment in der Genealogie der Erfahrung der Sexualität in der Jungfräulichkeitsmystik verankert. Foucault wird im dritten Teil den Transfer dieses Denkens in den Kontext der Ehe aufzeigen. Eine der zentralen Thesen im zweiten Teil lautet, dass sich die spirituelle Aufwertung der Jungfräulichkeit zunehmend mit der Vorstellung verbindet, zu ihrer Aufrechterhaltung wäre eine ganze Reihe von Techniken anzuwenden. Dabei handelt es sich um eine bedeutsame Weiterentwicklung im Vergleich zu Methodius. Über die Betonung der spirituellen Bedeutung hinaus formt

³⁵⁹ Foucault greift auf Augustinus, Origenes, Hieronymus, Gregor von Nyssa, Johannes Chrysostomus, Athanasius, Ambrosius, Tertullian, Eusebius von Emesa, Basilius von Ankyra und darüber hinaus auf einzelne Passagen bei Philo von Alexandrien (v.a. für die Deutung der Schöpfungsgeschichte) zurück, vgl. ebd., 254–274.

³⁶⁰ Ebd., 273.

³⁶¹ Im Anschluss an die Genesis, vgl. ebd., 257–260.

³⁶² Im Anschluss an die Heilsgeschichte und die Braut-Christi-Metaphorik, vgl. ebd., 263–272.

³⁶³ Ebd., 274.

sich ein Verständnis der „Jungfräulichkeit als Form, als Technik, die mit Bedacht eingesetzt und auf das Verhältnis zu sich angewendet wird“³⁶⁴. Die umfassende Thematisierung, die Gegenüberstellung zur Ehe sowie die Vorstellung eines fortwährenden Kampfes – „die Jungfrau ist eine belagerte Stadt“³⁶⁵ – tragen allesamt zum Verständnis von der Jungfräulichkeit als einer speziellen und eigenen Kunst bei. Als solche ist sie „klar in die asketischen Praktiken eingereiht“, woraus sich die Anwendung derselben Prinzipien nahelegt, vor allem dem Prinzip der Führung: „Sie kann ohne das Eingreifen eines Führers nicht erfolgreich durchgeführt werden.“³⁶⁶ Erste Spuren dieser Ansicht würden sich, so Foucault, bei Gregor von Nyssa zeigen, allerdings noch ohne der Rolle des Führenden besondere Aufmerksamkeit zu schenken.³⁶⁷ Einer solchen Ausarbeitung einer „Anleitung zum jungfräulichen Leben“³⁶⁸ spürt Foucault anhand von zwei anderen Autoren im dritten Kapitel des zweiten Teils nach.

7.4.2. Kunst und Künste der Jungfräulichkeit bzw. Keuschheit (Kapitel II.3)

Mit der Bearbeitung der beiden Beispiele gelangt Foucault zum Kern seiner Untersuchung über die „Techniken des Selbst“³⁶⁹ vor dem Hintergrund konkreter Praktiken der Jungfräulichkeit. In der ersten Betrachtung widmet sich Foucault einem Text von Basilius von Ankyra, der im orientalischen Kontext, ohne klösterlichen Bezug und für Frauen verfasst wurde.³⁷⁰ Im Anschluss daran kehrt Foucault zu den Texten von Johannes Cassian zurück und zwar im Horizont des Problems der Reinheit im klösterlichen Leben.

(1) Der Text *Über die wahre Reinheit in der Jungfräulichkeit* „präsentiert sich als ein praktischer Text“ und hat daher eine andere Funktion als die spirituell-mystischen Texte desselben Zeitraums, auch wenn einzelne Motive da wie dort vorkommen.³⁷¹ Der Text verfolgt das Ziel, einen konkreten Weg des jungfräulichen Lebens zu illustrieren. Foucault hebt in seiner Lektüre zwei Aspekte hervor. Der erste betrifft allgemein die Perspektive des Textes: Es stehen „Gefühle, Wünsche, Bilder, Erinnerungen“ im Zentrum, aber weniger hinsichtlich der Wirkung auf andere, sondern hinsichtlich der Auswirkungen auf die eigene Seele, wodurch jene „Techniken, Verfah-

³⁶⁴ Ebd., 275.

³⁶⁵ Ebd., 276.

³⁶⁶ Ebd.

³⁶⁷ Vgl. dazu ebd., 276–279.

³⁶⁸ Ebd., 280.

³⁶⁹ Ebd., 280, hier von Foucault ebenfalls in Anführungszeichen gesetzt.

³⁷⁰ Die Bedeutung des Textes dürfte sich vor allem daraus ergeben, dass dieser Text, wie Foucault schreibt, „lange zu den Werken des Basilius von Cäsarea gezählt wurde“, vgl. ebd., 280; zur Einordnung des Textes vgl. 280–282.

³⁷¹ Was Foucault mit den Beispielen der „Christus-Ehefrau“ oder des engelhaften Lebens anzeigt, vgl. ebd., 281.

ren, Weisen des Handelns oder Weisen des Seins“ im Vordergrund rücken, die auf die „Beziehung zu sich“ abzielen.³⁷² Der zweite Aspekt betrifft die Ausarbeitung der Kunst der Jungfräulichkeit, die bei Basilius wiederum zwei Elemente umfasst, das erste nennt Foucault „Technologie der Trennung oder des Schnitts“³⁷³, das zweite umfasst die Arbeit der Seele an sich selbst. Die „Technologie der Trennung“ reicht von Techniken, die das „das natürliche Begehren“ zwischen den Geschlechtern zu unterbrechen suchen bis hin zu Verfahren, die allgemein ein „selektives Verschließen des Körpers vor der Außenwelt“ bewerkstelligen sollen.³⁷⁴ Diese Verfahren verfolgen das Ziel, die Seele vor „den Regungen der Lust“ und damit jeder ‚Sexualisierung‘ zu bewahren.³⁷⁵ Im Bereich des Tastsinns wird große Zurückhaltung eingemahnt, es gilt etwa, die Stimulation der Lüste durch Speisen und Getränken ebenso zu vermeiden wie Umarmungen und Körperkontakt zum anderen Geschlecht. Während diese Seite der Kunst der Jungfräulichkeit auf den Körper fokussiert, hat der zweite Aspekt die Reinheit der Seele zum Ziel. Basilius greift damit ein „altes“ Thema wieder auf: „Man muss den Regungen der Seele ebenso viel Aufmerksamkeit widmen wie jenen des Körpers. Man kann nur als Jungfrau betrachtet werden, wenn man es vom Körper und von der Seele ist.“³⁷⁶ Die Reinigung der Seele vollzieht sich auf der Ebene der Gedanken und erfordert eine stete Wachsamkeit gegenüber allen Gedanken, weil diese gleichsam als „Handlungen“ in der Seele Bilder hinterlassen, die nicht oder nur in ununterbrochener Arbeit – bspw. durch die Technik der Meditation – gelöscht oder überschrieben werden können. Die Spuren aller Bilder, die in die Seele eingravierten „Buchstaben“, werden im Tod restlos ans Licht gebracht werden:

„Und keine Handlung des Denkens, nicht einmal die geheimste, wird dem Blick dessen entgehen, der alles sieht. Die Seele, die jungfräulich bleiben will, muss daher kontinuierlich auf die Bewegungen ihres Denkens, selbst die geheimsten, achten.“³⁷⁷

Darin zeigt sich die enge Verknüpfung zwischen der eigenen Wachsamkeit und der Hinwendung ins Innere durch das Selbst mit dem (prüfenden) Blick von außen.

Bevor sich Foucault abschließend Cassian zuwendet, fügt er eine Art Zwischenbilanz ein, die sich vorwiegend auf Basilius bezieht, ohne ihn deshalb zum Urheber der Transformation erklären zu wollen. Für die Praxis der Jungfräulichkeit lässt sich dreierlei zeigen, und zwar wie sie

³⁷² Ebd., 282.

³⁷³ Ebd.

³⁷⁴ Ebd., vgl. dazu ausführlich 282–286.

³⁷⁵ Ebd., 285.

³⁷⁶ Ebd., 286.

³⁷⁷ Ebd., 289.

„sich als eine *Form der Beziehung zu sich* ausgestaltet, die nicht nur den Körper, sondern die Zusammenhänge von Körper und Seele, die Öffnung der Sinne, das Treiben der Lüste mittels des Körpers, die Unruhe der Gedanken betrifft. Man sieht hier auch, wie sich ein *Bereich der inneren Erkenntnis* eröffnet, bei dem es um das Gefühl, Bilder und ihre Remanenzwirkungen, Aktivitäten des Denkens und um alles geht, was in der Seele entweder anderen oder einem selbst durch eine Täuschung oder die Feinheit des Prozesses entgehen kann. Schließlich sieht man, wie sie in eine *Beziehung zur Macht des anderen* und des Blicks eingebunden ist, die gleichzeitig eine Unterwerfung der Person und eine Objektivierung ihres Innersten darstellt.“³⁷⁸

Diese Bilanz spannt das Thema der Jungfräulichkeit zwischen den drei Bereichen des Wissens, der Macht und der Selbstverhältnisse auf und verdeutlicht bereits die Transformationen, die Foucault in der Entstehung der christlichen Jungfräulichkeitspraktik ausmachen will.

(2) Diese Struktur wie auch die Themen der Reinheit und die Qualität der Gedanken spielen auch bei Cassian eine große Rolle, dessen „Bezugsrahmen“ nun die „klösterliche Praxis“ ist.³⁷⁹ Als Begriff verwendet Cassian, worauf Foucault eingangs hinweist, das Wort Jungfräulichkeit selten, stattdessen gebraucht er den Begriff der Keuschheit.³⁸⁰ Auch bei Cassian findet sich eine Abgrenzung der Keuschheit von der Enthaltsamkeit, die zum ambivalenten Befund führt: Die Keuschheit bildet zwar gegenüber den „Mühen der Enthaltsamkeit“ einen „Endzustand“, in dem keine Bekämpfung fleischlicher Begierden mehr notwendig ist und die Seele zur Wohnstatt Gottes werden kann.³⁸¹ Dennoch ist „der Kampf gegen die Anstürme des Fleisches nie [...] endgültig abgeschlossen“³⁸². Die Keuschheit ist also sowohl Zustand der Ruhe als auch beständiger Kampf. Zum leitenden Begriff des Kampfes tritt wiederum das Thema der „Reinheit des Herzens“ hinzu, womit insgesamt im Vergleich zu den „Theoretikern der Jungfräulichkeit“ bei Cassian eine „ganz andere Szenerie“ entworfen wird.³⁸³ Denn erstens greift Cassian für die Erläuterung dessen, was Weg und Ziel der *Reinheit des Herzens* darstellt, anders als die zuvor behandelten Autoren „nie auf das Vokabular der Vermählung“³⁸⁴ zurück, was im Kontext des Mönchslebens durchaus plau-

³⁷⁸ Ebd., 291, Hervorh. i. O.

³⁷⁹ Ebd., 292, wiederum legt Foucault die *Institutiones* sowie die *Collationes* als Textbasis zugrunde. Beiden Texten ist gemeinsam, dass sich ihre Regeln an eine Lebensform richten, „bei der der Verzicht auf jegliche Form von sexuellen Beziehungen bereits erfolgt ist.“ (Ebd.) Daher ändern sich Themen und Tonalität der Texte: „In diesem Stadium sind somit nicht mehr die Vorteile des Standes der Jungfräulichkeit gegenüber dem der Ehe zu betrachten, sondern es ist darzulegen, was aus dieser bereits getroffenen Wahl folgt.“ (292f).

³⁸⁰ Der Begriff der Keuschheit würde aber „den Großteil der Fragen oder Themen“ abdecken, „die Gregor von Nyssa, Basilius von Ankyra, Chrysostomus und ganz allgemein die griechischen Kirchenväter mit der Praktik der Jungfräulichkeit und den in diesem Stande herrschenden Regeln verknüpften.“ (Ebd., 293)

³⁸¹ Ebd., 295.

³⁸² Ebd.

³⁸³ Ebd., 296. Foucault nennt hier (und später noch mehrmals) Evagrius Pontikus als wichtige Quelle für Cassian.

³⁸⁴ Ebd., 297.

sibel erscheint. Sein „Modell des Blicks und des Lichts“³⁸⁵ zielt auf die Beziehung zu Gott über den Weg der Erkenntnis ab. Vermittels der Keuschheit soll die Reinheit des Herzens bzw. des Geistes bewahrt werden, „keine Trübung des Blicks“ und kein „Schatten“ die „Erkenntnisbeziehung“ zu Gott verhindern können.³⁸⁶ Zweitens rückt das Motiv des *geistigen Kampfes* im Vergleich zu den anderen Autoren bei Cassian im Anschluss an Evagrius Pontikus in den Vordergrund. Der geistige Kampf erscheint sowohl als „athletische Probe“ wie auch als „Krieg gegen einen Gegner“.³⁸⁷ Die Probe erfordert „Übung, Training, den Willen, sich selbst zu übertreffen, die Arbeit von sich an sich“ und stellt daher „eine Form des Selbstbezugs“ dar.³⁸⁸ Als Krieg gegen einen Gegner, „einen unermüdlichen, zu allen Listen fähigen Feind“, stellt der Kampf „eine Beziehung zu einem irreduziblen Element der Andersheit“ her.³⁸⁹

Den Kampf muss man gegen acht Feinde führen: „Gaumenlust, Unkeuschheit, Habsucht, Zorn, Traurigkeit, Beängstigung, eitle Ruhmsucht, Stolz.“³⁹⁰ Diese Feinde wühlen als Gedanken die Seele auf. Worauf es ankommt ist die Reaktion der Seele auf diese Gedanken: Verweilt sie bei ihnen? Wecken sie Leidenschaften in der Seele? Hier vollzieht sich eine bedeutsame Verlagerung der Beurteilungskriteriums:

„Tatsächlich, und dies ist bei der Entstehung der christlichen Ethik ein wichtiger Umstand, entwickelte das Christentum die Technologien der Seele oder des Selbst nicht um die Kategorie des Vergehens [...], sondern um den Begriff der Versuchung herum.“³⁹¹

Die Versuchung erscheint bei Cassian als eine „Eingebung eines Gedanken in die Seele, die von einer anderen Macht als dieser selbst kommt“ und entweder „das Begehren entfachen“ oder „den festen Willen hervorrufen, sie auf Abstand zu halten“.³⁹² Im folgenden zweiten Teil richtet Foucault sein Hauptaugenmerk auf den Zusammenhang von Kampf und Keuschheit.³⁹³

Die Annäherung an diese Frage erfolgt über die Neuakzentuierung der Unzucht bei Cassian im Gegensatz zur Bedeutung des Begriffs in der klassischen Trias (kein Ehebruch, keine Unzucht,

³⁸⁵ Ebd., 298.

³⁸⁶ Ebd. Foucault unterstreicht nochmals den Unterschied zum Modell der Vermählung, bei dem es darum geht, den Zustand der „Seele in ihrer Unversehrtheit zu bewahren, die ihr gestattet, zu ihrem Ehemann zu kommen, ohne jemals eine Beschmutzung erlitten zu haben.“ (Ebd.) Womit sich insgesamt das Schema ändert: „Letztlich ersetzt Cassian wie Evagrius die Serie Jungfräulichkeit-Unversehrtheit-geistige Vermählung, die man bei Autoren wie Basilios von Ankyra klar aufgezeigt findet, durch die Serie Keuschheit-Reinheit des Herzens-Betrachtung.“ (Ebd.)

³⁸⁷ Ebd., 305.

³⁸⁸ Ebd.

³⁸⁹ Ebd., 305f.

³⁹⁰ Foucault zitiert aus den *Institutiones* (Kapitel V-XII), ebd., 306. Er betont, dass dieser Tafel keine „juristische Struktur“ zukommt und mit Bezug auf Evagrius’ „Typologie der Gedanken“ formuliert wurde (ebd.).

³⁹¹ Ebd., 311 als Fazit formuliert, für die einzelnen Argumentationsschritte vgl. 309–311.

³⁹² Ebd., 310. Augustinus wird dieses Verhältnis zwischen Versuchung, Willen und Selbst anders bestimmen.

³⁹³ Dieser Teil des Kapitels entspricht bis auf den Schluss dem Aufsatz *Der Kampf um die Keuschheit*.

keine Knabenschändung), wie sie noch im Barnabasbrief oder der Didache zu finden ist.³⁹⁴ Während dort die Unzucht auf sexuelle Beziehungen außerhalb der Ehe abzielt, verlagert sich die Bedeutung bei Cassian auf Formen, die ohne jeden sexuellen Kontakt auskommen.³⁹⁵ Der *Kampf um die Keuschheit* zielt nicht auf sexuelle Handlungen oder Beziehungen, sondern fokussiert auf die Unreinheit (*immunditia*), „die eine unachtsame Seele“ überfällt und ohne Kontakt abläuft, als auch auf die *libido*, „die sich in den Tiefen der Seele abspielt“.³⁹⁶ Verdeutlichen lässt sich dieser Fokus anhand der „sechs Stufen, die den Aufstieg zur Keuschheit charakterisieren.“³⁹⁷ Der Aufstieg zur Keuschheit vollzieht sich als „Aufgabe der Trennung“, wobei es dabei eben nicht um die Unterscheidung zwischen erlaubten und verbotenen Akten geht, sondern darum, dass man den Willen von potenziellen Verwicklungen befreit: von jenen des Körpers, der Phantasie und des Sinnlichen, der Anschauung und des Traumes.³⁹⁸ Gegen diese Verwicklungen des Subjekts richtet sich der geistige Kampf:

„In diesem Mikrokosmos der Einsamkeit fehlen die beiden Hauptelemente, um die sich nicht nur die Sexualethik der antiken Philosophen, sondern auch die eines Christen wie Clemens von Alexandrien – zumindest im zweiten Buch des *Paidagogos* – drehen: die Vereinigung zweier Menschen (*synousia*) und die Lust am Akt (*aphrodisia*). Zum Tragen kommen hier nur die Regungen des Körpers und der Seele, die Bilder, Wahrnehmungen, Erinnerungen, Traumbilder, der spontane Fluss der Gedanken, die Zustimmung des Willens, das Wachen und der Schlaf. Und es zeichnen sich hier zwei Pole ab [...]: der Pol des Unwillkürlichen, der in physischen Regungen besteht, seien dies Wahrnehmungen [...] oder Erinnerungen und Bilder [...]; und der Pol des Willens selbst, der zustimmt oder ablehnt, sich abwendet oder faszinieren lässt, verweilt, billigt.“³⁹⁹

Die letzte Stufe im Aufstieg, die mit dem Ausbleiben der unwillkürlichen Pollution im Schlaf verbunden ist, fungiert bei Cassian sowohl als „Prüfstein“ der Lüsternheit⁴⁰⁰ wie auch als „Zeichen der Heiligkeit, das höchstmögliche Siegel der Keuschheit, eine Gnade, die man erhoffen,

³⁹⁴ Vgl. FOUCAULT, *Geständnisse* 318.

³⁹⁵ Vgl. ebd., 319. Dieser Feststellung geht eine intensive Textanalyse (311–319) voran, bei der Foucault zuletzt auf die verschiedenen Arten von Unzucht bei Cassian zu sprechen kommt (vgl. 317) – *fornicatio* (fleischliche Vereinigung), *immunditia* (Unreinheit, ohne Berührung) und *libido* (in der Seele) – und hervor streicht, dass sich Cassian nur den letzten beiden ausführlich zuwendet und damit die sexuellen Beziehungen außen vorlässt. Das mag zwar im Kontext des Mönchtums logisch erscheinen, jedoch verweist Foucault darauf, dass es jedenfalls „bemerkenswert“ sei, dass sich andere Autoren im gleichen Kontext sehr wohl „zu präzisen Ermahnungen“ hinsichtlich der sexuellen Beziehungen veranlasst sahen (319).

³⁹⁶ Ebd., 318.

³⁹⁷ Ebd., zur Schilderung der sechs Stufen vgl. 320–322.

³⁹⁸ Ebd., 323.

³⁹⁹ Ebd., 322.

⁴⁰⁰ Ebd., 324; im Übrigen ist diese Form der Unkeuschheit für Cassian nicht als Sünde, aber dennoch als ein Zeichen der im Inneren verborgenen Begierde zu werten (vgl. 321).

nicht aber erwerben kann.“⁴⁰¹ Dem Mönch kommt die Aufgabe zu, „in einem Zustand ständiger Wachsamkeit hinsichtlich der leisesten Regungen zu bleiben, die in seiner Seele oder seinem Körper aufkeimen mögen.“⁴⁰² Entsprechend der asketischen Techniken der Prüfung besteht auch in diesem Anwendungsfall der konkrete Vollzug der Aufgabe in der Übung der *discretio* (Klugheit als Unterscheidung), hier gegenüber jenen Gedanken, die eine Versuchung darstellen könnten. Wie generell im klösterlichen Leben ist die Übung mit der Geständnispflicht verbunden.

(3) Zum Abschluss des dritten Kapitels und damit des zweiten Teils des Buches gelangt Foucault zu einer ausführlichen Zwischenbilanz. Zum einen widmet er sich noch einmal einer Zusammenschau der Stationen von Tertullian bis Cassian. Die Herausbildung der Technologien des Selbst gehen einher mit der Verlagerung des Analysefelds von der Unterscheidung zwischen erlaubten und verbotenen Handlungen hin zum Denken, wofür eine „ganze Technik zur Überwachung, Analyse, Diagnose des Denkens“ ausgearbeitet wird.⁴⁰³ Diese Techniken erfordern eine beständige Wachsamkeit gegenüber sich selbst. Das bedeutet für die Frage der Subjektivierung:

„In dieser Askese der Keuschheit kann man einen Prozess der ‚Subjektivierung‘ sehen, der von einer um die Handlungen zentrierten Sexualethik weit entfernt ist. Gleichwohl sind zwei Dinge hervorzuheben. Diese Subjektivierung ist nicht von einem Erkenntnisprozess zu trennen, der die Pflicht, die Wahrheit über sich selbst zu suchen und zu sagen, zu einer unerlässlichen und kontinuierlichen Voraussetzung dieser Ethik erhebt. [...] Darüber hinaus vollzieht sich diese Subjektivierung in Gestalt einer Suche nach der Wahrheit über sich selbst mittels komplexer Beziehungen zu anderen.“⁴⁰⁴

In die Rolle des anderen schlüpfen mit je unterschiedlicher Funktion der Teufel als Widersacher, Gott als Helfender und der Obere als Führender, dem man Gehorsam schuldig ist. Die im Kontext des Mönchtums entwickelten Technologien des Selbst schaffen vor dem Hintergrund der spirituellen Aufwertung der Jungfräulichkeit ein komplexes Geflecht zwischen verschiedenen Komponenten: „Die Subjektivierung der Sexualethik, die unbegrenzte Produktion der Wahrheit über sich selbst, das Ins-Spiel-Bringen eines Verhältnisses des Kampfes und der Abhängigkeit vom anderen bilden somit ein Ganzes.“⁴⁰⁵ Deutlich zeigt sich wiederum, wie Foucault seine Untersuchung im Netz drei Problemtypen von Wahrheit, Macht und Selbstverhältnisse aufspannt. Am Ende des zweiten Teils ist damit ein Strang der Selbsttechniken explizit mit dem Thema der Sexualität verknüpft. Die Aufwertung der Jungfräulichkeit hat dabei die Beziehung zur eigenen Sexualität ins

⁴⁰¹ Ebd., 327.

⁴⁰² Ebd.

⁴⁰³ Ebd., 329.

⁴⁰⁴ Ebd., 330.

⁴⁰⁵ Ebd.

Zentrum gerückt, womit ein erster Hinweis zur Erklärung des hohen Stellenwerts der Sexualität gefunden sein dürfte. Außerdem hat die Praktik der Jungfräulichkeit durch den Rekurs auf Begriffe wie Regungen, Versuchungen und Begehren die Erfahrung des Selbst in Bezug auf seine Sexualität verändert und den Ort für die moralische Bewertung sukzessive ins Innere hinein verlagert. Die vielfältigen Beziehungen zum anderen – etwa als Element der Eingebung von außen oder in der Artikulation des Inneren gegenüber einem anderen – verbunden mit dem Ziel, die Reinheit von Körper und Seele zu bewahren, führen zu einem Zustand dauerhafter Auseinandersetzung in Form des geistigen Kampfes. In der monastischen Askese ist diese Beziehung mit den Techniken der Führung, des Gehorsams und des Prüfungs-Geständnisses verbunden.

Im dritten Teil geht es Foucault darum, die Entwicklungen der Sexualmoral im Feld des Ehelebens zu beleuchten. Der Behandlung seiner beiden Hauptquellen – Johannes Chrysostomus und Augustinus – sind einige Passagen vorangestellt, die als Einleitung zu diesem Teil gelesen werden können. Strukturell orientiert sich Foucault weiterhin an den genannten Problemtypen. Auch das Thema der Veridiktion bleibt erhalten. Hinzu tritt der Fokus auf Formen der Jurisdiktion, was mit der These einer „Verrechtlichung“ der Beziehungen zwischen den Eheleuten einhergeht. Diese Tendenzen sieht Foucault bei Chrysostomus und insbesondere bei Augustinus angelegt. Häufiger als bisher wird er ausgehend von deren Gegenwart auf künftige Entwicklungen verweisen.

7.5. Das Subjekt des Begehrens: Die Ehe und das Problem der Wollust (Teil III)

Diese Etappe der Untersuchungen eröffnet Foucault mit einer Reihe von Beobachtungen hinsichtlich der Thematisierung der Ehe in der christlichen Literatur. Er kommt zu folgendem Befund: Auf der einen Seite findet sich das Thema der Ehe grundlegend zwar behandelt, da es „Debatten über den Enkratismus, sämtliche Auseinandersetzungen mit den Gnostikern und dualistischen Bewegungen“⁴⁰⁶ durchzieht. Auf der anderen Seite gibt es aber abgesehen vom *Paidagogos* keine Thematisierung oder gar Ausbildung einer „*techné* des Ehelebens“⁴⁰⁷. Damit bezieht sich Foucault insbesondere auf das Ausbleiben einer eigenständigen Literatur, um „verheiratete Christen in ihrem Eheleben und in den Beziehungen zueinander anzuleiten“⁴⁰⁸. Erst ab Ende des 4. Jahrhunderts macht sich ein Wechsel bemerkbar. Die Ehe beginnt sich „deutlicher als zuvor als ein christlicher Stand“ abzuzeichnen, „und die Beziehungen zwischen den Ehegatten werden, wenn

⁴⁰⁶ Ebd., 335.

⁴⁰⁷ Ebd.

⁴⁰⁸ Ebd.

auch sehr viel weniger stark, ebenso zu einem Feld der Analyse und Übung wie die Beziehungen zu sich selbst im asketischen Leben.“⁴⁰⁹ Als Grundlage für diesen Wechsel führt Foucault mehrere interne und externe Faktoren an. Als ein interner Faktor gilt ihm das Verhältnis zwischen klösterlichem Leben und dem Leben der übrigen Gläubigen – ein Verhältnis, das er zuvor schon mit dem Begriff des „Dimorphismus“⁴¹⁰ bezeichnet hatte. In den bisherigen Auseinandersetzungen wurde bereits die große Wertschätzung sichtbar, die man der Lebensform des „radikalen Weltverzichts“⁴¹¹ entgegenbrachte. Doch es zeichnet sich auch eine gegenläufige Tendenz ab und es gibt „das spürbare Bemühen, die religiöse Bedeutung des Alltagsleben gegenüber den Formen der intensiven Askese [...] zu stärken, um so die Gefahr zu verringern, dass sich in den christlichen Lebensweisen der Dimorphismus festsetzt.“⁴¹² Die aus diesem Impetus entstehenden neuen Lebensregeln resultieren daher weniger aus rigoristischen Tendenzen, sondern aus dem Anliegen, das Alltagsleben „mit einer religiösen Intensität auszustatten“⁴¹³.

Ein zweiter Faktor dürfte in der Wechselwirkung zwischen Christentum und Kaiserreich liegen, da die Kirche im Zuge ihrer Anerkennung „zunehmend einfacher und sichtbarer Funktionen der Gestaltung, Steuerung, Kontrolle und Regulierung der Gesellschaft“ übernahm, während umgekehrt „die kaiserliche Bürokratie [...] ihrerseits über die traditionellen Strukturen ihre Macht über die einzelnen Menschen zu vergrößern [versuchte].“⁴¹⁴ Am Schnittpunkt dieser beiden Prozesse entstünde, so Foucault weiter, ein paradoxer Effekt:

„Praktiken und Werte, die im Rahmen von Lebensformen entwickelt wurden, die einen expliziten Bruch mit der Welt und der nichtkirchlichen Gesellschaft darstellten, kamen, wenn auch abgeschwächt und modifiziert, in institutionellen Formen zur Geltung, die vom Staat und von den allgemeinen politischen Strukturen getragen oder gestützt wurden.“⁴¹⁵

Dadurch entwickelt sich eine „Pastoral des Alltagslebens“, in der das private Alltagsleben der Menschen „zu einem Gegenstand der Sorge und Aufmerksamkeit“ wird.⁴¹⁶ Aber selbst diese Entwicklung vollzieht sich nicht als Bruch – was etwa die konstante Präsenz antiker Moralvorstellungen zeigt, wie Foucault mit Verweis auf Johannes Chrysostomus andeutet und später ausarbeiten wird. Die theologische Einbettung, die Anleihen bei den Praktiken der Askese sowie die

⁴⁰⁹ Ebd., 336.

⁴¹⁰ Vgl. ebd., 328.

⁴¹¹ Ebd., 336.

⁴¹² Ebd.

⁴¹³ Ebd., 337, und wohl auch zur Begrenzung der Folgen großen Verbreitung des „mönchischen Ideals“.

⁴¹⁴ Ebd.

⁴¹⁵ Ebd., 338.

⁴¹⁶ Ebd.

Verbindung mit „pastoralen Autoritätsbeziehungen“ stattet die Pastoral des Alltagslebens dennoch mit einer eigenen Prägung aus. Foucault streicht – analog zu seiner bisherigen Argumentationsweise – hervor, dass ob dieser Prägung „die Elemente, die die philosophische Moral der Antike und die christliche Ethik teilten, unterschiedliche Wirkungen [entfalteten].“⁴¹⁷ Zudem verschaffte die Ausbreitung des Christentums, ihr institutionelles Gefüge und die Anerkennung als Staatsreligion der christlichen Moral insgesamt eine deutlich höhere Durchsetzungsfähigkeit.⁴¹⁸

Die Ehe wiederum hält Foucault für das „Kernstück dieser Ethik“⁴¹⁹, denn an ihr habe sich der Hauptunterschied zwischen weltlichem und klösterlichem Leben festmachen lassen. Dieser Unterschied kommt wiederum im Bereich der sexuellen Beziehungen der Ehegatten am stärksten zu tragen. Darüber hinaus führt das Gesamtkonglomerat kirchlicher und staatlicher Entwicklungen dazu, dass der Familie zunehmend die Rolle als „Grundbaustein der Gesellschaft“ und „Verbindungsstelle zwischen dem Moralverhalten der einzelnen Menschen und den allgemeinen Gesetzen“ zugewiesen wird.⁴²⁰ Im Ergebnis „werden die Keimzelle der Familie, die Beziehung zwischen den Eheleuten, das Alltagsleben des Ehepaares bis in ihre sexuelle Betätigung hinein zu wichtigen Themen.“⁴²¹ Im Unterschied zur klassischen Moralphilosophie bildet im christlichen Kontext dabei jedoch nicht das Thema der Zeugung den zentralen Ausgangspunkt.⁴²²

Die Kirchenväter erfüllen in diesem Prozess eine wichtige Funktion. Foucault bezeichnet ihn als „Transfer“, bei dem die Werte und Praktiken von der Kunst des asketischen Lebens zur Kunst des Ehelebens hin übertragen werden, woran „mehrere große Kirchenmänner sowohl als Zeugen wie auch als Akteure“ ihren Anteil hatten.⁴²³ Als Scharnier fungiert Foucault zufolge deren eigener Werdegang: „Sie waren in der asketischen Zucht ausgebildet und konnten, nachdem sie eine Zeitlang das Mönchtum praktiziert hatten, im Zuge ihrer Ernennung zum Kirchenoberhaupt eine pastorale Praxis entwickeln, die von dieser ersten Erfahrung beeinflusst war.“⁴²⁴

Diese Entwicklungen untersucht Foucault in der homiletischen Literatur zum Ende des 4. Jahrhunderts, insbesondere anhand der Homilien von Johannes Chrysostomus, aus denen sich

⁴¹⁷ Ebd., 339.

⁴¹⁸ Ebd. Foucault grenzt sogleich ein: Mit dieser Bemerkung gehe es ihm nicht darum zu behaupten, dass das Christentum zu einer „von allen anerkannten und praktizierten Lebensregel“ wurde, sondern es geht ihm vor allem um den erhobenen „Anspruch der Allgemeinheit“ und der aufgrund der institutionellen Basis „die in die Tat umgesetzte Möglichkeit der unbegrenzten Verbreitung“ darstellte.

⁴¹⁹ Ebd.

⁴²⁰ Ebd., 340.

⁴²¹ Ebd.

⁴²² Vgl. ebd., 340f. Das wird Foucault insbesondere im Kapitel zu Chrysostomus herausarbeiten.

⁴²³ Ebd., 337.

⁴²⁴ Ebd. Foucault nennt Basilius von Cäsarea, Gregor von Nazianz, Gregor von Nyssa und Johannes Chrysostomus für den Osten; ebenso Augustinus und Hieronymus – wenn auch „unter anderen Voraussetzungen“.

wichtige Vorstellungen und Vorgaben für die Kunst des Ehelebens herauskristallisieren lassen. Foucault bleibt damit ganz auf der Linie des Vorzugs „praktischer“ Texte. Chrysostomus gilt ihm als „Teil einer ganzen Strömung“, „als Zeuge und Beispiel für eine Pastoral des Lebens von Verheirateten, die in der Zeit, in der er lebte, bereits weit fortgeschritten war.“⁴²⁵

7.5.1. Die Pastoral des Ehelebens und das Problem der Wollust bei Johannes Chrysostomus (Kapitel III.1)

Mit Johannes Chrysostomus widmet sich Foucault der Pastoral des Ehelebens und der damit verbundenen Techniken. Einleitend macht er einige exegetische Vorbemerkungen⁴²⁶ und betont gemäß der Deutung, die biographischen Erfahrungen der Kirchenväter hätten den Transfer der monastischen Techniken begünstigt, die asketischen Züge der Texte.⁴²⁷ Insgesamt zeigt Foucault an und mit den Texten vier zusammenhängende Aspekte: wie Chrysostomus die Aufwertung der Ehe vornimmt, welche Elemente der paganen Moral er aufnimmt und dass dabei eine entscheidende Auslassung geschieht, indem er den ehelichen Geschlechtsverkehr nicht über die Zeugung rechtfertigt, sondern die Legitimationsfigur der Pflicht-Schuld ins Spiel bringt.

(1) Den Auftakt macht Foucault mit Chrysostomus' Frage, wie es überhaupt dazu kommt, dass sich Menschen aneinander binden. Chrysostomus hält die *epithymia* (Begierde) für die treibende Kraft, die zu einem solchen „großen Wunder“ führt.⁴²⁸ Das Wirken dieser eigentümlichen Kraft der *epithymia* erscheint begründungsbedürftig. Foucault zeigt, dass Chrysostomus die Liebe, die zwei Menschen dazu veranlasst, sich aneinander zu binden, als Wirken Gottes deutet, und zwar mit Rückgriff auf die Schöpfung und auf den Bund zwischen Christus und der Kirche und die damit einhergehende Erlösung.⁴²⁹

„Das gestattet Chrysostomus, den Wert der Ehe an den der Jungfräulichkeit heranzurücken; oder genauer gesagt, die Ehe nicht einfach als Unfähigkeit anzusehen, ein Leben in absoluter Enthaltsamkeit zu führen. Es ist nunmehr möglich, der Ehe eine positive Bedeutung beizumessen, auch wenn diese nicht gleich groß ist, wie die der Jungfräulichkeit. Jene stellt den Paradieszustand wieder her, indem sie auf Erden ein engelhaftes Leben realisiert; die eheliche Verbindung bewirkt zweifellos weniger,

⁴²⁵ Ebd., 341; vgl. auch 376.

⁴²⁶ Etwa bzgl. der Spannung zu Chrysostomus' früheren Texten über die Jungfräulichkeit, vgl. ebd., 341–343.

⁴²⁷ Er schreibt: „Hinzufügen möchte ich auch, dass Chrysostomus das Mönchsleben kannte und praktizierte, bevor er nach Antiochia zurückkam; dass die Texte, die er in den Jahren nach seiner Rückkehr verfasste, stark von asketischen Praktiken geprägt sind [...]“ (Ebd., 341f)

⁴²⁸ Ebd., 344. Foucault zitiert aus den *Drei Homilien über die Ehe*, wo sich Chrysostomus auf Paulus bezieht. Als Übersetzungen/Umschreibungen für *epithymia* werden abwechselnd Wollust, Begierde oder Begehren verwendet.

⁴²⁹ Vgl. dazu ausführlich ebd., 345–348.

vergegenwärtigt aber die Einheit der Substanz bei der Schöpfung. Die Jungfräulichkeit macht aus der Seele die Braut Christi; die Ehe ist das Abbild des Bundes der Kirche mit dem Heiland.“⁴³⁰

(2) Somit ist der Boden bereitet, sich dem Eheleben als Stand zu widmen sowie die Ausarbeitung einer *techne* des Ehelebens inklusive konkreter Lebensregeln zu bemühen. In der Verbindung von Ehe-theologie und konkreten Geboten sind deutliche Bezüge zur paganen Moral zu erkennen. Foucault weist darauf hin, dass die Gebote bei Chrysostomus „denjenigen erstaunlich nahekommen, die Musonius, Seneca, Epiktet oder Clemens von Alexandrien eingebürgert haben.“⁴³¹ In der Folge beleuchtet Foucault die antiken Prinzipien – etwa das Prinzip der Hierarchie zwischen Mann und Frau – und deren Übernahme durch Chrysostomus.⁴³² Durch die Einhaltung der aus diesen Prinzipien resultierenden Regeln soll die Grundlage für einen prosperierenden und geordneten Haushalt geschaffen werden. Dieser wiederum stellt einen wesentlichen Pfeiler der anzustrebenden „Seelenruhe“ dar.⁴³³ Die Themen der Prinzipien sind im Kern also bereits vorhanden, auch wenn Chrysostomus sie in „typisch christliche Referenzen einbindet“⁴³⁴.

(3) Neben der Übernahme dieser antiken Themen findet sich bei Chrysostomus eine gewichtige Ausnahme, die für Foucault einen „kapitalen Unterschied“⁴³⁵ markiert. Er stellt heraus, dass Chrysostomus sich weigert, den Zweck der Ehe in der Zeugung, sondern stattdessen in der Einhegung der Wollust zu verankern.⁴³⁶ Chrysostomus’ Argumentation unterscheidet sich damit sowohl von der hellenistischen Philosophie als auch von Clemens von Alexandrien vor ihm und von Augustinus etwas später.⁴³⁷ Für Chrysostomus fungiert die Ehe als „Grenze und als Gesetz“:

„Während die Zeugung eine Möglichkeit war, die schon vor dem Sündenfall bestand und nach diesem zum Trost wurde, ist die Ehe ein Gesetz, dessen Daseinsgrund nach dem Sündenfall die Auflehnung des Körpers gegen die Seele ist und dessen Zweck darin besteht, den Begierden dabei Fesseln anzulegen.“⁴³⁸

⁴³⁰ Ebd., 348.

⁴³¹ Ebd., 349. Trotz Akzentverschiebungen (etwa auf die Nächstenliebe) finden sich „dieselben Grundthemen“. Chrysostomus setze daher wie Clemens die „Adaption der nichtchristlichen Ehemoral im Christentum“ fort (ebd.).

⁴³² Zur Übersicht: das „Prinzip der natürlichen Ungleichheit“ zwischen Mann und Frau, das „Prinzip der Komplementarität“, das „Prinzip der Pflicht zur Unterweisung, verbunden mit der Respektierung der Schamhaftigkeit“; das „Prinzip der Dauerhaftigkeit des Bundes und der gegenseitigen Verpflichtungen“ und das „Prinzip der affektiven Bindung, die gleichzeitig das Ziel und die ständige Voraussetzung einer guten Ehe ist“, vgl. ebd., 349–356.

⁴³³ Ebd., 356.

⁴³⁴ Ebd., 359, wie etwa die Ableitung der Hierarchie zwischen Mann und Frau aus der Schöpfung.

⁴³⁵ Ebd.

⁴³⁶ Vgl. ausführlich ebd., 360–368.

⁴³⁷ Ebd., 362. Foucault hält dessen Position dennoch nicht für eine unbedeutende Ausnahme, sondern argumentiert, dass „die Lehre, dass die Zeugung ein Zweck der Ehe ist, bei Augustinus und seinen Nachfolgern nicht mehr dieselbe Bedeutung wie bei den früheren Autoren“ (ebd.) haben wird.

⁴³⁸ Ebd., 365f; bezüglich der Positionen zu geschlechtlichen Beziehungen vor und nach dem Sündenfall und zur Fortpflanzung im Paradies, siehe in diesem Kapitel 363–365. Schon im Kapitel über die Jungfräulichkeit hatte Foucault sich mit der Problematisierung dieser Themen bei den Kirchenvätern befasst, vgl. 256–259.

Über diese Verschiebung des Ehezwecks (von der Zeugung auf die Einhegung der Wollust) wird die Frage der Ethik der Ehe in die „individuelle Ökonomie der *epithymia*“ eingeordnet und damit auf denselben Boden gestellt wie die Frage der Enthaltsamkeit generell, womit „die Ethik der Ehe mit dem Anliegen der Askese und der Sorge um strengste Enthaltsamkeit“ verbunden wird.⁴³⁹ Wiewohl in unterschiedlicher Intensität regeln beide Formen das „Problem der Wollust“, die nun als „der gemeinsame Gegenstand für den Stand der Ehe und der *techne* für den Beruf der Jungfräulichkeit“ fungiert, wobei die Techniken bzw. Regeln für die Ehe „toleranter“ und „juristischer Art“ sind.⁴⁴⁰ Diese Sichtweise führt zur paradoxen Situation, dass die Intention der Begrenzung der Wollust mit der Pflicht zum Geschlechtsverkehr verbunden wird – jedoch innerhalb eines strikten Rahmens und unter Einhaltung strenger Regeln.⁴⁴¹

(4) Zuletzt befasst sich Foucault der Ausarbeitung der Ehepflichten im Kontext der Ethik der Ehe. Er arbeitet heraus, dass für Chrysostomus das „Prinzip der formalen und juristischen Gleichheit“⁴⁴² wichtig ist. Diese Gleichheit bezieht sich ausschließlich auf den Geschlechtsakt, bei dem gilt: „Die Rechte des einen geben die Pflichten des anderen vor.“⁴⁴³ Neben der Gleichheit der Vorrechte (*isotimia*) bilden die Begriffe des Besitzes und des Gebrauchs die Legitimationsbasis für die wechselseitige Pflicht zum Geschlechtsakt. Foucault hält den Gedanken der Schuld (*opheile/debitum*) dabei für zentral: „Derjenige, dessen Körper zum Eigentum des anderen geworden ist, schuldet diesem etwas – nämlich den Gebrauch dieses Körpers.“⁴⁴⁴ Foucault betont, dass Chrysostomus trotz anderer Möglichkeiten das Modell der Eigentumsübertragung wählt und damit eine juristische Verbindung begründet: „Jeder wird zum Herrn und Besitzer von des anderen Leib, insofern er dessen Wollust bändigen kann.“⁴⁴⁵ Die Pointe liegt darin, dass auf diese Weise jeder der Ehepartner zum Seelenheil des anderen beiträgt. Das bedeutet eine Spiritualisierung der Fruchtbarkeit bzw. Früchte der Ehe. So erhält die Ehe bei Chrysostomus „eine doppelte Bedeutung: eine spirituelle, da sie eine Verbundenheit aus Nächstenliebe zum Ausdruck bringt, und eine moralische, da sie dem Paar ein gutes Einvernehmen gewährleistet [...]“.⁴⁴⁶ Da-

⁴³⁹ Ebd., 366.

⁴⁴⁰ Ebd., 366f.

⁴⁴¹ Vgl. ebd., 367f.

⁴⁴² Ebd., 369; womit über den Grundsatz der *isotimia* politisches/juristisches Vokabular aufgenommen wird.

⁴⁴³ Ebd., 370.

⁴⁴⁴ Ebd.

⁴⁴⁵ Ebd., 373.

⁴⁴⁶ Ebd., 375.

mit kann die Ehe – analog zur Jungfräulichkeit – als ein Beruf gedacht werden, verbunden mit einer *techne*, die sich insgesamt als „Arbeit am gegenseitigen Wohl“⁴⁴⁷ darstellt.

In einem ausführlichen Resümee hebt Foucault (noch einmal) auf die langfristigen Auswirkungen der hier dargestellten Ehepastoral hab. Zum einen betrifft das die Verknüpfung mit dem Begriff der „Pflicht-Schuld“ (*debitum*), weil dieser eine „Grundkategorie“ für die künftige Verrechtlichung der ehelichen Beziehungen darstellen wird.⁴⁴⁸ Die Weichenstellung liegt für Foucault in der Loslösung von der Zeugung als Zweck der Ehe. Die argumentative Lücke wird geschlossen, indem als Zweck die Begrenzung der Wollust veranschlagt wird. Dadurch drehen sich letztlich die „Kunst des Ehelebens“ und die „Kunst des enthaltsamen Lebens“ um dieselbe Frage: „Wie kann die Wollust gehandhabt, bekämpft, besiegt werden in einem Kampf, der vom Leben selbst nicht zu trennen ist?“⁴⁴⁹ Mit der Einführung der Wollust als zentralem Bezugspunkt finden sich Ehe- und Mönchsleben auf denselben Boden gestellt. Jedoch:

„Mit einem Unterschied: In dem einen Fall muss man auf sich alleine in Form eines geistigen Kampfs mit seinen eigenen ‚Gedanken‘ (im weitesten Sinne) einwirken, um ihr keinen möglichen Ausweg zu lassen [...]; und in dem anderen Fall gibt es sehr wohl einen legitimen, wenn auch ‚gemeinsamen‘ Ausweg, doch muss man wohlbemerkt sehen, dass diese Legitimität von der Tatsache abhängt, dass jeder dem anderen erlaubt, den Versuchungen seiner eigenen Wollust zu entkommen. Das heißt, das Thema ist stets die Beziehung zu sich; wobei im Falle der Ehe diese Beziehung nicht ohne die Beziehung zum anderen geregelt werden kann. Auch muss daran erinnert werden, dass es auch im Falle der mönchischen Jungfräulichkeit eine Form der Beziehung zum anderen gibt, die unverzichtbar ist: nämlich das Band der Führung.“⁴⁵⁰

Trotz der Parallelen in der Beziehung zu sich und der Beziehung zum anderen warnt Foucault davor, es angesichts der zahlreichen Unterschiede mit der Symmetrie zu weit zu treiben. Ein wichtiger Unterschied liegt in der Form der Praktiken, denn die Praktiken der monastischen Askese sind Formen der Verdiktion, wohingegen die Regeln des Ehelebens den Formen der Jurisdiktion zuzurechnen sind.⁴⁵¹ Für Foucault lässt sich anhand von Chrysostomus zeigen, dass und wie die Reflexion auf das „Sexualverhalten im Westen“ zugleich „in Begriffen der Wahrheit“ als

⁴⁴⁷ Ebd., 376.

⁴⁴⁸ Ebd. Darin sieht Foucault eine langfristige Entwicklung angelegt, mit der Konsequenz, dass im Mittelalter „ein gewaltiges Rechtsgebäude“ um die eheliche Beziehung herum errichtet werden wird, welches die „Ehegatten zu Rechtssubjekten macht, die komplexe Beziehungen von Schulden, Forderungen, Einwilligungen oder Weigerungen unterhalten“; diese „Verrechtlichung der sexuellen Praktiken“ trägt ferner dazu bei, dass die religiösen Autoritäten „Zugang zu den geheimsten Beziehungen zwischen Ehegatten“ erhalten. (Ebd.)

⁴⁴⁹ Ebd.

⁴⁵⁰ Ebd., 377f.

⁴⁵¹ Vgl. ebd., 378.

auch „in Begriffen des Rechts“ stattfindet.⁴⁵² Diese doppelte Anbindung, die Foucault nun seinerseits als „Dimorphismus“⁴⁵³ bezeichnet, wird ihn auch in der Auseinandersetzung mit Augustinus beschäftigen. Augustinus liefert für die Betrachtung der „Moral der Ehe“ wie auch für die „Askesse der Keuschheit“ den „stringentesten theoretischen Rahmen“.⁴⁵⁴

7.5.2. Die Weichenstellungen zur Analytik des Subjekts als Subjekt der Begierde und des Rechts bei Augustinus (Kapitel III.1–2)

Augustinus spielt in Foucaults Genealogie des Begehrensmenschen eine herausragende Rolle. Das liegt nicht nur an dessen wirkungsgeschichtlicher Bedeutung – die Foucault an zahlreichen Stellen hervorhebt⁴⁵⁵ – sondern vor allem an dessen Ausdeutung des Verhältnisses zwischen dem Begehren und dem Willen. Die Ausarbeitung einer Theorie der Wollust, durch die sämtliche sexuelle Beziehungen über den Sündenfall mit der *libido* verbunden werden, fasst nicht nur Jungfräulichkeit und Ehe in einen gemeinsamen Rahmen ein, sondern erlaubt auch, das Kriterium der moralischen Bewertung (bzw. die Qualifikation als Sünde) in beiden Lebensformen im Subjekt selbst anzusiedeln. Dass diese Bewertung obendrein über die Verwendung juristischer Modelle erfolgt, schafft insgesamt die Voraussetzung dafür, das Individuum als „ein einziges Begehrens- und Rechtssubjekt zu denken“, das sowohl „in der Notwendigkeit des Begehrens“ als auch „in der Freiheit zum Guten zum Schlechten handelt.“⁴⁵⁶ Einige der Themen, etwa die Frage der Wollust im Kontext der Ehe und eine Tendenz zur „Verrechtlichung“ der ehelichen Beziehungen, überschneiden sich mit den Themen, die Foucault bei Chrysostomus herausgearbeitet hat. Die Unterschiede resultieren jedoch aus der Einbettung dieser Themen in die Theorie der Wollust. Dieser Theorie nähert sich Foucault in mehreren Schritten an: Im ersten Kapitel geht es um die Neubestimmung des Verhältnisses zwischen Ehe und Jungfräulichkeit im Gesamtkontext der kirchlichen Gemeinschaft – und zwar so, dass beide Lebensformen als Gut betrachtet werden können.⁴⁵⁷ Foucault argumentiert, dass es dabei insgesamt zur Aufwertung der Ehe und ihrer Gü-

⁴⁵² Ebd.

⁴⁵³ Ebd.

⁴⁵⁴ Ebd., 341. Mit dieser Einschätzung verbunden ist auch eine Bemerkung, die als Hinweis auf einen geplanten Folgeband verstanden werden darf: „Außerdem wird dieses Konzept der Ausgangspunkt der nächsten Untersuchung sein, insofern es der Sexualethik des westlichen Christentums immer als Referenz gedient hat.“ (Ebd.)

⁴⁵⁵ Vgl. ebd., 41; 74f; 341; 408; 430; 438; 462; 469.

⁴⁵⁶ Ebd., 477.

⁴⁵⁷ Bisher reflektierte man aus Foucaults Sicht die Ehe vor allem in Bezug auf die Jungfräulichkeit, was aufgrund des hohen Stellenwerts der Jungfräulichkeit zwangsläufig zu einer Abwertung der Ehe führte, vgl. ebd. 384–386. In den Kapiteln zur Jungfräulichkeit hatte Foucault auch darauf verwiesen, dass die christlichen Autoren die in der Antike gängige Kritik an der Ehe relativ vorbehaltlos übernommen haben, vgl. ebd., 245.

ter kommt. Das Kapitel verhandelt außerdem die Frage der Wollust (und damit die der Sünde) im Kontext von Augustinus' Lehre der Ehegüter. Foucault zeigt, dass Augustinus in den hier zugrundeliegenden Texten noch am Prinzip der Mäßigung zur Begrenzung der Wollust festhält und macht auf die argumentativen Lücken aufmerksam, die sich daraus ergeben. Das zweite Kapitel setzt genau hier an, indem es die ‚Folgeprobleme‘ diskutiert, die sich aus der im ersten Kapitel nachvollzogenen Argumentationsweise ergeben. Erst mit der Ausarbeitung der Theorie der Wollust lässt sich das Verhältnis von Subjekt, Begehren und Sünde konsistent bestimmen.⁴⁵⁸

Im ersten Kapitel strukturiert Foucault Augustinus' Vorgehen in drei Bereiche: Als Vorbau dient die Einbettung der Lebensformen in den Gesamtkontext der kirchlichen Gemeinschaft, getragen von der Vorstellung der Kirche als geistiger Leib; argumentativ im Zentrum steht die Neubewertung des Zusammenhangs von Paradies, Sündenfall und geschlechtlichen Beziehungen und damit der Ehe; dann widmet sich Foucault der Ausarbeitung der Ehegüter (als Elemente eines Regelsystems der Ehe) und diskutiert den daraus resultierenden Stellenwert der Zeugung.

(1) Zu Beginn widmet sich Foucault Augustinus' Anliegen, ein Verhältnis der Korrelation zwischen Ehe und Jungfräulichkeit zu begründen und den Vorrang der Jungfräulichkeit ohne Abwertung der Ehe zu behaupten.⁴⁵⁹ Augustinus operiert jenseits von Unterteilung oder Unterscheidung (zwischen Jungfrauen und Nicht-Jungfrauen oder zwischen verschiedenen Ständen, wie dem der Eheleute und Witwen), sondern zeigt im Bild der Kirche als geistiger Einheit

„Beziehungen auf, die sowohl die Jungfräulichkeit als auch die Ehe, sowohl die Vermählung als auch die Unversehrtheit, sowohl die Mutter- oder Vaterschaft als auch die absolute Keuschheit voraussetzen. So geht es nicht mehr um Merkmale, die Individuen aufweisen und die sie als Jungfrauen, Verheiratete oder Eltern ausweisen können, sondern um ein Gewebe, das aus geistigen Verbindungen geknüpft ist, bei denen jedes Element in Bezug auf die anderen gleichzeitig Jungfrau, Ehepartner, Elternteil und Kind ist. So dass die Jungfräulichkeit und die Mutterschaft sich auf diese Ebene nicht wie zwei alternative Lebensweisen gegenüberstehen, sondern sich miteinander verbinden als zwei konstante und simultane Aspekte der Beziehungen, die die Kirche als geistige Einheit konstituieren. In

⁴⁵⁸ Das wäre zumindest ein Versuch, das Verhältnis der beiden Kapitel zu bestimmen, ohne lediglich auf den zeitlich-thematischen Horizont der zugrunde gelegten Texte zu referenzieren. Foucault spricht von „zwei Gruppen von Texten, die er [Augustinus] dem Problem der Ehe und Jungfräulichkeit gewidmet hat“ (ebd., 380, meine Ergänzung) – zunächst jene Texte, die in Auseinandersetzung mit dem Manichäismus stehen (erstes Kapitel) und dann jene, die sich mit dem Pelagianismus befassen (zweites Kapitel), vgl. zur allgemeinen Einordnung ebd., sowie 408 und 440.

⁴⁵⁹ Dieses Anliegen verdeutlicht Foucault mit Bezug auf *De bono viduitatis*, wo Augustinus davon spricht, dass das Ganze (die Einheit der Kirche) – in der sowohl Ehe als auch Jungfräulichkeit als Teile existieren – „schöner“ oder „imponierender“ ist als die einzelnen Teile. Das heißt im Umkehrschluss, dass die Existenz von Jungfräulichkeit und Ehe schöner ist als die Existenz der Jungfräulichkeit alleine, und das gilt es zu begründen. (Ebd., 387)

dieser Hinsicht und in Form der fruchtbaren Jungfräulichkeit oder der jungfräulichen Ehe gibt es keinen Wertunterschied.“⁴⁶⁰

Den Wertunterschied gibt es aber sehr wohl mit Blick auf die weltliche/fleischliche Ehe. Die Argumentation läuft darauf hinaus, dass sich „die Verbindung von Jungfräulichkeit und geistiger Vermählung“ auflöst, sobald es um die fleischliche Ehe geht.⁴⁶¹ Dennoch bedeutet die Tatsache, von einer geistigen Ehe zu sprechen, insgesamt die Aufwertung der Ehe. Foucault schließt daraus, „dass nicht die Form der Ehe selbst ein minderes Gut darstellt, sondern das, was sie im Rahmen der Geschichte unseres Sündenfalls zu dem gemacht hat, was sie in dieser Welt ist.“⁴⁶² Daher untersucht er Augustinus’ Position im Verhältnis von Paradies, Sündenfall und Ehe.

(2) Foucault befasst sich mit verschiedenen Interpretationen dieses Verhältnisses, indem er mehrere augustinische Texte untereinander, vor allem aber er dessen Argumentationsweise mit der bislang gängigen der Kirchenväter vergleicht.⁴⁶³ Foucault erinnert an die vorherrschende Auffassung einer nicht-fleischlichen Art der Vermehrung im Paradies, etwa bei Gregor von Nyssa.⁴⁶⁴ Im Kern geht es bei diesen Spekulationen darum, den Geschlechtsakt selbst in den Sündenfall hinein zu verlagern. Anders Augustinus: „Er lässt zwar nicht die sexuelle Vereinigung, doch zumindest ihre legitime Möglichkeit von der gefallen Welt bis ins paradiesische Dasein zurückreichen, womit sie den Händen des Schöpfers entstammte.“⁴⁶⁵ Das hat zur Folge, dass für Augustinus die Beziehung des „ersten Paares“ über eine rein „geistige Beziehung“ hinausgeht und zumindest die Möglichkeit einer körperlichen Vereinigung zulässt.⁴⁶⁶ Das hat zum Ergebnis, dass Geschlechtsverkehr und Fortpflanzung „nicht mehr eindeutig und notwendig zur Ökonomie des Sündenfalls [gehören].“⁴⁶⁷ Das führt Foucault zur Frage, in welches System von Regeln die Ehe eingebettet sein muss, damit sie auch in ihrer weltlichen Form als Gut begriffen werden kann.

(3) Diese Passagen bilden den umfangreichsten Teil des Kapitels. Foucault beleuchtet ausführlich die Ausarbeitung der Lehre von den Ehegütern und Ehezwecken anhand von *De bono coni-*

⁴⁶⁰ Ebd., 388f.

⁴⁶¹ Ebd., 393; vgl. ausführlich 389–392, wo Foucault anhand der Lektüre von *De sancta virginitate* und einiger Predigten die verschiedenen Beziehungen zwischen Maria, Christus, der Kirche und ihrer Mitglieder nachzeichnet. Jungfräulichkeit und Ehe sind nicht zuletzt aufgrund ihrer Fruchtbarkeit nicht voneinander zu trennen. Dennoch lässt sich eine „strikte Hierarchie“ festmachen, weil die Jungfrauen in der Welt „tatsächlich ein Ausdruck jungfräulicher Beziehungen, die geistige Früchte erzeugen“ sind; umkehrt erzeugt die Ehe „keine geistigen Früchte“. (392f)

⁴⁶² Ebd., 394.

⁴⁶³ Vgl. ebd., 395–407.

⁴⁶⁴ Vgl. ebd., 395. Diese Frage wurde auch im zweiten Teil des Buches behandelt, vgl. 255–259.

⁴⁶⁵ Ebd., 396.

⁴⁶⁶ Ebd., 406.

⁴⁶⁷ Ebd., 407. Das Wort *notwendig* dürfte hier zu beachten sein. Augustinus wird über die *libido* eine Verbindung zwischen Geschlechtsverkehr und Sündenfall herstellen, womit eine bestimmte Form des Geschlechtsverkehrs als Folge des Sündenfalls erscheint, vgl. dazu die Ausführungen zum zweiten Augustinus-Kapitel weiter unten.

ugali. Einleitend hält er fest, dass die gängigen Güter der Ehe, die ihren Wert ausmachen (Enthaltsamkeit sowie Nachkommenschaft, Glaube, Sakrament) auch bei Augustinus zu finden sind, dessen Texte aber in ihrer „Lebendigkeit“ und in ihren „bedeutenden Neuerungen“ über die grundsätzliche Entsprechung zu anderen Texten hinausgehen.⁴⁶⁸ Drei Aspekte führt Foucault ins Treffen: Die „Rolle der Ehe in der Heilsökonomie“, Augustinus’ Auffassungen „bezüglich des Wesens der ehelichen Bindung“ und „bezüglich des Regulationsprinzips der sexuellen Beziehungen“.⁴⁶⁹ Die leitende Frage des folgenden Teils lautet daher: Was macht die Ehe zu einem Gut?⁴⁷⁰

Die veränderte Rolle, welche der Ehe in der Heilsökonomie zukommt, zeigt etwa der Vergleich mit Chrysostomus: Bei jenem erfüllen Ehe und Zeugung nur eine episodische Funktion in der Zeit zwischen Sündenfall und Erlösung, wohingegen Augustinus die Ehe als Konstante auffasst. Das bedeutet eine „gründliche Überarbeitung“⁴⁷¹ der üblichen Einteilung der Heilsgeschichte und dem darin enthaltenen Stellenwert von Jungfräulichkeit und Ehe. Zu dieser Veränderung führt die Vorstellung der Kirche als *societas*, zu deren Aufbau, Erhalt und Vollendung sowohl die Jungfräulichkeit wie auch die Ehe in je verschiedener Weise, aber eben konstant und nicht episodisch, beitragen.⁴⁷² So bezieht Augustinus „den Wert der Ehe nicht mehr auf das absolute Gut der Jungfräulichkeit, die den Anfangszustand der Menschheit und den Schlusspunkt der Zeit kennzeichnete, sondern auf den universalen und dauerhaften Zweck der *societas*.“⁴⁷³

Das Bild der *societas* bildet darüber hinaus die entscheidende Basis für eine „Beschreibung der Ehe, die um den Begriff der *Verbindung* zentriert ist“ und welche in der Ehe eine „Vereinigung und als solche ein Grundelement der Gesellschaft“ auszumachen vermag.⁴⁷⁴ Foucault formuliert als Rückfrage an diese Auffassung, ob man daher den Wert dieser Verbindung aus der Zeugung oder aus einer juristischen Struktur gewinnt. Die Antwort fällt differenziert aus:

„Betrachtet man das Menschengeschlecht insgesamt und seine Bestimmung, ist die Notwendigkeit der Ehe ohne die Nachkommenschaft nicht zu denken. Doch an sich selbst und als Verbindung von

⁴⁶⁸ Ebd., 408f.

⁴⁶⁹ Ebd., 410.

⁴⁷⁰ Vgl. zur allgemeinen Unterscheidung, dass die Ehe ein „Gut *an sich*“, aber kein „Gut *für sich*“ ist und ihren Wert aus der *amicitia* bezieht ebd., 409f.

⁴⁷¹ Ebd., 413. Diese Unterteilung „unterschied den Moment paradiesischer Jungfräulichkeit in der Unschuld, die dem Fall vorausgeht; dann die Zeit der Ehe und Fruchtbarkeit unter dem Gesetz und dem Tod; dann die Rückkehr zur Jungfräulichkeit, wenn die Erlösung kommt und die Zeit endet.“ (Ebd.) Vgl. aus Perspektive der Jungfräulichkeitsmystik die jeweiligen Passagen im zweiten Teil, insbesondere 226–228; 236–240 sowie 254–272.

⁴⁷² Vgl. ebd., 413f.

⁴⁷³ Ebd., 414.

⁴⁷⁴ Ebd., 414f., Hervorh. i. O.

zwei Personen kann die eheliche Bindung nicht als etwas angesehen werden, was von Nachkommenschaft und Zeugung abhängt.“⁴⁷⁵

Jedoch geht der Wert der Ehe bei Augustinus nicht aus einer juristischen Struktur hervor, auch wenn er die eheliche Verbindung mit juristisch konnotierten Begriffen (*pactum* und *foedus*) beschreibt.⁴⁷⁶ Foucault hebt hervor, dass die Struktur der ehelichen Beziehung bei Augustinus über das Recht hinaus in die „Ordnung der *fides*“⁴⁷⁷ reicht. Das betrifft „die Verbundenheit der Seelen, die zwischen den Ehegatten [...] einen *ordo caritatis* begründet; aber auch die physische Verbindung in dem Sinne, dass jeder der beiden Ehegatten seinen Körper dem anderen vorbehält.“⁴⁷⁸ Hinzu kommt als Alleinstellungsmerkmal der christlichen Ehe ihr Charakter als Sakrament (Zeichen, Siegel).⁴⁷⁹ Die Charakteristik des Ehebunds in *De bono coniugali* unterscheidet sich in den Gütern der Treuegemeinschaft und des Sakraments vom rein juristisch gedachten Ehebund.

Zuletzt widmet sich Foucault dem Thema Zeugung und damit auch den angekündigten Regulationsprinzipien. Die Zeugung ist zwar als Gut zu werten und unterscheidet sich dennoch von den anderen beiden, die „von Natur aus“ Teil der Ehe sind, während die Nachkommenschaft „nur ein Ergebnis der Ehe“ sein kann.⁴⁸⁰ Die Stellung der Zeugung ist aber für Foucault über diesen Befund hinaus „komplizierter“, weil sie als „Regulationsprinzip“ der sexuellen Beziehungen fungiert.⁴⁸¹ Durch „eine Reihe von Unterscheidungen und Staffelungen“⁴⁸² unterscheidet sich die Position des Augustinus von antiken Moralphilosophen und von Clemens. Die Unterschiede ergeben sich erstens durch die Zurückweisung der gängigen Vorstellung, dass jeder Geschlechtsverkehr unrein ist, zweitens durch die Aufnahme des antiken Prinzips der Mäßigung sowie drit-

⁴⁷⁵ Ebd., 415.

⁴⁷⁶ Vgl. ausführlich ebd., 415–422.

⁴⁷⁷ Ebd., 417.

⁴⁷⁸ Ebd. mit Verweis auf 1 Kor 7,4. In den Detailausführungen zeigt sich, dass einige der Vorgaben, wie die durch die Ehe begründete Treuegemeinschaft, ihre Parallelen zwar im Recht haben. Die Ehe geht aber in einem nur rechtlich verstandenen *pactum* nicht auf, sondern bezieht aus der Ordnung der *fides* Elemente, die das Recht nicht kennt, wodurch sich die Facetten der Treuegemeinschaft erweitern, vgl. dazu die Beispiele zum Ehebruch, 418f.

⁴⁷⁹ Vgl. ebd., 420 (auch bzgl. der Unterschiede zum heutigen Sakramentsverständnis).

⁴⁸⁰ Ebd., 422; die verschiedenen Aussagen von Augustinus zum Verhältnis der drei Güter – so stehen der Aussage, die Zeugung sei weniger wichtig als die anderen beiden Güter, einige gegenüber, die die Zeugung als (einziges) Ziel der Ehe bezeichnen – erklärt Foucault anhand der Unterscheidung zwischen Zweck und Gut, vgl. 422f.

⁴⁸¹ Ebd., 424.

⁴⁸² Ebd., 425; Foucault hebt u.a. darauf ab, dass Augustinus die Beziehungen zwischen Ehe, Geschlechtsverkehr und Zeugung nicht als Einheit denkt. Foucault bezeichnet diese als „paroxystischen Block“, ohne den Begriff näher zu erläutern. Später bezeichnet er die Verbindung als „konvulsiven Block“ (452).

tens durch die Einführung des christlichen Prinzips, das sich auch bei Chrysostomus findet: Vollzug des Geschlechtsverkehrs als eheliche Pflicht zur Begrenzung der Wollust des anderen.⁴⁸³

Am Ende dieses Kapitels macht Foucault auf eine Veränderung aufmerksam, die sich im augustinischen Denken selbst vollzieht. Auch wenn Augustinus wie Chrysostomus bereits das Thema der Begrenzung der Wollust aufnimmt, so wird er später dazu übergehen, strikt zwischen der Wollust und dem Gebrauch der Wollust zu unterscheiden. Anhand eines späteren Textes, dessen Argumentationsweise Foucault mit jener in *De bono coniugali* vergleicht, will Foucault zeigen, dass der Grund für diese Änderung in der Ausarbeitung einer „Theorie der Wollust“ liegt.⁴⁸⁴ Was macht eine solche Theorie notwendig? Foucault argumentiert vor dem Hintergrund des Verhältnisses zwischen Wollust (*libido*), Jungfräulichkeit und Ehe:

„Solange die Jungfräulichkeit oder Enthaltbarkeit im Mittelpunkt der Sorge und Analysen stand, genügten die Regeln der Enthaltung in einer Ökonomie der Reinheit. Doch seit man bis hin zu ihren Grundlagen eine *techne* des Lebens und der ehelichen Beziehungen definieren muss, benötigt man eine Theorie der Wollust und eine Ökonomie des Begehrens. Und Augustinus wird sie aufstellen, indem er erklärt, welchen Unterschied der Sündenfall für den Geschlechtsverkehr machte; indem er die Formen beschreibt, die die *libido* des gefallen Menschen kennzeichnen; indem er strikt zwischen der *libido* und dem Gebrauch der *libido* unterscheidet. So legt er sowohl das Fundament für die allgemeine Vorstellung vom Begehrensmenschen als auch für eine ausgeklügelte Rechtsprechung zu den Geschlechtsakten, die alle beide die Moral des christlichen Abendlandes zutiefst prägen werden.“⁴⁸⁵

Durch die Gegenüberstellung einer *Ökonomie der Reinheit* mit einer *Ökonomie des Begehrens* verbindet Foucault sein Schlusskapitel mit den bisherigen Untersuchungen zur Frage des Begehrens in der monastischen Askese – Cassians zentrales Thema war ja die Frage der Reinheit des Herzens – und ebenso mit dem einleitenden Kapitel über Clemens von Alexandrien – die Reinheit des Körpers als Tempel für den *logos*. Mit dieser Verlagerung geht der Fokus auf die Ausgestaltung der sexuellen Beziehungen und ihrer Bewertung in Begriffen des Rechts einher, sodass letztlich eine Subjektivierungsweise entsteht, bei der das Subjekt zugleich Subjekt des Begehrens und Subjekt des Rechts ist. Dieser Zusammenhang stellt für Foucault aber nicht nur eine wichtige

⁴⁸³ Vgl. ausführlich ebd., 425–428. Auf dieser Basis stellt Augustinus eine „Rangordnung auf, die später so wichtig werden und so viele Schwierigkeiten aufwerfen wird“ (428): Geschlechtsverkehr zur Zeugung ist frei von Sünde, Geschlechtsverkehr zum Zweck der Begrenzung der Wollust ist verzeihlich, anderes (Unzucht/Ehebruch; Akte wider die Natur) Todsünde. Im zweiten Bereich weist Foucault auf einige Schwierigkeiten hinsichtlich der Frage der jeweiligen Schuldhaftigkeit der Ehepartner hin (vgl. 429f). In diesen Ausführungen sieht Foucault insgesamt bereits „Ansätze einer Rechtslehre bezüglich der sexuellen Beziehungen zwischen den Ehegatten“ (430).

⁴⁸⁴ Vgl. ebd., 430f. Foucault legt die *Retractationes* als Textbasis zugrunde. Im Vergleich zeige sich, so Foucault, dass das „Prinzip, wonach es seit dem Sündenfall keinen Geschlechtsverkehr ohne Wollust gibt und dass allein sein Gebrauch den moralischen Unterschied ausmacht“ in *De bono coniugali* nicht vorhanden ist (431f).

⁴⁸⁵ Ebd., 433.

Weichenstellung auf der Ebene der Selbstverhältnisse dar. Er bildet auch die Voraussetzung dafür, dass sich erstens die Art der Beziehung zwischen dem Selbst, der Wahrheit und dem anderen ändert, wodurch zweitens das sexuelle Begehren der Eheleute zusehends zu einem Ort der Analyse, Sorge, Intervention – d.h. der Regierung durch das Selbst und durch andere – werden kann.

Aus dem ersten Kapitel zu Augustinus gewinnt Foucault die Argumentation zur Aufwertung der Ehe durch die geistigen Beziehungen und eine erste Umdeutung des Verhältnisses von sexuellen Beziehungen und Sündenfall sowie die Reflexion über die Güter und Zwecke der Ehe, zu denen auch die Zeugung gehört (womit sich die Position des Augustinus von Chrysostomus unterscheidet). Die Position, wonach die Zeugung ein Gut der Ehe darstellt, nutzt Foucault als Sprungbrett ins zweite Kapitel und zu der differenzierteren Ausarbeitung anhand der Theorie der Wollust. Den Aufhänger bildet die Frage, wie es möglich ist, von der Zeugung als einem Gut zu sprechen (*bonum coniugale*), ohne deswegen ein *bonum sexuelle* zu behaupten. An diese Frage knüpfen erste Ausführungen an, die man in gewisser Hinsicht als Hinführung zum zweiten Kapitel lesen kann. Darin werden einzelne Bestandteile der SchlussThese des vorherigen Kapitels expliziert. Die dichte Hinführung enthält zugleich eine Vorausschau auf das Ergebnis, das Foucault anhand der Texte von Augustinus illustrieren wird. Er legt dabei jene Texte zugrunde, die im unmittelbaren oder zeitlichen Zusammenhang mit Augustinus' mehr als fünfzehn Jahre dauernden Auseinandersetzung mit dem Pelagianismus stehen.⁴⁸⁶ Ein wichtiges Thema der Auseinandersetzung ließe sich, resümiert Foucault, auf folgende Frage hin verdichten:

„Wo verläuft die Trennlinie, seit es nicht mehr darum geht, jede sexuelle Beziehung als schlecht abzulehnen, und seit dem man sich nicht damit begnügen will zu sagen, dass man sie toleriert, vorausgesetzt sie finden in der Ehe statt?“⁴⁸⁷

Die bisherige Trennlinie setzt beim Kriterium der Ausschweifung (bzw. Mäßigung) an – es war in der paganen Antike ebenso zentral wie bei christlichen Autoren und eben selbst noch bei Augustinus in *De bono coniugali*. Nun aber, argumentiert Foucault, versucht Augustinus, sich „von der Ethik der Nicht-Ausschweifung zu befreien“⁴⁸⁸. Aus der im vorherigen Kapitel dargestellten Neubewertung des Verhältnisses von Paradies, Sündenfall und Ehe ergibt sich eine ambivalente Konstellation, die einerseits über die Aufwertung der Zeugung die „teilweise“ Befreiung des Ge-

⁴⁸⁶ Vgl. ebd., 440 sowie 436–440 für eine Skizze der Positionen. Den Kontext dieser Auseinandersetzung setzt Foucault mehr oder weniger voraus (ähnlich wie das *lapsi*-Problem bei Cyprian). An einer Stelle formuliert er sogar: „Die Position Julians von Aeclanum ist bekannt.“ (437)

⁴⁸⁷ Ebd., 437.

⁴⁸⁸ Ebd., 438.

schlechtsverkehrs „von der ethisch-religiösen Abqualifizierung als Unreinheit“ beinhaltet; jedoch wird die neue Trennlinie „eine bestimmte Form des Übels in den Geschlechtsakt selbst“ hineinlegen, was den Geschlechtsverkehr letzten Endes mit einer „sehr viel essentiellere[n] Negativität“ versieht „als die bloß äußerliche Grenze der Ausschweifung“.⁴⁸⁹ Mit folgender Konsequenz:

„Auf dieser Grundlage konnte Augustinus eine Moral für das Sexualverhalten entwerfen, die sich nicht mehr auf das Thema der Jungfräulichkeit und Enthaltsamkeit konzentriert, sondern um die Ehe und die obligatorischen Beziehungen zentriert ist, die sie umfasst; und diese Moral, die sich auf die Begriffe des Einverständnisses und des Gebrauchs stützt, wird bis zu einem gewissen Grad die Themen der Unreinheit und des Exzesses verdrängen, um juristische Modelle ins Spiel zu bringen.“⁴⁹⁰

Foucault zeichnet daher einen Weg nach, der vom Neuansatz in der Sündenfall-Deutung bis zum Entwurf einer Moral führt, welche die Tür zur Verrechtlichung der ehelichen Beziehungen öffnet. Als Scharnier dient das Verhältnis zwischen *libido* und dem Willen: Einerseits um das Verhältnis von Paradies, Sündenfall und Geschlechtsverkehr neu zu denken und andererseits weil der Fokus auf die *libido* dazu beiträgt, das Kriterium zur Bewertung als Sünde neu zu verankern.

(1) Der Geschlechtsakt ist im Paradies also denkbar. Gilt das auch für das Vorhandensein des Begehrens oder der Lust, die den gegenwärtigen Geschlechtsverkehr⁴⁹¹ mitsamt seinen Erschütterungen prägt? Foucault zeigt mehrere Antwortvarianten bei Augustinus auf und bleibt bei der etwas vagen Einschätzung, wonach die Antwort entweder lautet, der Geschlechtsakt im Paradies laufe ohne Begehren ab oder das Begehren unterliege zur Gänze dem Willen. Insofern ist die *libido* entweder gänzlich „ausgeschlossen“ oder „zumindest in dem, was sie an Zwanghaftem beinhaltet“.⁴⁹² „Auf jeden Fall“, schreibt Foucault, „beinhalteten die sexuellen Beziehungen bei der Schöpfung nicht jenes Beben, das heute den Körper und die Seele erfasst und ihre gegenwärtige ‚*libido*‘ kennzeichnet.“⁴⁹³ Das Kennzeichen dieser heutigen *libido* liegt zunächst allgemein darin, dass „sich das Unwillkürliche anstatt und anstelle des Willens Bahn bricht.“⁴⁹⁴ Das ist hinsichtlich der Charakteristik der *libido* kein neuer Gedanke.⁴⁹⁵ Neu ist die Struktur der *libido* im Ver-

⁴⁸⁹ Ebd., 439.

⁴⁹⁰ Ebd., 440.

⁴⁹¹ In der „Schilderung von Form und Ablauf des Geschlechtsaktes im *Gottesstaat*“ nimmt Augustinus „die klassische Beschreibung des sexuellen Höhepunkts mit seinen drei wesentlichen Punkten“ auf: ein „Erbeben des Körpers, das man nicht beherrschen kann, eine Erschütterung der Seele, die gegen ihren Willen von der Lust mitgerissen wird“ und das „Schwinden des Denkens, das einen in die Nähe des Todes zu bringen scheint“. (Ebd., 434)

⁴⁹² Ebd., 441; zu einzelnen Akzentsetzungen und der Verwendung des Begriffs *libido* vgl. 441–444.

⁴⁹³ Ebd., 444.

⁴⁹⁴ Ebd.

⁴⁹⁵ Foucault bemerkt dazu: „Natürlich ist Augustinus weder unter den christlichen Autoren noch allgemein unter den Autoren der Antike der Erste, der das sexuelle Begehren mit dem Stempel des Unwillkürlichen versehen hat. Dies war [...] sogar ein Gemeinplatz.“ (Ebd., 459)

hältnis zum Willen. Diese resultiert aus dem „Zeichen der Ursprungsverfehlung und des Sündenfalls“⁴⁹⁶ bzw. genauer aus der Strafe für die im Sündenfall sich ereignende Revolte gegen Gott. Diese Strafe wird von Gott derart gestaltet, „dass sie im Menschen eine Reproduktion jenes Ungehorsams sein sollte, den der Mensch gegen ihn begangen hat.“⁴⁹⁷ Der Ort dieser Reproduktion ist das Subjekt selbst, „das von nun an gegen sich (Körper und Seele) aufbegehrt.“⁴⁹⁸ Diesen Gesamtzusammenhang deutet Foucault so:

„Der gefallene Mensch ist nicht unter ein Gesetz oder eine Kraft gefallen, die ihn vollständig beherrscht; sein eigener Wille ist von einer Spaltung gekennzeichnet, er teilt sich, richtet sich gegen sich und entzieht sich dem, was er selbst wollen kann. Das Grundprinzip ist bei Augustinus die *inoboedentia reciproca*, der gleiche Ungehorsam. Die Revolte im Menschen reproduziert die Revolte gegen Gott.“⁴⁹⁹

Anhand der Auslegung der „Geste der Schamhaftigkeit“ (die Bedeckung des Geschlechts) nach dem Akt des Ungehorsams in verschiedenen Texten des Augustinus ergründet Foucault, wie sich die Reproduktion des Ungehorsams nach dem Sündenfall äußert.⁵⁰⁰ Sie zeigt sich „als unwillkürliche Form einer Erregung, die das Geschlecht zum Subjekt des Aufstands und zum Objekt des Blicks macht“ und ist somit die „sichtbare und unvorhersehbare Erektion“ des (männlichen) Geschlechts.⁵⁰¹ In ihrer unwillkürlichen Form kennzeichnet die *libido* fortan „die sexuellen Handlungen des gefallenen Menschen“⁵⁰². Das bedeutet wiederum für den Geschlechtsakt: Die *libido* ist nicht dessen „intrinsisches Wesensmerkmal“, sondern „ein Element, das die Verfehlung, der Sündenfall und das Prinzip des ‚gleichen Ungehorsams‘ synthetisch mit ihm [dem Geschlechtsakt] verbunden haben.“⁵⁰³ Insofern hat der Sündenfall, so Foucault, die „Libidinisierung des Geschlechtsakts“⁵⁰⁴ ausgelöst. An diesem Punkt verdeutlicht sich auch, was zuvor in der Formulierung angeklungen ist, der Geschlechtsakt bei Augustinus gehöre nicht *notwendig* zur Ökonomie des Sündenfalls. Außerdem ist damit angelegt, die Trennlinie für die moralische Bewertung des Geschlechtsakts künftig im Subjekt selbst anzusiedeln.

⁴⁹⁶ Ebd., 444.

⁴⁹⁷ Ebd., 445.

⁴⁹⁸ Ebd.

⁴⁹⁹ Ebd.

⁵⁰⁰ Ebd.; zur Diskussion der verschiedenen Auslegungen vgl. 445–449.

⁵⁰¹ Ebd., 449; Foucault betont den „Umstand, dass die so verstandene *libido* im Wesentlichen vom männlichen Geschlecht bestimmt“ und damit „ursprünglich phallisch“ ist (449f) – da diese Schieflage auch Augustinus nicht entging, versuchte er u.a., eine Art Symmetrie über die Geste der Bedeckung herzustellen (vgl. dazu 450).

⁵⁰² Ebd., 451.

⁵⁰³ Ebd., 452, meine Ergänzung. In diesem Vorgehen sieht Foucault eine „Grundvoraussetzung für die Aufspaltung jenes ‚konvulsiven Blocks‘, als den man den Geschlechtsakt und die ihm innewohnende Gefahr dachte.“ (Ebd.)

⁵⁰⁴ Ebd.

(2) Während die obigen Ausführungen das Wirken der Unwillkürlichkeit für den unmittelbaren Kontext des Sündenfalls aufgezeigt haben, geht es nun um eine Explikation dessen, was als „Stigma der Unwillkürlichkeit“⁵⁰⁵ den heutigen Geschlechtsakt kennzeichnet. Zum einen zeigt sich die Unwillkürlichkeit für Augustinus darin, dass das „Geschlecht die Absichten des Subjekts durchkreuzen“⁵⁰⁶ kann, was sowohl die unwillkürliche Erektion, aber auch die Impotenz (sozusagen als Verweigerung des Dienstes) betrifft. Die Begierde wirkt unwillkürlich, weil sie ihrem eigenen Gesetz folgt, sie ist *sui iuris*; zum anderen äußert sich die Unwillkürlichkeit der Begierde im Geschlechtsakt selbst, dessen Vollzug – egal zu welchem Zweck er stattfindet – nie ohne die „Regung der *libido*“ erfolgen kann.⁵⁰⁷ In diesem Sinne ist die *libido* Teil der Natur des Menschen. Wie steht es dann aber um die Schuld des Subjekts? Oder, wie Foucault formuliert, wie kann die *libido* „wenn sie *sui juris* ist, wie kann diese *natura* dann dem Subjekt angelastet werden?“⁵⁰⁸ Augustinus’ Begründung läuft für Foucault über zwei Ebenen: über die Bestimmung der „Beziehungen der *libido* zur Seele“ (für Foucault: die Frage der Zurechenbarkeit) und über „den Status der *libido* in Bezug auf die Sünde“ (die Frage der Schuldhaftigkeit).⁵⁰⁹

Die Ausarbeitung der Beziehungen zwischen *libido* und Seele läuft letztlich⁵¹⁰ entlang des Motivs der Revolte gegen Gott. Der Wille, selbst „Quelle jeder Sünde“, war nicht nur Quelle der Ursprungsverfehlung, sondern besteht „in einer Bewegung der Seele, die sich von Gott abwendet, sich an sich selbst hält und daran Gefallen findet“.⁵¹¹ Die Ursprungsverfehlung „führt die Wollust und ihre unwillkürlichen Bewegungen in die Welt ein“⁵¹² und verdirbt die menschliche Natur. Die Abkehr vom Willen Gottes ist ein selbstgewählter „Verfall des Seins“⁵¹³. Da sich das Sein dem Willen Gottes verdankt, operiert der Wille in dem Versuch, „sich zu seinem eigenen Herrn zu machen“, letztlich gegen das, was er selbst wollen kann:

„Die Unwillkürlichkeit der Wollust ist nicht als eine Natur zu verstehen, die sich dem Subjekt widersetzt oder es aussperrt und nach unten zieht. Sie ist nicht der von jeder Kontrolle befreite Körper, der sich der Seele entzieht, sondern vor allem das schlechtere Sein, das mangelnde Subjektsein, bei dem

⁵⁰⁵ Ebd.

⁵⁰⁶ Ebd., 452.

⁵⁰⁷ Ebd., 453f.

⁵⁰⁸ Ebd., 455.

⁵⁰⁹ Ebd.

⁵¹⁰ Foucault unterstreicht, dass man bei Augustinus selbst einen „Wandel“ feststellen kann, da er zunächst die „Regungen der Wollust“ im Körper, diese und damit „den Ausgangspunkt der Unwillkürlichkeit“ später aber in der Seele selbst verankert. (Ebd., 455f)

⁵¹¹ Ebd., 456.

⁵¹² Ebd.

⁵¹³ Ebd.

der Wille das Gegenteil von dem will, was er wollte. Ein gegen sich selbst gerichteter Wille, ein gespaltener Wille, der nicht das zu sein vermag, was er selbst wollte, als er durch sich selbst sein wollte.“⁵¹⁴

Das heißt für die Frage der Zurechenbarkeit, dass die Begierde „dem Subjekt angelastet werden“ kann, weil sie vom Willen selbst kommt, „der durch diese Tatsache selbst *sui juris* ist“.⁵¹⁵ Die Begierde ist, wie Foucault betont, bei Augustinus nicht „das Unwillkürliche gegen den Willen, sondern das Unwillkürliche des Willens selbst“⁵¹⁶, was einen entscheidenden Unterschied zwischen Augustinus und paganen oder christlichen Denkern markiert. Weiter bedeutet dieses Verhältnis darüber hinaus für Foucault „einen wichtigen Punkt in der Geschichte der Subjektivierung des Sexes und der Entstehung des Begehrensmenschen“, da bei Augustinus die Begierde die Form dessen bildet, „was aus der Seele ein Subjekt macht“.⁵¹⁷

Der zweite Aspekt – die Frage der Schuldhaftigkeit – resultiert aus der Beziehung zwischen *libido* und Sünde. Die Argumentation bei Augustinus verläuft über die (folgenreiche und bekannte) Verkettung der Ursünde mit allen Generationen der Menschheit über den Geschlechtsverkehr, die man etwas salopp so zusammenfassen kann: ohne sexuelle Vereinigung keine Geburt, ohne unwillkürliche Regungen kein Geschlechtsverkehr, weswegen die Begierde „in jedem Menschen Träger der Ursünde“⁵¹⁸ ist. Indem Augustinus auf diese Weise „den Geschlechtsakt in den Mittelpunkt der Ökonomie der Ursünde und ihrer Folgen“ stellt, trägt er zur „Herausbildung“ eines Themas bei, das für Foucault „zu den Konstanten des abendländischen Denkens in Bezug auf den Sex“ gehört und die Verknüpfung „zwischen der Form des Geschlechtsverkehrs und der Struktur des Subjekts“ meint.⁵¹⁹ Wie gezeigt wurde, wird es als unmöglich angesehen, den Geschlechtsakt ohne die Regungen der *libido* zu vollziehen. Der Grund dafür liegt darin, „dass jeder Mensch seit dem Sündenfall als Subjekt eines begehrliehen Willens geboren wird. Kurz, die Wahrheit des Menschen als Subjekt zeigt sich in der Form, der jeder Geschlechtsakt unterworfen ist.“⁵²⁰ Diese Form ist die *libido* und sie ist als „Zeichen für eine Schwäche, eine Verfehlung, ein ursprüngli-

⁵¹⁴ Ebd., 457; als hilfreiche Erklärung dieser komplexen Konstellation nennt Foucault das Argument des Augustinus gegen den Einwand, dass es in der Sexualität der Tiere auch die Begehrlichkeit gibt, als deren Urheber Gott fungiert. Augustinus streitet diese Begehrlichkeit nicht ab, sondern sieht den zentralen Unterschied darin, dass die Begehrlichkeit der Tiere keine Auflehnung gegen Gott darstellt, vgl. 458f.

⁵¹⁵ Ebd., 460.

⁵¹⁶ Ebd.

⁵¹⁷ Ebd., 459f.

⁵¹⁸ Foucault verweist auf die Bedeutung dieses Ansatzes für „die Geschichte der Moraltheologie und christlichen Ethik“ (ebd., 462), ohne dabei auf den gängigen Begriff der Erbsünde zurückzugreifen.

⁵¹⁹ Ebd., 463; vgl. ausführlich 460–463.

⁵²⁰ Ebd., 464.

ches Ereignis, nicht auf irgendeine fremde Natur zu beziehen, sondern sehr wohl auf die Struktur des Subjekts selbst.⁵²¹ (Die Ursünde und damit die Begierde bleiben als strukturelle Elemente – auch nach der Taufe – bestehen, und zwar als „das, was das Subjekt unablässig dazu treibt, eine Sünde zu begehen, wenn es ihr nicht widersteht.“⁵²²)

Die ‚gesuchte‘ Trennlinie für die moralische Bewertung ist damit klar ins Subjekt selbst hinein verlagert. Das heißt für Foucaults genealogische Untersuchung, dass bei Augustinus ein entscheidender Schritt erfolgt, der das Subjekt zum Subjekt des Begehrens macht, weil es sein eigener kompromittierter Wille ist, der ihn zur Sünde treibt: „Der Sünder versuche nicht, sich hinter der Erklärung zu verstecken, dass nicht er gehandelt hat, sondern die Begierde in ihm; ein solcher Diskurs würde nur bedeuten, dass er sich selbst nicht kennt [...]“.⁵²³

(3) Im letzten Teil will Foucault zu zeigen, wie das augustinische Konzept des Verhältnisses von *libido* und Willen die Weichen stellt, um die sexuellen Beziehungen der Eheleute künftig in ein System klarer Regeln einzubetten. Diese „Verrechtlichung“ beinhaltet für Foucault vor allem die „Einführung von Elementen, die die Praktiken, Regeln, Vorschriften und Empfehlungen, die bislang vor allem in den Formen der geistigen Askese und in den Techniken der Reinigung der Seele reflektiert wurden, in juristischen Formen zu denken erlaubten.“⁵²⁴ Die Verlagerung des Problems der *libido* und damit der moralischen Bewertung ins Innere des Subjekts bildet die Grundlage. In der weiteren Ausarbeitung spielen zwei Prinzipien eine Rolle, die nach Foucault maßgeblich dazu beitragen, in der Folge „den Sünder als Rechtssubjekt“ denken zu können: das Prinzip der Zustimmung (*consensus*) und das Prinzip des Gebrauchs (*usus*).⁵²⁵

Damit soll bestimmt werden, auf welche Weise die Struktur der Begierde zur konkreten Sünde wird.⁵²⁶ Das Prinzip der Zustimmung bezeichnet jenen Akt des Willens, der dazu anleitet, die Regungen der Begierde als Handlung zu vollziehen. Indem die Zustimmung „bewirkt, dass man *will*, was die Begierde *will*“, schafft sie die Voraussetzung für die Beurteilung als Sünde. Foucault zieht hierzu einen erhellenden Vergleich zu Cassian, bei dem Begehren und Willen getrennt sind

⁵²¹ Ebd. Die Bedeutung dessen zeigt Foucault anhand eines Vergleichs mit dem platonischen Denken des Begehrens. Bei Platon ist es „ein Zeichen für eine Teilung“, sodass „jeder einen Partner sucht [...] und die Schwäche somit das Fehlen des anderen ist“; bei Augustinus dagegen ist die Schwäche das „schlechtere Sein“, was „im Subjekt in der Form der physischen Unwillkürlichkeit seines Begehrens zum Ausdruck“ kommt. (Ebd.)

⁵²² Ebd., 465. Zur Frage des Verhältnisses von Ursünde-Taufe-Sünde vgl. 464–468. Am Ende deutet Foucault an, dass sich durch das strukturelle „Vorhandensein der Begierde im Herzen“ auch bei Augustinus „das Prinzip des geistigen Kampfes“ zeigt (467).

⁵²³ Ebd., 467f.

⁵²⁴ Ebd., 468.

⁵²⁵ Ebd., 469. Foucault verweist darauf, dass sich diese Entwicklung sich über einen Zeitraum von mehreren Jahrhunderten erstrecken wird.

⁵²⁶ Vgl. zur damit in Zusammenhang stehenden Bedeutung von „*in actu*“ ebd., 469f.

und als zwei verschiedene Instanzen fungieren. Daher fokussiert Cassian auf den „Zugang zur Seele von Elementen [...], nach deren Wert und Ursprung man sich fragen muss“ und folglich darum, die „Tore zur Seele zu öffnen oder zu verschließen“.⁵²⁷ Die Zustimmung folgt „dem Modell der Schwelle“⁵²⁸, die eine Unterteilung zwischen rein und unrein schafft. Bei Augustinus ist das anders, weil die Begierde zur Form des Willens gehört. Daher akzeptiert man nicht ein äußeres Element, sondern die Zustimmung ist „für den Willen eine Weise, als freier Akt zu wollen, was er als Begierde will“, womit er „sich als verkommener Wille selbst als Zweck [setzt]“.⁵²⁹ In Augustinus’ Modell der Zustimmung „öffnet es [das Subjekt] nicht die Pforten für ein begehrtes Objekt, sondern es konstituiert sich und besiegelt sich selbst als begehrendes Subjekt: Damit werden die Regungen seiner Begierde ihm zurechenbar.“⁵³⁰ Auf dieser Basis lässt sich „das Subjekt der Begierde als Rechtssubjekt [...] bestimmen.“⁵³¹

Ergänzt wird das Prinzip der Zustimmung durch das Prinzip des Gebrauchs (*usus*). Foucault hält fest, dass auch Augustinus kaum Änderungen auf der Ebene des Moralcodes vorgenommen hat. Das „allgemeine Profil der Verbote“ wird von ihm jedoch sowohl „systematisiert“ als auch auf den Begriff des Gebrauchs gestützt.⁵³² Der Begriff des Gebrauchs wurde zuvor schon verwendet, etwa bei Chrysostomus, jedoch mit einer doppelten, „juridisch-physischen“ Bedeutung:

„Unter dem *Gebrauch der Ehe* verstand man sexuelle Beziehungen der Ehegatten, sowohl weil die Ehe einen Akt legitim machte, der außerhalb ihrer verwerflich war, als auch weil dieser Akt in der Ausübung eines Rechts bestand, das so auf den Körper des anderen erworben wurde.“⁵³³

Das Problem ist für Augustinus anders gelagert, weil nach dem Sündenfall kein Geschlechtsakt – auch nicht jener zum Zweck der Zeugung – ohne die unwillkürlichen Regungen der Begierde auskommt. So laufen ein Gut der Ehe und damit die Ehe als Gut insgesamt Gefahr, diskreditiert zu werden. Den Ausweg bildet der Begriff des Gebrauchs. Augustinus unternimmt dafür zwei Trennungen, einerseits zwischen „der Regung der *libido* und dem Willensakt“ und andererseits im Willensakt zwischen einer objektiven Zustimmung zur Form der Geschlechtsakts (der man sich nicht entziehen kann, weil dem Geschlechtsverkehr inhärent) und „der subjektiven Zustimmung oder Nicht-Zustimmung zu dieser Begierde als Form des Willens“.⁵³⁴ Das heißt:

⁵²⁷ Ebd., 471.

⁵²⁸ Ebd.

⁵²⁹ Ebd., 471f.

⁵³⁰ Ebd., 472, meine Ergänzung.

⁵³¹ Ebd.

⁵³² Ebd., 473.

⁵³³ Ebd., 474.

⁵³⁴ Ebd.

„Tatsächlich kann man beim Geschlechtsverkehr die Begierde befriedigen wollen, das heißt diese verkommene Form des Wollens wollen, oder Kinder zeugen oder vermeiden wollen, dass der Ehepartner der Unzucht verfällt. Wenn bei der ehelichen Beziehung die Abwicklung des Geschlechtsakts in seiner Struktur der Begierde nicht veränderbar ist, so ist die Zustimmung ihrerseits veränderbar; sie bleibt frei. Der *usus* ist somit eine bestimmte Modalität des Spiels von Zustimmung und Nicht-Zustimmung. Er kann die Zwecke so bestimmen, dass das Subjekt selbst, wenn es einen Akt vollzieht, dessen Vollzug die Voraussetzung der Begierde impliziert, nicht als begehrieliches Subjekt erscheinen will.“⁵³⁵

Die Sexualmoral geht folglich von der Bewertung des Akts (z.B. entlang des Kriteriums der Abweichung oder Übertretung) ab und zielt auf die Form des Willens, der „den Wert des physischen Akts“⁵³⁶ bestimmt. Das Übel ist vorab in den Geschlechtsakt eingeschrieben – die Form des Gebrauchs in Zusammenhang mit der Zustimmung entscheidet über die Frage der Sünde. Die Art des Gebrauchs des Übels kann dem Subjekt angelastet werden. Das schafft aus Foucaults Sicht die Grundlage dafür, um ausgehend von Augustinus eine „Verrechtlichung der Beziehungen zwischen Ehegatten“⁵³⁷ vorzunehmen. Foucault hält abschließend fest, wie diese Kodifizierung ausgehend von der Struktur des Willens im Unterschied zu anderen Schemata vonstattengehen wird:

„Wenn der Geschlechtsakt an sich und von Natur aus ein Gut war, könnte die Kodifizierung dieser Beziehung einfach ausgehend von der Form [erfolgen], die man als ‚natürlich‘ erachtet: der Rest wäre Ausschweifung [...]. So bliebe man innerhalb einer *Naturmoral*. Wenn sich der Geschlechtsverkehr nur über das Übel oder die Beschmutzung definierte, die er mit sich bringt, würde die Kodifizierung ausgehend vom Ideal der völligen Enthaltsamkeit erfolgen und der Wert der Verhaltensweisen in Bezug auf sie hierarchisiert werden: Man befände sich in einer *Reinheitsethik*. Wenn man schließlich voraussetzte, dass das Übel des Begehrens innerhalb der Ausübung des Willens, der es kontrolliert und begrenzt, allmählich abgebaut werden könnte, wäre man noch immer im Register der *Weisheitsvorschriften*. Doch indem man beim Geschlechtsakt zwischen dem Übel der *libido* und der Möglichkeit, sich ihrer gut oder schlecht zu bedienen, trennt, ist es möglich, die sexuellen Verhaltensweisen ausgehend von diesem Gebrauch, dem Zweck, den er verfolgt, den Umständen, die ihn modifizieren, etc. zu kodifizieren. Die beiden legitimen Zwecke – die Zeugung und die Vermeidung der Sünde für den anderen – dienen so als Leitfaden, um den Ablauf der Geschlechtsakte zwischen den Eheleuten zu kontrollieren und um zu definieren, was unter welchen Umständen und bei welchen Gelegenheiten erlaubt und was verboten ist.“⁵³⁸

⁵³⁵ Ebd., 474f. Darin liegt, so Foucault auch „der Sinn der berühmten Formulierung, die mehr als ein Jahrtausend lang wiederholt wird: Bei den ehelichen Beziehungen bedient man sich auf jeden Fall eines Übels; doch dieses Übel kann man gut oder schlecht gebrauchen: und genau darin liegt die Möglichkeit der Sünde.“ (475) Dies nimmt Foucault zum Anlass für einen Vergleich mit der Position des Julian von Aeclanum, dessen Aussagen sich diesbezüglich „exakt symmetrisch und invers“ (ebd.) zu Augustinus verhalten.

⁵³⁶ Ebd., 476.

⁵³⁷ Ebd.

⁵³⁸ Ebd., 477f. Ergänzung i. O., meine Hervorhebungen.

Diese Passage liefert nicht nur einen erhellenden Vergleich durch die Zusammenschau verschiedener Moralsysteme, die im Verlauf der *Geständnisse* besprochen wurden. Sie zeigt auch, welchen Stellenwert das Thema der Jurisdiktion – angezeigt durch die Stichworte der Verrechtlichung oder Kodifizierung – im Laufe der Untersuchungen gewinnt. Es durchzieht auch den Ausblick, den Foucault ausgehend von Augustinus in Richtung Mittelalter wagt, bevor er zu einem an Augustinus anschließenden Resümee kommt.

7.6. Anstelle eines Schlusskapitels

Zunächst zum Ausblick: Die Kodifizierung der sexuellen Beziehungen anhand der legitimen Zwecke von Zeugung und Begrenzung der Wollust sieht Foucault bei Augustinus zwar angelegt, ihre große detaillierte Ausarbeitung wird aber erst im Mittelalter erfolgen. Damit meint er die „ganz genaue Kodifizierung der Momente, Initiativen, Billigungen, Ablehnungen, Stellungen, Gesten, Liebkosungen, [...] Worte, die bei den sexuellen Beziehungen vorkommen dürfen“.⁵³⁹ Damit verlagert sich langfristig auch das Analyse- und Problematisierungsfeld:

„Der große Dimorphismus, der das Leben in der Antike kennzeichnete – indem er die sexuellen Beziehungen, über die man spricht [...] und die zwingend außerehelich sind, von denen der Ehe trennt, die sich dem Blick und dem Diskurs entziehen –, dieser große Dimorphismus verschwindet. Man spricht, zumindest bei der Praktik der Beichte, nicht mehr über diese, sondern über jene. Nun wurde der Sex in der Ehe zum Gegenstand der Jurisdiktion und Veridiktion.“⁵⁴⁰

Diese Entwicklungen seien, so Foucault, bei Augustinus jedoch nur als Möglichkeiten angelegt. Er geht daher zur Reflexion über die unmittelbaren Wirkungen über. Dazu zählt erstens, dass Augustinus über die „Idee der Begierde als Übel“ die Jungfräulichkeit und Ehe in einer gemeinsamen Basis verankert und im „gemeinsamen Thema eines geistigen Kampfes“ verbinden kann.⁵⁴¹ In beiden Ständen hat man es fortan mit dem selben Übel und denselben Kriterien (Form des Willens, Zustimmung und Gebrauch) zu tun. Damit ist auch in beiden Fällen möglich, dass die „Regulierung von sexuellen Verhaltensweisen nunmehr auf der Grundlage der Beziehung erfolgen kann, die ein jeder zu sich selbst haben soll.“⁵⁴² Daher lässt sich als erstes Fazit für die „Art der Beziehung“ zwischen Subjekt und sexuellen Verhaltensweisen festhalten:

⁵³⁹ Ebd., 478f. Foucault meint die „ausgefeilte Kasuistik“, die sich „ab dem 13. Jahrhundert“ entwickelt (478).

⁵⁴⁰ Ebd., 479.

⁵⁴¹ Ebd.

⁵⁴² Ebd., 480.

„Die Problematisierung der sexuellen Verhaltensweisen [...] wird zum Problem des Subjekts: als Subjekt des Begehrens, dessen Wahrheit nur von ihm selbst in seinem Inneren erkundet werden kann; als Subjekt des Rechts, dessen zurechenbare Handlungen sich entsprechend den Beziehungen, die es zu sich selbst hat, in gute und schlechte unterteilen und als solche definieren.“⁵⁴³

Daraus ergibt sich als zweites Fazit, worin sich die Transformation des „alten Kerns“ der antiken Moral in den ersten Jahrhunderten des Christentums auszeichnet. Foucault zufolge besteht diese Transformation in der Aufspaltung des „konvulsivischen“ oder „paroxystischen“ Blocks, als der in der Antike (und wohl noch bei Clemens von Alexandrien) der Geschlechtsakt gedacht wurde, in dem „sich das Individuum bei der Beziehung mit dem anderen so in die Lust versenkt, dass es den Tod nachahmt.“⁵⁴⁴ In dieser Ökonomie der *aphrodisia* bestand das Problem darin, den Geschlechtsakt in „eine allgemeine Ökonomie der Lüste und Kräfte“ einzugliedern.⁵⁴⁵ Im Christentum vollzieht sich um die Elemente dieses Blocks eine „Rekomposition“, durch die sich eine „neue Einheit“ bildet, und zwar „nicht um die Lust und die Beziehung, sondern um das Begehren und das Subjekt“.⁵⁴⁶ Als Gründe dieser Aufspaltung und Rekomposition nennt Foucault sowohl die Techniken der Führung, der Prüfung und des Geständnisses wie auch die „Theorie des Begehrens, des Sündenfalls, der Verfehlung“⁵⁴⁷. In dieser Bewegung wurden „der Sex, die Wahrheit und das Recht miteinander verbunden“ und deren „Bande“ habe, so Foucault abschließend, „unsere Kultur eher gestrafft als gelöst.“⁵⁴⁸

Mit diesem Ausblick kommt der Hauptkorpus des *Geständnisse*-Bandes zum Ende. Ob damit zugleich ein Abschluss der Untersuchung erreicht ist, wird vielfach diskutiert. Die nun folgende Lektürebilanz wird diese Frage aufgreifen und sie im Rahmen der Rekonstruktion der argumentativen Struktur des Textes beleuchten. Im Anschluss daran werden die methodischen und konzeptuellen Aspekte der historisch-philosophischen Arbeit Foucaults diskutiert.

⁵⁴³ Ebd.

⁵⁴⁴ Ebd.

⁵⁴⁵ Ebd., vgl. auch die Schlusskapitel in FOUCAULT, Gebrauch der Lüste (313–319) und DERS., Die Sorge um sich (301–307): Ziel war es, die Begierden zu beherrschen und die richtige Form der Mäßigung zu finden. Erhellend ist der Vergleich von Augustinus mit dem *Traumbuch* des Artemidor in DERS., Sexualität und Einsamkeit, 213–217.

⁵⁴⁶ FOUCAULT, *Geständnisse*, 480f. Man muss „Beziehung“ hier präzisierend als „Beziehung zum anderen“ verstehen, denn sehr wohl geht es im Christentum um die Beziehung zu sich selbst. In FOUCAULT, *Sexualität und Einsamkeit*, 281 heißt es: „Von der Frage nach der Beziehung zu den anderen und dem Modell der Penetration ist die Sexualethik zur Frage nach der Selbstbeziehung und zum Problem der Erektion übergegangen.“ Das Thema der Jurisdiktion, auf das Foucault im Verlauf der *Geständnisse* zunehmend abhebt, kommt in diesem Vortrag nicht vor.

⁵⁴⁷ FOUCAULT, *Geständnisse*, 480.

⁵⁴⁸ Ebd., 481.

8. *Die Geständnisse des Fleisches*: Lektürebilanz

In diesem Kapitel werden zwei Ziele verfolgt: Erstens geht es um die Einordnung der zentralen inhaltlichen Thesen, die Foucault anhand seiner Kirchenväter-Lektüre entwickelt. Im Zentrum stehen daher sowohl die Herausarbeitung der argumentativen Stränge des Textes als auch die Thematisierung offener Fragen. Zweitens wird beleuchtet, welche Erkenntnisse Foucaults Kirchenväter-Lektüre auf methodischer Ebene liefern. Damit werden auch einige Überlegungen zur Anschlussfähigkeit aus historisch-theologischer Sicht präsentiert.

8.1. Inhaltliches Resümee

Ausgehend von Foucaults häufig vorgebrachter These, der Unterschied zwischen paganer und christlicher Sexualmoral ließe sich nicht auf der Ebene des Moralcodes festmachen, sondern anhand der sich herausbildenden Erfahrung des Fleisches, lassen sich die einzelnen argumentativen Schritte in drei Stränge strukturieren. Erstens findet man den Strang der Verpflichtung auf die Wahrheit, die sich als mehr oder weniger intensive Verpflichtung zur Erforschung des eigenen Selbst und als mehr oder weniger intensive Verpflichtung zur Artikulation des Inneren nach außen präsentiert. Dieser Strang läuft über die Ausbildung der *exomologesis* (Sündenbekenntnis) in der Bußpraktik und der *exagoreusis* (Prüfungsgeständnis) als Technik der monastischen Askese. Diese von Foucault auch als „Techniken der Hermeneutik des Selbst“ bezeichneten Verfahren der Prüfung und des Geständnisses sind, jedenfalls zunächst, allgemeiner Natur und sind nicht explizit mit dem Feld der Sexualität verwoben.

Zweitens gibt es den Strang der Ausbildung der Jungfräulichkeits- und Keuschheitspraktiken, in deren Kontext die Auseinandersetzung mit dem Begehren einen höheren Stellenwert gewinnt, und zwar mit dem Ziel, die Unversehrtheit von Körper und Seele (Jungfräulichkeit) zu bewahren bzw. die Reinheit des Herzens (Keuschheit bei Cassian) herzustellen. Hier zeigt Foucault, wie sich der Ort der Analyse ins Innere des Selbst verlagert und der richtige Umgang mit Versuchungen und Regungen durch die Anwendung von Techniken kultiviert werden soll.

Der dritte Strang betrifft die Ehepastoral, die sich vor diesem Hintergrund und inspiriert von den asketischen Erfahrungen der Kirchenväter ausgebildet haben soll. Dabei kommt es in Etappen und vor allem mit Augustinus zur Grundlegung eines Begehrens- und Rechtssubjekt, dem die Begierde sowohl zugeschrieben (als Form des Willens) als auch angelastet (als Sünde) werden kann. Diese Konstellation schafft die Voraussetzung für den Transfer von Praktiken und Regeln

aus dem Bereich der Askese: Beide Lebensformen – das eheliche und das monastische Leben – eint die Auseinandersetzung mit dem Begehren in Form eines geistigen Kampfes. Der Charakter der Techniken ändert sich jedoch durch den Übergang von der Reinheitsethik zur Grundlegung der moralischen Bewertung über die Struktur des Willens. Letztere, vor allem bei Augustinus entwickelte Auffassung erlaubt es, die Begierde in ein „System juristischer Bezüge“⁵⁴⁹ einzugliedern. Am Ende läuft die Neukonfiguration der Beziehungen zu sich nicht nur über die Beziehung zur (eigenen) Wahrheit, sondern auch zum Recht.

Ist damit also die Antwort auf Foucaults Frage gefunden, welche Transformationen in der christlichen Sexualmoral anhand der Kirchenväter-Lektüre sichtbar werden? Ja und nein. Einerseits ja, weil es Foucault gelingt, im Einzelnen und global auf Verschiebungen aufmerksam zu machen. Das betrifft etwa die Tatsache, dass die Thematisierung der sexuellen Beziehungen ins Feld der Ehe eingerückt wird, wohingegen die meisten Auseinandersetzungen in der Antike um das Problem der Knabenliebe kreisen. Diese Verschiebung findet sich Foucault zufolge schon bei Clemens von Alexandrien. Sie zeigt sich aber auch indirekt durch Cassians Art der Thematisierung der *fornicatio*.⁵⁵⁰ Diese Verschiebung lasse sich, so Foucault, dadurch erklären, dass die Problematisierung an einem anderen Punkt ansetzt: Über das Problem der Wollust rücken der Strom der Gedanken sowie die Regungen der Seele in den Mittelpunkt der Aufmerksamkeit. Das Problem der Wollust/Begierde bildet dann wiederum den Rahmen für die Thematisierung der sexuellen Beziehungen der Eheleute, wobei hier über die *libido* das Feld der Analyse, Sorge und Intervention auf der eigenen Begierde haftet. Foucault sieht das Kriterium der moralischen Bewertung fortan also sowohl im monastischen wie im Eheleben beim Problem der Wollust angesiedelt, sodass jeweils die Beziehung zu sich im Zentrum steht.

In dieser Hinsicht lässt sich die Struktur des Textes auch als interner Vergleich christlicher Moralkomplexe denken, indem Foucault den Bogen von Clemens zu Augustinus spannt: Man fängt bei der Ehe an und landet am Ende wieder dort. Anhand des Vergleichs werden die gewichtigen Veränderungen bemerkbar, die Foucault durch die Entstehung der Erfahrung des Fleisches deutlich machen will.

⁵⁴⁹ FOUCAULT, *Geständnisse*, 465.

⁵⁵⁰ Deutlicher als in den *Geständnissen* heißt es im New Yorker Vortrag: „Wenn man die asketische und monastische Literatur des 4. und 5. Jahrhunderts liest, ist man frappiert zu sehen, dass diese Techniken nicht direkt auf die effektive Kontrolle des Sexualverhaltens abzielen. Homosexuelle Beziehungen spielen keine große Rolle, und das trotz der Tatsache, dass die meisten Asketen ständig in ziemlich großen Gemeinschaften leben.“ FOUCAULT, *Sexualität und Einsamkeit*, 217.

Andererseits wird man durch den argumentativen Aufbau des Textes mit mehreren Herausforderungen konfrontiert. Das betrifft auf einer historischen Ebene die Frage, ab wann und wie sehr die im Kontext der monastischen Askese entwickelten Techniken ihre Wirkung außerhalb des Mönchtums entfalteten. Auf einer argumentativen Ebene – und das erschwert die Bewertung des Gesamtunterfangens – betrifft das auch die Frage, wie insgesamt der Zusammenhang zwischen Subjekt, Wahrheit und Recht zu gewichten ist.

Liest man den Text vom Anfang her, dann läuft die Transformation für Foucault über die Verbindung der Techniken der Hermeneutik des Selbst mit der sukzessiven Fokussierung auf das Begehren als Kriterium der moralischen Bewertung, die sich im Kontext der Jungfräulichkeit/Keuschheit auszubilden beginnt. Zu Beginn des dritten Kapitels argumentiert Foucault weiters, dass es im Zuge der Entwicklung der Ehepastoral zu einem Transfer der asketischen Techniken gekommen ist, diese aber durch die Einhegung in juristische Formen einen veränderten Charakter erhalten haben. Das Subjekt des Begehrens findet sich erst bei Augustinus entwickelt – und damit außerhalb der monastischen Askese. Umgekehrt argumentiert aber auch Foucault, dass die Anwendung der Techniken der Hermeneutik des Selbst im Verhältnis zum je eigenen Begehren, die juristische Ausbuchstabierung dieses Verhältnisses sowie die enge Bindung an die pastorale Sorge bei Augustinus nur angelegt ist. Es stellt sich somit die Frage, wann es zur vollumfänglichen Entfaltung der Verbindung zwischen dem Subjekt des Begehrens und den Techniken der Hermeneutik des Selbst gekommen ist. Diese Leerstelle bildet einen häufigen Einsatzort für die kritische Bewertung des Gesamtanliegens des Textes.⁵⁵¹ Dieses Problem resultiert mitunter daraus, dass Foucault den Strang der *Exomologese* zwar zu Beginn ausführlich behandelt, aber letztlich nicht wieder aufgreift. Nur aus Andeutungen und mithilfe anderer Texte lässt sich schlussfolgern, dass dieser Strang in der späteren Beichtpraxis mit dem Feld der Sexualität zusammenlaufen würde.⁵⁵² Ohne diese Verbindung bleibt aber die grundlegende Verpflichtung zum Wahrsprechen auf die verhältnismäßig kleine, wenn auch phasenweise sehr populäre und weit verbreitete Lebensform monastischer Askese (als Form der *Exagorese*) beschränkt. Die auffällige Tatsache,

⁵⁵¹ Herman Westerink hält die *Geständnisse* für ein „unfinished project“, weil sie die Frage unbeantwortet lassen, „how and when a full-blown analytic of desire was developed and became operational. Was it in the era of John Cassian and Augustine? Or was it in fact much later, after the Council of Lateran in 1215, or in the period of Reformation and Counter-Reformation, or even in the modern medical sciences and in psychoanalysis [...]?“ Herman WESTERINK, *The Subject of Desire and the Hermeneutics of Thoughts. Foucault's Reading of Augustine and Cassian in Confessions of the Flesh*, in: *Foucault Studies* 33 (2022) 24–47, hier: 25f; ähnlich argumentiert ZACHHUBER, *Sexuality and the Christian Self*, 176. Mit besonderer Aufmerksamkeit auf die Pattsituation, in die Foucaults Interpretation des Verhältnisses von Willen und Gehorsam führt, vgl. Jean-Michel LANDRY, *Foucault on Christianity. The Impasse of Subjectivation*, in: *Political Theology* (22) 53–59.

⁵⁵² Vgl. dazu auch BÜTTGEN, *Foucault's Concept of Confession*, in: *Foucault Studies* 29 (2021) 6–21.

dass der breit entwickelte Strang der *Exomologese* nicht wieder aufgegriffen wird, sticht im Vergleich zur Vorlesung *Die Regierung der Lebenden* noch einmal mehr ins Auge, wo Foucault die Formen des Wahrsprechens als Kernelemente der Beziehung zwischen Macht, Wahrheit und Subjektivität herausarbeitet. Was hier aber umgekehrt nicht vorkommt, ist Augustinus' *libido*-Theorie, das Feld der Sexualität und der Fokus die Verrechtlichung.

Hinzu kommt, dass die Wirkung der „pastoralen Autoritätsbeziehungen“⁵⁵³, vor allem für das Leben der Laien, nur angetippt werden. Anhand früherer Texte und auch anhand von Anhang 2 lässt sich die Bedeutung dieses Themas für Foucault klar belegen. Einzelne Passagen, vor allem im dritten Teil, die von der „Pastoralmacht“⁵⁵⁴ oder der „Regierung der Seelen“⁵⁵⁵ sprechen, legen den Eindruck nahe, dass dieses Thema im weiteren Verlauf der Untersuchung wieder stärker in den Vordergrund gerückt wäre.⁵⁵⁶ In den *Geständnissen* ist die doppelte Verpflichtung auf die Wahrheit (sie im eigenen Selbst zu suchen und sie mitzuteilen) als Ausdruck des Führungs-Gehorsams-Verhältnisses nur im Rahmen der monastischen Askese institutionell ausgeprägt.

Stichwort Augustinus: Somit erweist sich die Einordnung der Tendenz zur Verrechtlichung der sexuellen Beziehungen oder gar die Bildung eines Rechtssubjekts ebenfalls als herausfordernd, weil Foucault diesen Fokus erst im dritten Teil explizit zu entwickeln scheint. Das hängt zwar mit der Textgrundlage zusammen und man wird einwenden können, dass er auch in Passagen zuvor die Unterscheidung zwischen Formen der Veridiktion und Jurisdiktion einspielt – vornehmlich um die frühe Praktik des Geständnisses von juristischen Verfahren abzugrenzen. Das erklärt aber nicht, warum die Beziehung zwischen Subjekt und Recht an jenen Stellen keine Rolle spielt, wo die Thesen des Textes vorgetragen werden.⁵⁵⁷ Liest man also den Text vom Ende her, scheint das

⁵⁵³ FOUCAULT, *Geständnisse*, 339.

⁵⁵⁴ Ebd., 379.

⁵⁵⁵ Ebd., 468.

⁵⁵⁶ Neben den Texten *Gouvernementalität I* und *Omnes et singulatim*, die allgemein das Pastorat und die Pastoralmacht behandeln, vereint der in Tokio gehaltene Vortrag *Sexualität und Macht* die Themen Hirtenamt, Techniken und Sexualität.

⁵⁵⁷ Etwa Anhang 1, die langen Passagen am Ende des ersten Kapitels oder die Vorbemerkungen in *Der Gebrauch der Lüste*. All das kann, muss aber nicht im Sinne einer Einleitung gelesen werden. Dennoch ist auffällig, dass alle anderen Themen (alter Kern der Moral; Transformation durch die Erfahrung des Fleisches als Modus der Subjektivierung durch und anhand neuer Techniken des Selbst) sehr wohl in allen drei „einleitenden“ Bemerkungen vorkommen. Auch im Vortrag *Sexualität und Einsamkeit* kommt zwar Augustinus' Konzept der Begierde vor, nicht aber der Fokus auf das Subjekt des Rechts. Insgesamt stellt sich damit die Frage nach dem Verhältnis der Augustinus-Kapitel zum Gesamtunterfangen. Chevallier interpretiert die Hinwendung zu Augustinus als Hinweis darauf, dass Foucault zuletzt von seinem Vorhaben Abstand genommen hat, die Entwicklung des modernen Sexualitätsdiskurses über die Linie der „generalization of confession“ zu verfolgen, CHEVALLIER, *Birth of Confessions*, 69. Dagegen scheint es laut Chevallier „two very close, intertwined, and yet distinct lines of history“ gegeben zu haben, die Linie einer „history of confession“ und die Linie einer „history of the relationship with oneself as a moral experience“ (ebd., 71); vgl. dazu auch CLEMENTS, *Foucault and Brown*.

Thema der Verrechtlichung neben der Verpflichtung auf die Wahrheit zum Grundgerüst der Argumentation zu gehören.

Diese Problematik lässt sich zusammenfassend anhand des zentralen Begriffs des Fleisches aufzeigen, der in den *Geständnissen* selbst nicht ausführlich eingeführt wird. Nun lässt sich dessen Bedeutung zwar über andere Begriffe erschließen, in deren Gefolge Foucault auf das Fleisch referenziert: Begierde, Versuchungen, Regungen. Was aber charakterisiert dieses „Fundamentalverhältnis“⁵⁵⁸ genauer? Eine Passage aus dem Vortrag *Sexualität und Macht* ist hierfür erhellend. Foucault argumentiert, dass mithilfe des Begriffs des Fleisches das christliche Denken eine Möglichkeit fand, ein „Gleichgewicht zwischen einer Askese, die sich der Welt verweigert, und einer zivilen Gesellschaft herzustellen [...]“.⁵⁵⁹ Damit war zwar das „Individuum immer mit Möglichkeiten der Versuchung [...] und Sünde“ konfrontiert, aber es ging nicht darum, „alles als schädlich oder als böse abzulehnen, was vom Körper ausgehen konnte“.⁵⁶⁰ Er sagt weiter:

„Mit anderen Worten, durch die Konstitution einer Subjektivität, eines stetig wachsenden Selbstbewusstseins, das sich auf seine eigenen Schwächen, seine Versuchungen, sein Fleisch richtet, ist es dem Christentum gelungen, diese im Grunde durchschnittliche [...] Moral [...] zu verfestigen. Die Technik der Verinnerlichung, die Technik der Bewusstmachung, die Technik der Selbstaufmerksamkeit auf das, was [...] die eigene Sexualität, die eigene Fleischlichkeit angeht, das scheint mir der wesentliche Beitrag des Christentums in der Geschichte der Sexualität zu sein. [...] Also nicht Verbot und Ablehnung, sondern die Errichtung eines Mechanismus der Macht und Kontrolle, der zugleich ein Mechanismus des Wissens, des Wissens der Menschen und über die Menschen, aber auch des Wissens der Menschen über sich selbst war.“⁵⁶¹

In diese These werden die Techniken mit dem Fokus auf die eigene Fleischlichkeit als Ort der Begierde und Versuchung ebenso verbunden wie mit der Tatsache, dass dieses Konglomerat zum Gegenstand intensiver Sorge, (pastoraler) Aufmerksamkeit und Intervention wird. Diese Verbindung ist aber im Rahmen der *Geständnisse* für das Leben außerhalb der monastischen Askese nicht vollends gelungen. Insofern ist nicht ausreichend geklärt, ob und ab wann das „Fleisch als Modus der Subjektivierung“⁵⁶² zur vollen Entfaltung seiner Wirkung gekommen ist. Kurzum: Die

⁵⁵⁸ FOUCAULT, *Geständnisse*, 77.

⁵⁵⁹ FOUCAULT, *Sexualität und Macht*, 711.

⁵⁶⁰ Ebd.

⁵⁶¹ Ebd., 712. Wenngleich Foucault in diesem Kontext vornehmlich auf die Ausgestaltung dieser Moral durch das Hirtenamt in Formen der Macht und Kontrolle abhebt, entsprechen die zugehörigen Techniken weitestgehend jenen, die er im *Geständnisse*-Band und in anderen Vorträgen unter dem Stichwort der Hermeneutik des Selbst oder der Selbst-Entschlüsselung als Formen der Selbsttechniken behandelt.

⁵⁶² FOUCAULT, *Geständnisse*, 77. Diese Formulierung ist Teil einer Passage, die in der redaktionellen Nachbearbeitung der *Geständnisse* aufgenommen und als Anmerkung hinzugefügt wurde.

größte Herausforderung liegt darin, dass die beiden Protagonisten – Begehrens- und Rechtssubjekt sowie die Techniken der Hermeneutik des Selbst – keine stringente Integration erfahren. Folgt man in dieser Frage der Deutung Philippe Chevalliers, dann könnte die Erklärung darin zu finden sein, dass Foucault letzten Endes die von ihm lange geltend gemachte Verbindung zwischen der Geschichte des *Sag mir, wer du bist* und der Geschichte der Sexualität sukzessive zu lösen beginnt.⁵⁶³

Vielleicht lässt sich daher insgesamt argumentieren, dass Foucault zwar erste Transformationen der Sexualmoral deutlich herausarbeiten konnte; dass vielleicht sogar die Frage, warum und wie die Sexualität zu einer moralischen Erfahrung geworden ist, einige wichtige Ansatzpunkte für eine Antwort gefunden hat – insbesondere in Foucaults originellen und geradezu paradoxen Befund, wonach die christlichen Jungfräulichkeits-/Keuschheitspraktiken entscheidend zur Konstitution einer mit der Sexualität verbundenen Selbsterfahrung (in Begriffen des begehrliehen Fleisches und mittels der reinigenden Selbstentschlüsselung) beigetragen haben. Das große, in der Einleitung zu *Der Gebrauch der Lüste* angekündigte Projekt, nichts weniger als die Genealogie des Begehrensmenschen und damit über die historischen Bedingungen der abendländischen Selbsterfahrung schreiben zu wollen, ist letztlich unvollendet geblieben. Man muss aber auch festhalten, dass der Text diese Tatsache nicht verschleiert – und dass Foucault diesen Text nicht selbst publiziert hat. Es ist daher wenig verwunderlich, dass die Frage der Gewichtung der einzelnen Argumente und ihres Verhältnisses sowie die Frage der Abgeschlossenheit des Gesamtprojekts für rege Diskussionen in der Sekundärliteratur sorgen.

Nach diesem inhaltlichen Resümee, in dem die argumentative Struktur des Textes mitsamt der daraus resultierenden Herausforderungen und offenen Fragen im Fokus stand, werden im folgenden Kapitel die Erkenntnisse herausgestellt, die sich mit Blick auf den methodisch-konzeptuellen Rahmen von Foucaults Kirchenväter-Lektüre ergeben haben.

8.2. Resümee zum methodisch-konzeptuellen Rahmen

Das Resümee zum methodisch-konzeptuellen Rahmen versucht anhand dreier Aspekte (Textbearbeitung, Textauswahl, Methode) die Stärken und etwaige Einschränkungen von Foucaults Kir-

⁵⁶³ Vgl. CHEVALLIER, *Birth of Confessions* und ebenso CLEMENTS, *Elephants, Christians, and Pagans* (siehe dazu oben Anm. 557).

chenväter-Lektüre herauszuarbeiten und auf diesem Wege einige Pflöcke für die Bewertung der Anschlussfähigkeit aus theologischer Sicht einzuschlagen.

8.2.1. Der Umgang mit den Texten

Bei der Bearbeitung der *Geständnisse* ist die textnahe und genaue Lektüre kaum zu übersehen und vielfach bemerkt worden. Auch aus der Feder zweier Theologen findet dieser Eindruck eine bemerkenswerte Würdigung. Während für Johannes Zachhuber das Buch eine „considerable and impressive expertise in late ancient Christianity“⁵⁶⁴ zeigt, geht Mathias Moosbrugger sogar noch einen Schritt weiter und resümiert, man könnte meinen, „einem Patrologen offiziellsten Zuschnitts zu folgen, der seinem Quellenmaterial mit geradezu religiösem Ernst begegnet und dem es um nichts anderes geht, als dieses Quellenmaterial nach allen Regeln der historiographischen Kunst zum Sprechen zu bringen.“⁵⁶⁵

Tatsächlich gelingt es Foucault, die Vielstimmigkeit der Texte zur Sprache zu bringen, sich aufgeschlossen gegenüber Intentionen, Perspektiven und Kontexten zu zeigen, den Kontinuitäten Raum zu geben, wie auch eine besondere Aufmerksamkeit für die sich teils in Nuancen äußernde Originalität zu zeigen. Die Texte erscheinen keineswegs als monolithischer Korpus, sondern als Summe eigenständiger Versuche, Antworten auf bestimmte Fragen und Probleme zu geben. Das zeigt sich in Details ebenso wie im Insistieren darauf, dass etwa schon Clemens und Augustinus als Beispiele für die Existenz unterschiedlicher christlicher Moralen zu werten seien. Dabei ist die Lektüre der *Geständnisse* voraussetzungsreich. Zwar bemüht sich Foucault, die historischen Kontexte sowie die pastoralen und theologischen Debatten aufzuzeigen, in deren Zusammenhang oder vor deren Hintergrund die Texte geschrieben wurden. Doch setzt er einiges an historischer, philosophischer und bisweilen theologischer Kenntnis voraus, etwa wenn er die Prüfverfahren in Zusammenhang mit dem Problem des Glaubensabfalls im Zuge der Entstehung des Bußrituals verhandelt, sich in die Spekulationen über Schöpfung, Paradies, Zeugung und Sündenfall vertieft oder Augustinus' Auseinandersetzung mit dem Pelagianismus thematisiert.

Dieser grundlegend positiven Einschätzung stehen jedoch auch einige Einschränkungen gegenüber, die sich vor allem anhand der Textauswahl und ihrer Gewichtung zeigen lassen. Manche

⁵⁶⁴ ZACHHUBER, *Sexuality and the Christian Self*, 172.

⁵⁶⁵ MOOSBRUGGER, *Kirchenhistoriker*, 219. Dass Foucault dabei Schlüsse zieht, die „kirchengeschichtlich-patologischen“ Zugängen sehr nahe kommen, verdeutlicht Moosbrugger anhand Foucaults Analyse der Entstehung der „postbaptismalen Buße“, vgl. ebd., 219f.

davon sind allgemeiner Natur, andere betreffen vor allem die mögliche Vermittlung zwischen Foucault und Theologie.

8.2.2. Textauswahl und Gewichtung

Trotz aller Nuancen und Schattierungen muss man sehen, dass die Texte der Kirchenväter in ihrer Gesamtheit in erster Linie eine ‚Epoche‘ christlichen Denkens und kirchlicher Institutionalisierungsprozesse repräsentieren. Die Kirchenväter stehen weder als Personen noch als Theologen oder Vermittler des christlichen Glaubens im Zentrum, sondern als historisch-literarische Zeugnisse.

Was sich dabei nicht immer zur Gänze erschließt, sind die Verbindungen, die Foucault zwischen den einzelnen Texten und ihren Wirkungen annimmt, sowohl den zeitlichen Zusammenhang als auch die wechselseitigen Kenntnisse der Texte oder Diskurse betreffend. Ein Beispiel: Foucault argumentiert, dass Chrysostomus’ Zurückweisung der Zeugung als wichtigster Ehezweck keine episodische Ausnahme darstellt, sondern die Zeugung nach ihm nicht mehr denselben Stellenwert hat wie zuvor – und verweist auf Augustinus. Er führt aber nicht aus, auf welche Weise sich dieser mit Chrysostomus oder diesem Ansatz befasst haben soll.

Weiters erkennt man deutlich Foucaults Präferenz für die historischen Entwicklungen des frühen Christentums ab dem 2. Jahrhundert sowie den Vergleich mit dessen paganer Umgebung. Da der gesamte Aufriss der *Geständnisse* der These folgt, die Entwicklung der Sexualmoral lasse sich nicht als eine Bewegung von der antiken Freizügigkeit zur christlichen Repression deuten, bildet der griechisch-römische Hintergrund den zentralen Vergleichspunkt. Das lässt aber andere Kontexte bisweilen aus dem Blick geraten. So ist auffällig, dass wenig Bezüge zum Neuen Testament oder zum Kontext des jüdisch-hebräischen Denkens hergestellt werden.⁵⁶⁶ Jesus und die frühe Jesusbewegung kommen nicht vor. Das mag wohl auch daran liegen, dass Foucault vorwiegend auf die Prozesse der Organisation des Christentums als Kirche und der Inkulturation in die römische Gesellschaft abhebt. Der wesentliche Ursprung dieser Kirche und die damit verbundenen Traditionsstränge bleiben aber letztlich unberücksichtigt.

Eine weitere, noch gewichtigere Einschränkung ergibt sich aus Foucaults Erkenntnisinteresse und der Genese seiner Arbeit. Wie mehrfach betont wurde, hat Foucault die Entstehungsbedin-

⁵⁶⁶ Beziehungsweise werden die wenigen Bezugnahmen schon durch die Brille der Kirchenväter gelesen, vgl. ZACHHUBER, *Sexuality and the Christian Self*, 172.

gungen des modernen Subjekts ausgehend vom Problem der Sexualität untersuchen wollen.⁵⁶⁷ Damit rollt Foucault die Geschichte von hinten auf – und will zunächst auch ‚nur‘ die mittelalterlichen Buß- und Beichtpraktiken im Ausgang des Konzils von Trient und dann des Laterankonzils untersuchen. In einer umfassenden Umstellung seines Projekts entscheidet er sich dann dazu, die Spuren bis zum Christentum der Spätantike zurückzuverfolgen. In der Konsequenz führt das dazu, dass Foucault, wie Johannes Zachhuber vermutet, mit einer möglicherweise allzu klaren Erwartung an die Kirchenväter-Texte heranging und seine Lektüre auf einer hermeneutischen Ebene dazu neigt, „the ‚creative‘ dimensions of later readings of the fathers and their texts“ zu unterschätzen und in den Texten eine „preformation of early modern Christianity“ zu suchen.⁵⁶⁸ Über die hermeneutische Dimension hinaus tendiert Foucaults Zugang außerdem dazu, die Vielfalt christlicher Traditionen zu vernachlässigen, was Zachhuber mit Verweis auf die ausbleibende Entstehung einer intensiven privaten Konfessionspraxis in der Linie der orthodoxen Ostkirchen oder die Abschaffung der Privatbeichte in der protestantischen Tradition herausstellt.⁵⁶⁹

8.2.3. Bemerkungen zur Methode und Frage der theologischen Anschlussfähigkeit

Angesichts der Tatsache, dass Foucault viel daran setzte, sich nicht einordnen oder festlegen zu lassen, und dass er von sich behauptete, über keine feste Methode oder Theorie zu verfügen, sondern sich als „blinder Empirist“ in der „denkbar schlimmsten Situation“ wähnte, scheint es fast unsinnig, genau danach Ausschau zu halten.⁵⁷⁰ Dennoch lassen sich einige methodisch-praktische Aspekte seines Vorgehens anhand der *Geständnisse* illustrieren. Wichtig ist vor allem das Zusammenspiel von Problematisierungen und Praktiken, deren Verbindung eine Leitlinie der Untersuchung Foucaults darstellt und darüber auch ein Kriterium bildet, und zwar sowohl für die Textauswahl (im Sinne praktisch angelegter Texte) als auch für die Bewertung historischer Entwicklungen. Die Bearbeitung der Texte durch Foucault erfolgte anhand der Frage nach den darin vorhandenen Problematisierungen: Auf welche Weise und in welcher Gestalt wurde das mit der mo-

⁵⁶⁷ Die Untersuchung war getragen von der These, wonach der moderne Sexualitätsdiskurs eine Identifikation zwischen dem Selbst und seiner Sexualität schafft und die unter dem Mantel der *scientia sexualis* stehenden Disziplinen (allen voran Medizin, Pädagogik und Psychoanalyse) in ihren konkreten Praktiken mitunter Anleihe nehmen bei christlichen Formen der *Alethurgie*, die da lauten: Beichte und Geständnis.

⁵⁶⁸ ZACHHUBER, *Sexuality and the Christian Self*, 177.

⁵⁶⁹ Vgl. ebd., 177f. Foucaults „narrative“ lege demgegenüber den Eindruck nahe, es gebe „one, single trajectory starting with the ancient Church and leading to Western medieval Christianity and, subsequently, to post-Tridentine Catholicism“ (ebd., 177). Wobei man – jedoch nur für das Verhältnis Katholizismus–Protestantismus – einwenden kann, dass Foucault diese Unterschiede jedenfalls anklingen lässt, vgl. FOUCAULT, *Wille zum Wissen*, 24f.

⁵⁷⁰ FOUCAULT, *Macht und Wissen*, 521; vgl. auch SARASIN, *Foucault zur Einführung*, 9–13.

deren Erfahrung der Sexualität verbundene Thema des Fleisches historisch thematisiert, diskutiert und reguliert? Und inwiefern verdichten sich diese Problematisierungen zu konkreten Praktiken bzw. entstehen als Reaktion auf vorhandene Praktiken? Die Bedeutung dieses Zusammenspiels lässt sich anhand der *Geständnisse* sehr gut belegen: Es ist für Foucault sowohl in Sachen Jungfräulichkeit als auch im Fall der Ehe ein wesentliches Kriterium, um markante Punkte in der historischen Entwicklung festzumachen. Bei der Jungfräulichkeit betont er häufig, dass und wie sich aus der Form allgemeiner Wertschätzung ein Stand (eine Kunst, ein Beruf) entwickelt, den die Verbindung mit bestimmten Vorstellungen und Regeln, Abläufen und Techniken als eine geordnete Praxis kennzeichnet. Im Fall der Ehe bildet die Existenz oder Nicht-Existenz einer *technè* den Anhaltspunkt für Foucaults These, wonach es erst im 4. und 5. Jahrhundert zur Entwicklung der Ehepastoral kam, die von der Intention der Aufwertung des Alltagslebens gegenüber der monastischen Lebensform getragen war. Weiters kann man die Ausarbeitung der Geständnispraktiken im Kontext von Taufe und Buße auch als Frage nach den Prozessen der Institutionalisierung verstehen, anhand derer sich ein gemeinsames Verständnis, konkrete Abläufe und verbindliche Formen entwickelt haben. Selbiges gilt für die monastische Askese, wobei Foucault weniger der schrittweisen Entwicklung der Techniken nachspürt, sondern mit Cassian ein Zeugnis für eine fortgeschrittene Askesepraxis zur Geltung bringt.

Wie anhand der Auseinandersetzung mit Foucaults Geschichtsverständnis gezeigt wurde, liegt es ihm fern, zwischen einer Mentalitäts-/Ideengeschichte und einer Sozialgeschichte zu unterscheiden. Damit korrespondiert das Zusammenspiel aus Problematisierungen und Praktiken inklusive zugehöriger Techniken. Gleichzeitig könnte aber gerade die Seite sozialer Praktiken noch mehr Aufmerksamkeit erfahren, wie etwa der Vergleich mit Peter Browns Arbeiten zu Jungfräulichkeit und Keuschheit in der christlichen Spätantike zeigt.⁵⁷¹ Brown, der auf die sozialgeschichtlichen Komponenten fokussiert, kann unter anderem zeigen, dass die Attraktivität des asketischen Lebens neben Frömmigkeitsidealen und Heilserwartung auch mit einer emanzipatorischen Wirkung, insbesondere für Frauen, zusammenhing. Man könnte also vor dem Hintergrund

⁵⁷¹ Vgl. umfassend BROWN, Die Keuschheit der Engel. Diese Kritik ist zweifellos anachronistisch: Diese Veröffentlichung erfolgte nach Foucaults Tod und sogar, wie gezeigt wurde, mit Browns Referenz auf Foucault. Foucault kannte jedenfalls *The Making of Late Antiquity* (engl. 1978), was in Kapitel 3 dieser Arbeit anhand der Entlehnung der Wasserscheide-Metapher gezeigt wurde (vgl. dazu auch CHEVALLIER, Birth of Confessions, 65). Auch in einem seiner letzten Interviews kommt Foucault auf Brown zu sprechen, vgl. FOUCAULT, Rückkehr der Moral, DE IV, 861f. Zu Lebzeiten hat Foucault die Befassung mit den (christlichen) Praktiken als schwierig bezeichnet, weil diese „wenig bekannt“ seien, u.a. da sich das Christentum seiner Einschätzung nach „stets mehr für die Geschichte seiner Glaubensinhalte interessiert [hat] als für die Geschichte realer Praktiken“, FOUCAULT, Technologien des Selbst, 967f.

neuerer Forschungen mit Foucault über Foucault hinausgehen und die Vielschichtigkeit der Praktiken und der mit ihnen in Zusammenhang stehenden Diskurse noch stärker herausarbeiten.⁵⁷²

Das führt abschließend zur Frage der Anschlussfähigkeit aus (historisch-)theologischer Sicht. Das Foucaults Untersuchung begleitende Analyseschema, welches zwischen Moralcode und Konstitution als moralisches Subjekt unterscheidet, scheint vordergründig eine Frage aufzunehmen, die man durchaus als Gegenstand etwa einer moraltheologischen Untersuchung bewerten kann: Die Entwicklung und Genese christlicher Sexualmoral. Die Beschäftigung mit den frühen Quellen moralischer Theorie- und Praxisbildung ist dabei eine naheliegende Gemeinsamkeit.⁵⁷³ Dennoch ist festzuhalten, dass Foucaults Erkenntnisinteresse ein anderes ist: Er interessiert sich für die Sexualmoral nur insofern, als er darin markante Entwicklungen innerhalb der Genealogie des modernen Subjekts ausmacht. Es geht ihm nicht um die praktische Frage nach den – historischen, biblischen oder systematischen – Grundlagen einer gegenwärtigen Sexualethik. Daher wird man seine Arbeit weder als Dialog mit theologischen Disziplinen bewerten, noch seine Ergebnisse als Kapitel in eine Abhandlung über die Geschichte christlicher Sexualmoral einfügen können.

Für die Qualität Foucaults als Leser der Kirchenväter spricht jedenfalls der umfangreiche und genaue Umgang mit einer großen Fülle an Texten. Das wurde anhand der Lektüre der *Geständnisse des Fleisches* deutlich.⁵⁷⁴ Dabei lassen sich aber zwei Aspekte nicht übersehen: Erstens wurde die historische Arbeit Foucaults von philosophischen Fragen angeregt und begleitet, was sich an der Auswahl und Gewichtung der Texte bemerkbar macht.

Zweitens hat Foucault in der Vorlesung *Die Regierung der Lebenden*, die man zweifellos als zweite große Quelle seiner Kirchenväter-Lektüre anführen kann, argumentiert, bei der Untersuchung christlicher Praktiken interessiere er sich mehr für die „Seite des Geständnisses“ als für die

⁵⁷² Interessanterweise könnte gerade über eine solche Einordnung der Jungfräulichkeitspraktik zu einem von Foucault selbst thematisierten „Analysebereich“ eine Verbindung hergestellt werden: der „Hysterisierung des weiblichen Körpers“ (in der Figur der nervösen Frau und Stilisierung als Mutter), vgl. FOUCAULT, *Wille zum Wissen*, 103f. Vielleicht könnte man sogar den weiten Bogen zu den Frauenrechtsbewegungen und den politischen Debatten um die Frage sexueller und reproduktiver Selbstbestimmung, zu theologischen Debatten um die Frage der „Rolle der Frauen“ in der Kirche bis hin zum einigermaßen neuen Phänomen der *tradwives*-Bewegung spannen.

⁵⁷³ Das zeigt ein Vergleich mit der umfangreichen Untersuchung des Moraltheologen Martin Lintner, in der sich auch ein langes Kapitel zu den Texten der Kirchenväter findet – teils mit großen Überschneidungen der Figuren und Themen, die Foucault in den *Geständnissen* bearbeitet – aber dieses ist eben eingebettet sowohl in den Kontext der Heiligen Schrift wie auch in eine systematische Reflexion der Traditionszusammenhänge, vgl. LINTNER, *Christliche Beziehungsethik*.

⁵⁷⁴ So resümiert auch Moosbrugger: „Als Kirchenhistoriker und Patrologe kann man allein schon vom Geschichtspraktiker Foucault einiges an Quellenerschließung und Quellenanalytik lernen, das man nur zum eigenen intellektuellen Schaden ignorieren kann“, MOOSBRUGGER, *Kirchenhistoriker*, 220.

„Seite des Glaubens“.⁵⁷⁵ Aus Sicht der Theologie stellt sich hierbei die Frage, ob sich in der Rezeption der Kirchenväter-Texte tatsächlich so einfach zwischen einer „Seite des Glaubens“ und einer „Seite des Geständnisses“ unterscheiden lässt oder ob es damit nicht zu einer Halbierung des glaubend-geständigen Menschen kommt.

Dennoch lassen sich Aspekte seiner Auseinandersetzung mit den Texten der Kirchenväter und den Praktiken des christlichen Lebens produktiv aufnehmen. Dafür wäre es aber jedenfalls sinnvoll, über den Horizont der *Geständnisse des Fleisches* hinauszugehen. Anders formuliert hat die intensive Befassung mit dem Text der *Geständnisse* die Notwendigkeit einer vergleichenden Lektüre mit anderen Arbeiten Foucaults gezeigt. Das würde vor allem das Vorhaben betreffen, Antworten auf die in inhaltlich-argumentativer Hinsicht offen gebliebenen Fragen zu finden. Außerdem stellen die *Geständnisse* zwar eine Verdichtung der Auseinandersetzung Foucaults mit den Texten der Kirchenväter dar, bilden diese jedoch nicht vollständig ab.

⁵⁷⁵ FOUCAULT, *Regierung der Lebenden*, 200.

SCHLUSS

In der vorliegenden Arbeit wurde das Ziel verfolgt, die Bearbeitung frühchristlicher Literatur durch Michel Foucault vorzustellen. Der 2018 erschienene Text *Die Geständnisse des Fleisches* bildete den Ausgangs- und Ankerpunkt der Analyse. Anhand der Publikationsgeschichte wurde nicht nur die komplexe Genese des Textes nachvollzogen, sondern auch weitere Themenfelder herausgestellt, mit denen Foucault seine Lektüre der Kirchenväter verbunden hat. Es wurde deutlich, dass ein Motiv für Foucaults Befassung mit dieser Epoche christlichen Denkens mit der Umstellung des zeitlichen und analytischen Untersuchungsrahmens der Geschichte der Sexualität zusammenhing. Darüber hinaus konnte gezeigt werden, dass Foucault nach der Abfassung des Manuskripts der *Geständnisse* zwar das Feld der Sexualität wieder verlassen, die Lektüre patristischer Texte ihn aber bis zu seinem Lebensende – jedenfalls punktuell – begleitet hat. Die Befassung mit den Texten der Kirchenväter dürfte ferner zu einer Verlagerung des Schwerpunkts in seinem eigenen analytischen Raster auf den Aspekt der Selbsttechniken beigetragen haben. In der Folge spannt Foucault seine Analyse zwischen den Konstituenten der Erfahrung auf: Wissen/Wahrheit, Macht und Selbstverhältnisse. Aus dieser Perspektive erschließt sich, dass die Rede von der Erfahrung der Sexualität oder der Erfahrung des Fleisches keine beliebige Momentaufnahme meint, sondern ein festes Ensemble an Diskursen, Werten, Normen, Verhaltensweisen etc. umschließt, welches jeweils die Beziehungen zum anderen, zu sich selbst und zur Wahrheit gestaltet. Dadurch lässt sich weiters nachvollziehen, auf welche Weise und aus welchen Gründen Foucault seine Geschichte der Sexualität zwar als Gegenüberstellung der Erfahrung der *aphrodisia* und der Erfahrung des christlichen Fleisches anlegt, jedoch auf die Unterscheidung zwischen einer freizügigen antiken und einer rigiden christlichen Moral verzichtet. Weder die Tatsache, dass Foucault selbst sein Gesamtunterfangen keiner finalen Fassung zuführen konnte, noch die Erkenntnis, dass seine Untersuchungen in manchen Punkten ergänzungsbedürftig scheinen, schmälern die Originalität seines Ansatzes. Es nimmt daher nicht Wunder, dass seine Arbeiten nach wie vor Anlass zur kritischen Diskussion und zur produktiven Weiterentwicklung geben, wozu unter anderem die Frage nach dem Selbst als Ort der Kritik und des Widerstands ebenso einlädt wie die Untersuchung religiöser, rechtlicher und politischer Formen des Wahrsprechens. Nicht zuletzt kann man wohl keineswegs behaupten, die Auseinandersetzung mit dem Zusammenhang von Sexualität, Moral und Recht wäre in unserer Gegenwart obsolet geworden.

Unabhängig davon, ob man diesen Impulsen folgen möchte oder nicht, hat die Befassung mit Foucaults Kirchenväter-Lektüre in den *Geständnissen des Fleisches* exemplarisch gezeigt, wie umfangreich und intensiv sie ausgefallen ist. Insofern kann man die Rezeption Foucaults nach wie vor ablehnen, aber man wird dafür andere Gründe anführen müssen als das Argument, seine historischen Analysen hätten weder Tiefe, Breite noch Qualität. Es gilt aber, den *Geständnissen* und anderen Texten mit einer klaren Vorstellung gegenüber seinem historiographischen Zugang zu begegnen, der sich von einem Problem der Gegenwart ausgehend der Vergangenheit zuwendet und auf diesem Weg nach dem Verhältnis historischer Formen der Problematisierungen fragt.

Im Laufe dieser Arbeit wurde deutlich, dass man keine allzu hohe Erwartung hinsichtlich des Neuigkeitswerts der *Geständnisse des Fleisches* hegen sollte, was vor allem am langen Zeitraum zwischen der Abfassung und der Veröffentlichung des Textes liegt. Der Band liefert mittlerweile weder das erste oder gar einzige Zeugnis der Kirchenväter-Bearbeitung durch Foucault, noch sind die konkreten historischen Erkenntnisse aufgrund jüngerer Forschungsarbeiten zur Spätantike gänzlich neu. Ob sich daher neue Stränge der Rezeption im Fächerkanon der Theologie ergeben werden, die über jene Arbeiten hinaus reichen, die auch schon vor der Veröffentlichung der *Geständnisse* auf Foucault zurückgegriffen haben, wird sich erst weisen.⁵⁷⁶ Aus Sicht der historisch-theologischen Forschung gehen (allein) aus der Lektüre der *Geständnisse* wahrscheinlich keine bahnbrechenden Erkenntnisse auf historischer Ebene hervor. Doch die *Geständnisse* und ihr Werkkontext bilden ein eindrückliches Zeugnis, das breite Einblicke in das philosophisch-historische Handwerk und das Denken Foucaults gewährt.

Umgekehrt lässt sich argumentieren, dass Forschungen aus den Fächern der Kirchengeschichte und Patrologie relevante Erkenntnisse über Foucaults Kirchenväter-Lektüre bereithalten könnten. Denn im vielstimmigen Kanon der Sekundärliteratur und nach der in dieser Arbeit vorgestellten Kirchenväter-Lektüre durch Foucault scheint die Frage nach wie vor offen, wie Foucaults Auslegungen im Einzelnen zu bewerten sind. Die Diskussion über die Lektüre der Texte von Tertullian, Clemens, Cassian, Johannes Chrysostomus, Augustinus und weiterer frühchristlicher Autoren durch Michel Foucault könnte daher künftig Anlass zu einer fruchtbaren interdisziplinären Diskussion bieten.

⁵⁷⁶ Im Sinne der Indizienbeweisführung: Moosbrugger informiert in seinem Aufsatz darüber, dass in Innsbruck nach einem Seminar zu Foucaults *Geständnissen* ein Symposium geplant war (zu dessen Durchführung es aber durch den plötzlichen Tod von Thomas Karmann nicht gekommen ist), vgl. MOOSBRUGGER, Kirchenhistoriker, 213.

LITERATURVERZEICHNIS

Primärquellen

Monographien

- FOUCAULT, Michel, *Sexualität und Wahrheit I. Der Wille zum Wissen*, übers. von Ulrich Raulff und Walter Seitter, Frankfurt a. M. 1983 [1977].
- , *Sexualität und Wahrheit II. Der Gebrauch der Lüste*, übers. von Ulrich Raulff und Walter Seitter, Frankfurt a. M. 1991 [1986].
- , *Sexualität und Wahrheit III. Die Sorge um sich*, übers. von Ulrich Raulff und Walter Seitter, Frankfurt a. M. 2015 [1986].
- , *Sexualität und Wahrheit IV. Die Geständnisse des Fleisches*, hg. von Frédéric Gros, übers. von Andrea Hemminger, Berlin 2019.

Vorlesungen und Vorträge

- FOUCAULT, Michel, *Was ist Kritik?*, übers. von Walter Seitter, Berlin 1992.
- , *About the Beginning of the Hermeneutics of the Self. Two Lectures at Dartmouth*, hg. von Mark Blasius, in: *Political Theory* 21 (1993) 198–227.
- , *Hermeneutik des Subjekts. Vorlesung am Collège de France (1981/82)*, hg. von François Ewald, Alessandro Fontana und Frédéric Gros, übers. von Ulrike Bokelmann, Frankfurt a. M. 2004.
- , *Geschichte der Gouvernementalität I. Sicherheit, Territorium, Bevölkerung. Vorlesung am Collège de France 1977–1978*, hg. von François Ewald, Alessandro Fontana und Michel Senellart, übers. von Claudia Brede-Konersmann und Jürgen Schröder, Frankfurt a. M. 2006.
- , *Die Anormalen. Vorlesungen am Collège de France (1974–1975)*, hg. von François Ewald et al., übers. von Michaela Ott und Konrad Honsel, Frankfurt a. M. 2007.
- , *Die Regierung des Selbst und der anderen. Vorlesung am Collège de France 1982/1983*, hg. von François Ewald, Alessandro Fontana und Frédéric Gros, übers. von Jürgen Schröder, Frankfurt a. M. 2009.
- , *Die Regierung des Selbst und der anderen II. Der Mut zur Wahrheit. Vorlesung am Collège de France 1983/1984*, hg. von François Ewald, Alessandro Fontana und Frédéric Gros, übers. von Jürgen Schröder, Frankfurt a. M. 2010.
- , *Wrong-Doing, Truth-Telling. The Function of Avowal in Justice*, hg. von Fabienne Brion und Bernard Harcourt, übers. von Stephen Sawyer, Chicago–London–Louvain 2014.
- , *Subjektivität und Wahrheit. Vorlesung am Collège de France 1980–1981*, hg. von François Ewald, Alessandro Fontana und Frédéric Gros, übers. von Andrea Hemminger, Berlin 2016.
- , *Discourse and Truth and Parrēsia*, hg. von Henri-Paul Fruchaud und Daniele Lorenzini, übers. von Nancy Luxon, Chicago–London 2019.
- , *Die Regierung der Lebenden. Vorlesung am Collège de France 1979–1980*, hg. von François Ewald, Alessandro Fontana und Michael Senellart, übers. von Andrea Hemminger, Frankfurt a. M. 2020.
- , *Speaking the Truth about Oneself*, hg. von Henri-Paul Fruchaud und Daniele Lorenzini, übers. von Daniel Louis Wyche, Chicago–London 2021.

Schriften in vier Bänden [DE I–IV]

FOUCAULT, Michel, Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits, hg. von Daniel Defert, François Ewald und Jacques Lagrange, übers. von Michael Bischoff et al., Frankfurt a. M. 2001–2005.

Bd. 1: 1954–1969, Frankfurt a. M. 2001.

—, Michel Foucault erklärt sein jüngstes Buch, 980–991.

—, Die Geburt einer Welt, 999–1003.

Bd. 2: 1970–1975, Frankfurt a. M. 2002.

—, Zur Geschichte zurückkehren, 331–347.

Bd. 3: 1976–1979, Frankfurt a. M. 2003.

—, Sexualität und Wahrheit, 181–182.

—, Gespräch mit Michel Foucault, 186–213.

—, Das Spiel des Michel Foucault, 391–429.

—, Macht und Wissen, 515–534.

—, Sexualität und Macht, 695–718.

Bd. 4: 1980–1988, Frankfurt a. M. 2005.

—, Gespräch mit Ducio Trombadori, 51–119.

—, „*Omnes et Singulatim*“. Zu einer Kritik der politischen Vernunft, 165–198.

—, Sexualität und Einsamkeit, 207–219.

—, Subjekt und Macht, 269–294.

—, Der Kampf um die Keuschheit, 353–368.

—, Zur Genealogie der Ethik. Ein Überblick über die laufende Arbeit, 461–498.

—, Von seinen Lüsten träumen. Über das *Traumbuch* des Artemidor, 561–594.

—, Michel Foucault interviewt von Stephen Riggins, 641–658.

—, Die Sorge um die Wahrheit, 823–836.

—, Die Rückkehr der Moral, 859–875.

—, Die Ethik der Sorge um sich als Praxis der Freiheit, 875–902.

—, Wahrheit, Macht, Selbst. Ein Gespräch zwischen Rux Martin und Michel Foucault, 959–966.

—, Technologien des Selbst, 966–999.

—, Die politische Technologie der Individuen, 999–1015.

Online-Quellen

FOUCAULT, Michel, Howison Lectures in Berkeley. Truth and Subjectivity (1980), in: UC Berkeley Library. Michel Foucault Audio Archive. Recordings in English, <https://guides.lib.berkeley.edu/c.php?g=901488&p=6487003> (letzter Zugriff: 10.07.25)

FOUCAULT, Michel, SENNETT, Richard, Sexuality and Solitude (1981), in: London Review of Books, <https://www.lrb.co.uk/the-paper/v03/n09/michel-foucault/sexuality-and-solitude> (letzter Zugriff: 10.07.25)

Sekundärliteratur

- BERNAUER, James, Michel Foucault's Force of Flight. Toward an Ethics of Thought, Atlantic Highlands (NJ) 1990.
- , Cry of Spirit, in: Jeremy CARRETTE (Hg.): Religion and Culture by Michel Foucault (Manchester Studies in Religion, Culture and Gender), Manchester 1999, xi–xvii.
- , Confessions of the Soul. Foucault and Theological Culture, in: Philosophy & Social Criticism 31 (2005) 557–572.
- , Secular Self-sacrifice. On Michel Foucault's courses at the Collège de France, in: C. G. Prado (Hg.): Foucault's Legacy, New York 2009, 146–160.
- , Fascinating Flesh. Revealing the Catholic Foucault, in: Foucault Studies 29 (2021) 38–47.
- BERNAUER, James, CARRETTE, Jeremy (Hg.), Michel Foucault and Theology. The Politics of Religious Experience, Aldershot 2004.
- BUBLITZ, Hannelore, Art. „Macht“, in: Clemens KAMMLER, Rolf PARR, Ulrich Johannes SCHNEIDER (Hg.): Foucault Handbuch. Leben, Werk, Wirkung, Stuttgart 2020, 316–319.
- BÜTTGEN, Philippe, Foucault's Concept of Confession, in: Foucault Studies 29 (2021) 6–21.
- CARRETTE, Jeremy (Hg.), Religion and Culture by Michel Foucault (Manchester Studies in Religion, Culture and Gender), Manchester 1999.
- , Prologue to a Confession of the Flesh, in: DERS. (Hg.), Religion and Culture by Michel Foucault (Manchester Studies in Religion, Culture and Gender), Manchester 1999, 1–47.
- CHEVALLIER, Philippe, Michel Foucault et le christianisme (La croisée des chemins), Lyon 2024.
- , The Birth of *Confessions of the Flesh*. A Journey through the Archives, übers. von Charles A. Piecyk, in: Maynooth Philosophical Papers 11 (2022) 55–73.
- CLARK, Elizabeth, Foucault, The Fathers, and Sex, in: Journal of the American Academy of Religion 56 (1988) 619–641.
- CLEMENTS, Niki Kasumi, Foucault's Christianities, in: Journal of the American Academy of Religion 89 (2021) 1–40.
- , Foucault and Brown. Disciplinary Intersections, in: Foucault Studies 32 (2022) 1–27.
- , Veridiction and Jurisdiction in *Confessions of the Flesh*, in: European Journal of Philosophy 31 (2023) 809–819.
- , Elephants, Christians, and Pagans in the History of Sexuality, in: Arethusa 56 (2023) 305–331.
- DEFERT, Daniel, Zeittafel, in: DERS., François EWALD, Jacques LAGRANGE (Hg.): Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits. Bd. 1: 1954–1969, übers. von Michael Bischoff et al., Frankfurt a. M. 2001, 15–105.
- ELDEN, Stuart, Review „Michel Foucault, *Histoire de la sexualité 4: Les aveux de la chair*“, in: Theory, Culture & Society 35 (2018) 293–311.
- EWALD, François, FONTANA, Alessandro, SENELLART, Michel, Vorwort, in: Michel FOUCAULT: Die Regierung der Lebenden. Vorlesung am Collège de France 1979–1980, hg. von François Ewald, Alessandro Fontana und Michel Senellart, übers. von Andrea Hemminger, Frankfurt a. M. 2020, 7–12.
- GELHARD, Andreas, „La *Selbstbildung* comme diraient les Allemands“. Techniken der Selbsterfahrung in der *Hermeneutik des Subjekts*, in: Frieder VOGELMANN (Hg.): „Fragmente eines Willens zum Wissen“. Michel Foucaults Vorlesungen 1970–1984 (Philosophie & Kritik.

Neue Beiträge zur politischen Philosophie und Kritischen Theorie), Berlin–Heidelberg 2020, 191–207.

GROS, Frédéric, Situierung der Vorlesungen, in: François EWALD, Alessandro FONTANA, DERS. (Hg.): Die Regierung des Selbst und der anderen I. Vorlesung am Collège de France 1982/1983, Frankfurt a. M. 2009, 471–490.

—, Situierung der Vorlesungen, in: François EWALD, Alessandro FONTANA, DERS. (Hg.): Die Regierung des Selbst und der anderen II. Der Mut zur Wahrheit. Vorlesung am Collège de France 1983/1984, Frankfurt a. M. 2010, 440–460.

—, Vorwort, in: DERS. (Hg.): Sexualität und Wahrheit IV. Die Geständnisse des Fleisches, Berlin 2019, 7–20.

KAMMLER, Clemens, PARR, Rolf, SCHNEIDER, Ulrich Johannes (Hg.), Foucault Handbuch. Leben, Werk, Wirkung, Stuttgart ²2020.

KELLER, Reiner, Michel Foucault (Klassiker der Wissenssoziologie Bd. 7), Konstanz 2008.

KOOPMAN, Colin, Art. „Problematization“, in: Leonard LAWLOR, John NALE (Hg.): The Cambridge Foucault Lexicon, New York 2014, 399–403.

LANDRY, Jean-Michel, Foucault on Christianity. The Impasse of Subjectivation, in: Political Theology 22 (2021) 53–59.

LINK, Jürgen, Art. „Dispositiv“, in: Clemens KAMMLER, Rolf PARR, Ulrich Johannes SCHNEIDER (Hg.): Foucault Handbuch. Leben, Werk, Wirkung, Stuttgart ²2020, 278–281.

MOOSBRUGGER, Mathias, Michel Foucault, Kirchenhistoriker? Ein intellektueller Provokateur und das Denkabenteuer Kirchengeschichte, in: Andreas MERKT, Tobias NICKLAS, Harald BUCHINGER (Hg.): Provokateure, Tabubrüche und Denkabenteuer. Grenzüberschreitungen im frühen und spätantiken Christentum. Gedenkschrift für Thomas Karmann (Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte Bd. 125), Göttingen 2023, 213–228.

RAFFNSØE, Sverre, GUDMAND-HØYER, Marius, THANING, Morten Sørensen, Foucault. Studienhandbuch, Paderborn 2011.

RUOFF, Michael, Foucault-Lexikon. Entwicklung, Kernbegriffe, Zusammenhänge, Paderborn ⁴2018.

SARASIN, Philipp, Michel Foucault zur Einführung (Michel Foucault), Hamburg ⁸2023.

—, Foucaults Wende, in: Oliver MARCHART, Renate MARTINSEN (Hg.): Foucault und das Politische. Transdisziplinäre Impulse für die politische Theorie der Gegenwart (Politologische Aufklärung – konstruktivistische Perspektiven), Wiesbaden 2019, 9–22.

SCHUBERT, Karsten, Freiheit als Kritik. Sozialphilosophie nach Foucault (Edition Moderne Postmoderne), Bielefeld 2018.

—, Rezension „Michel Foucault, *Die Geständnisse des Fleisches*“, in: Zeitschrift für philosophische Literatur 7 (2019) 60–71.

SENELART, Michel, Situierung der Vorlesungen, in: François EWALD, Alessandro FONTANA, DERS. (Hg.): Die Regierung der Lebenden. Vorlesungen am Collège de France 1979–1980, Berlin 2020, 431–472.

TEICHERT, Dieter, Zwischen Wissenschaftskritik und Hermeneutik. Foucaults Humanwissenschaften, in: Zeitschrift für Philosophische Forschung 47 (1993) 204–222.

THOMPSON, Kevin, Art. „Experience“, in: Leonard LAWLOR, John NALE (Hg.): The Cambridge Foucault Lexicon, New York (NY) 2014, 147–151.

- VEYNE, Paul, Foucault. Der Philosoph als Samurai, übers. von Ursula Blank-Sangmeister und Anna Raupach, Stuttgart 2009.
- VOGL, Joseph, Art. „Genealogie“, in: Clemens KAMMLER, Rolf PARR, Ulrich Johannes SCHNEIDER (Hg.): Foucault Handbuch. Leben, Werk, Wirkung, Stuttgart 2020, 296–299.
- WEHLER, Hans-Ulrich, Die Herausforderung der Kulturgeschichte, München 1998.
- WESTERINK, Herman, The Subject of Desire and the Hermeneutics of Thoughts. Foucault's Reading of Augustine and Cassian in Confessions of the Flesh, in: Foucault Studies 33 (2022) 24–47.
- ZACHHUBER, Johannes, Sexuality and the Christian Self. Michel Foucault's Reading of the Church Fathers, in: Toronto Journal of Theology 36 (2020) 170–182.
- ZEILLINGER, Peter, Das christliche „Pastorat“. Elemente einer Relecture der politischen Kultur des Abendlandes im Spätwerk Michel Foucaults, in: Geist und Leben. Zeitschrift für christliche Spiritualität 86 (2013) 351–379.

Online-Quellen

- James FAUBION, Niki Kasumi CLEMENTS, Foucault's Confessions (2021), in: Foucault. Genealogies for the Future. Archived: Foucault's Confessions. 2021 Schedule, <https://foucaultsconfessions.org/schedule/> (letzter Zugriff: 03.12.2025)