

Wiederentdeckung des Selbst

Michel Foucault und das Christentum

„Neuevangelisierung ist nicht im simplen Sinn einer Rechristianisierung möglich.“ So sagte Bischof Karl Lehmann, Vorsitzender der Deutschen Bischofskonferenz hoffentlich auch in der nächsten Amtsperiode, beim jüngsten Königsteiner Kongreß „Kirche in Not“ und gab damit die Richtung an, in der die heute so oft gebrauchte Parole gründlicher zu bedenken ist. Es kann hilfreich sein, die Widerstände gegen eine „Neuevangelisierung“ auszumachen – nicht in der Weise einer polemischen Konfrontation, sondern im Bedenken der Momente, die eine schlichte „Rechristianisierung“ unmöglich machen. Als ein Fall davon soll hier der Lebensweg des französischen Philosophen Michel Foucault (1926–1984) vorgestellt werden – gewiß im konkreten ein sehr spezieller Fall, vielleicht aber deshalb geeignet, über allgemeine Sätze hinauszuführen.

So verschieden die einzelnen Lebenswege sind, sie laufen in einer weltweiten geschichtlichen Situation. Die erste Implantatio des christlichen Glaubens ist nach einem jahrhundertelangen Prozeß der Entchristianisierung nicht zu wiederholen, als sei nichts gewesen. Dies gilt schon für die *Conversio* eines einzelnen, der nicht schlichtweg zurückkehren kann zum Glauben seiner Urgroßväter, sondern bis zu diesem Schritt, soll er wirklich gelingen, einen langen und schwierigen Weg zu gehen hat, da er sich selbst betrügen würde, wollte er, was ihm gestern noch wichtig gewesen war, einfach der Müllabfuhr überlassen. Dies gilt noch mehr, wenn von einer öffentlichen Wandlung einer Gesellschaft die Rede ist und vorgestellt wird, sie solle in einer Rechristianisierung alle die Zeichen an Brücken, Wegen und in Häusern wieder aufrichten, die in Jahrhunderten wenn nicht abmontiert, so doch vergessen worden waren.

Daß sich kein geschichtlicher Vorgang kopierend wiederholen läßt, zeigt der irreführende Begriff „Renaissance“ im Sinn von „Wiedergeburt der Antike“. In Wahrheit war damals die Antike nicht tot, hatte vielmehr in Plato und Aristoteles und in der Kunst der Romanik und auch noch der Gotik fröhlich überlebt – und waren andererseits die im 14. und 15. Jahrhundert betonte Diesseitigkeit, eine intensive Beobachtung der Natur und vor allem die Wertschätzung der Persönlichkeit bei allen, übrigens sehr selektiven griechischen und lateinischen Zitate alles andere als eine Wiederholung „der“ Antike.

Am Dilemma des Begriffs Renaissance läßt sich einiges lernen für das Beden-

ken einer Neuevangelisierung. Das Christentum ist in den vor langer Zeit christianisierten Ländern keinesweg „tot“, es lebt, wenn auch nicht gerade „fröhlich“, fort, gerade auch in sich antichristlich gebenden Anschauungen: in der spezifisch europäischen Rationalität, einer Frucht der abendländischen Theologiegeschichte, im Bestehen auf „Selbstverwirklichung“, das sich berufen könnte auf die Unverwechselbarkeit des einzelnen vor Gott, auch noch in revolutionären Bewegungen, Erbe der christlichen Einsicht, daß die Welt nicht im Status quo verharren kann. Eine Neuevangelisierung verfehlt ihr Feld, wenn sie die Spuren des Christentums übersieht oder sie als bloßen Säkularismus diskreditiert.

Doch sie verfehlt ihr Feld ebenso, wenn sie das Epitheton „neu“ nicht als eine Herausforderung versteht, sondern auf das „re-“ einer Reprise aus ist. Die historisch so genannte „Renaissance“ war keine „Wiedergeburt der Antike“ – eine Renaissance des Christentums kann keine Wiedergeburt seiner „Antike“ sein.

Michel Foucaults Weg aus den Anonyma zum „Selbst“

Betrachtet man das Werk des Philosophen M. Foucault – wie Claude Lévi-Strauss, Jean-François Lyotard, Jacques Derrida und andere unter dem vagen Begriff „(Post-)Strukturalismus“ klassifiziert – in dieser Perspektive, so kann ein Sektor des Felds in den Blick kommen, auf das sich eine Neuevangelisierung begeben müßte. Denn dieser Denker ist das Beispiel einer Konvertitennatur. Er nennt in seinen Werken¹ den Wechsel seiner Perspektiven häufig eine „Verschiebung“, welcher Begriff die in der Literatur über ihn höchst kontrovers erörterte Kontinuität seines Denkens bezeichnen soll². Eine gewiß markante, wenn auch keineswegs unvorbereitete Kehre aber vollzog er in seiner „Geschichte der Sexualität“, sie dort selbst ausdrücklich hervorhebend. Im Vorwort zum Band 2, der unter dem Titel „L'Usage des plaisirs“ 1984, seinem Todesjahr, erschienen ist, ganze acht Jahre nach Band 1, begründet er, warum er sich nicht habe dazu entschließen können, „eine rasche historische Prüfung des Begehrens anzufügen“. Dies hätte seinem Plan widersprochen darzulegen, „was man die Geschichte des Begehrensmenschen nennen könnte“ (11, 13).

Es ist gewiß nicht zufällig, daß Foucault das Subjekt aus allgemeinen Systemen herausholen will im Bereich der Sexualität, in der Erkundung der Weisen, in denen Menschen den anonymen Geschlechtstrieb leben. Doch blickt man auf sein Gesamtwerk, in dem er sich mit der Psychiatrie (1961), mit der Entstehung der klinischen Medizin (1963), mit der „Archäologie“ der Wissenschaften vom Menschen (1966), mit der Bedeutung des Strafgefängnisses (1975) befaßt, dann ist zu erkennen, daß es Foucault nach diesem langen Durchgang durch die anonymen Mächte schließlich um die Wiederentdeckung des Selbst in allen Dimensionen menschlichen Lebens geht.

Es ist von einer *Wiederentdeckung* zu sprechen. In das „recht konfuse Bild“ der Versuche, „die den großen französischen Philosophen loben, wo er vermutlich eher zu kritisieren ist, und kritisieren, wo vermutlich gerade seine Vorzüge liegen“³, einen neuen Versuch einzubringen, liegt außerhalb der Kompetenz dieses Aufsatzes, der sich auf das Verhältnis Foucaults zum Christentum, in der Literatur zumeist nur en passant erwähnt, konzentriert. Eine solche Konzentrierung ist nicht willkürlich. Denn die Geltung des Selbst hat Foucault als einen Wesenszug des Christentums bezeichnet. Und so ist zu fragen, warum ihn dessen Wiederentdeckung nach dem langen Weg durch die anonymen Mächte nicht zum Christentum geführt hat.

„Das Subjekt des Traums oder die erste Person des Traums ist der Traum selbst, ist der ganze Traum“ (1, 85). Entgegen Sigmund Freud soll also der Traum nicht das Produkt triebhaften Wunsches sein. Er ist ebenso „das Andere“ wie der Wahnsinn „das Andere“ der Vernunft ist. „Vielleicht“ könnte der Mensch „ledig aller Psychologie“ eines Tages „frei sein für eine große tragische Begegnung mit dem Wahnsinn“ (2, 114). Foucault nennt zu diesem Satz Hölderlin und Nietzsche, zu denen ihn Martin Heidegger geführt hat. In dieser Phase seines Denkens will er noch den Horizont des menschlichen Daseins erkunden. Die Entthronung des Ich beginnt entscheidend in der „Geburt der Klinik“ (1963): In der körperlichen Bestimmung der Krankheit, der Sezierung des Leichnams, erscheint der Mensch als Objekt eines subjektlosen Zeichensystems.

Wenn jemand einen anderen unversehens aus dem Schlaf weckt, kann er Ärger bewirken. Dies erfuhr Foucault mit seiner „Archäologie der Humanwissenschaften“ (1966). Die Philosophie habe „einen neuen Schlaf gefunden. Nicht den des Dogmatismus, sondern den der Anthropologie. Jede empirische Erkenntnis, vorausgesetzt, daß sie den Menschen betrifft, gilt als mögliches philosophisches Feld, in dem sich die Grundlagen der Erkenntnis, die Definition ihrer Grenzen und schließlich die Wahrheit jeder Wahrheit enthüllen muß.“ In dieser Wendung der Philosophie „bedeckt die transzendente Funktion mit ihrem gebieterischen Raster den untätigen und grauen Raster der Empirizität“. Dieses Denken will Foucault aus einem Schlaf wecken, „der so tief ist, daß es ihn paradoxerweise als Wachsein empfindet“. Er will seine Voraussetzungen rücksichtslos zerstören, insbesondere die „einer gereinigten Ontologie oder eines radikalen Denkens des Seins“ (4, 411; der Zusammenhang mit der anderweitigen Kritik der Hermeneutik ist hier nicht zu erörtern).

Nicht um den Menschen sei das Wissen lange Zeit gekreist, dies sei erst vor anderthalb Jahrhunderten eingetreten. „Der Mensch ist eine Erfindung, deren junges Datum die Archäologie unseres Denkens ganz offen zeigt. Vielleicht auch das baldige Ende“ (4, 462). Was in der Antikritik dieser Kritik des hermeneutischen Humanismus nur selten zutage tritt, ist Foucaults auf Nietzsche hin gesehene „Entdeckung, daß der Tod Gottes und der letzte Mensch miteinander zu tun

haben“ (4, 460). Walter Privitera hat diese Diagnose so begründet: „Nach dem Untergang des religiösen Denkens, der für den Menschen die Unmöglichkeit sanktioniert, die eigene Begrenztheit auf ein zwar unergründbares, aber die Ordnung der Dinge fundierendes, unbegrenztes Prinzip zu beziehen, ist der nun damit entstandene ‚Mensch‘ mit der Aufgabe konfrontiert, im vollen Bewußtsein seiner Begrenztheit ein Äquivalent für die führende Rolle des Göttlichen zu suchen.“³

Drei Jahre später läßt Foucault seiner Kritik der Anthropologie seine „Archäologie des Wissens“ folgen, in welcher der Mensch mit seinem Streben nach Erkenntnis vollends verschwunden zu sein scheint. Es geht hier zentral um die Strukturen der sich selbst regelnden Diskurse. Das „Formationssystem ist ein komplexes Bündel von Beziehungen, die als Regel funktionieren“ (5, 108). Im Urgrund des Wissens steht „die Aussage“ („énoncé“), in der Tat „der wohl dunkelste Teil“ dieser Archäologie des Wissens. In einer gewissen Korrespondenz zur Archäologie als der Disziplin der stummen Monumente wird die „Aussage“ bezeichnet als „ein Ereignis, das weder die Sprache noch eine Sinngebung völlig ausschöpfen können“ – in seiner „ursprünglichen Neutralität zu behandeln“ (5, 41; 44), ohne nach einer Kontinuität zu suchen. Man muß „der Geschichte auch gegen ihren Willen die Formen struktureller Analyse aufzwingen“ (5, 27).

Die Geschichte – für Foucault im wesentlichen ein Problem der Macht – ist eine der Perspektiven schon in der Behandlung der Psychiatrie und der klinischen Medizin. Im Jahr 1950 war er unter dem Einfluß von Louis Althusser für kurze Zeit Mitglied der Kommunistischen Partei geworden. Als an die Universität Tunis 1966–1968 abgeordneter Professor setzte er sich für die Studenten ein, die während des Besuchs des amerikanischen Vizepräsidenten Humphrey verhaftet worden waren. Im Mai 1968 für einige Tage in Paris, bemerkte er: „Sie machen nicht die Revolution, sie sind sie.“ Seine bald einsetzende Distanzierung gilt der von ihm diagnostizierten „Utopie der Freiheit“ (auch hinsichtlich der sexuellen Emanzipation). Wird der Mensch dort frei, wo er sein Wissen den Zwängen der Macht entgegensetzt und diese entlarvt – oder ist dies eine Selbsttäuschung? Man muß „einer Denktradition entsagen, die von der Vorstellung geleitet wird, daß es Wissen nur dort geben kann, wo die Machtverhältnisse suspendiert sind, daß das Wissen sich nur außerhalb... der Macht entfalten kann... Eher ist wohl anzunehmen, daß die Macht Wissen hervorbringt (und nicht bloß fordert, anwendet, ausnutzt); daß Macht und Wissen einander unmittelbar einschließen.“ So verbindet Foucault in der „Geburt des Gefängnisses“ (8, 39) die Subjektlosigkeit des Wissensdiskurses mit der Subjektlosigkeit der Macht. Denn „Macht ist nicht etwas, was jemand besitzt, sondern etwas, das sich entfaltet“.

Die Verabschiedung des Selbst ist radikal. Das Individuum ist kein „Gegenüber zur Macht, sondern eine erste Wirkung der Macht“. Um das zu erkennen, „muß man sich vom konstituierenden Subjekt, vom Subjekt selbst befreien“, das

nur in geschichtlichen Zusammenhängen konstituiert wird (10, 37). Es wäre aber ein grobes Mißverständnis, wollte man Foucault als einen Verherrlicher der Macht interpretieren⁴. Er will die Täuschungen des Menschen über sich selbst ausräumen, die er in der hermeneutischen Anthropologie zu finden meint. Doch er begnügt sich dann doch nicht mit der Arbeit des Desillusionierens.

Der Mensch als „Geständniswesen“

Bei genauerer Lektüre von Band 1 der „Geschichte der Sexualität“ läßt sich erkennen, daß lange vor der Thematisierung des „Begehrensmenschen“ in den Bänden 2 und 3 Spuren des Selbst auftauchen im Bild des „Geständniswesens“, zu dem Foucault den Menschen des Abendlandes geworden sieht (9, 77). Dieser Prozeß erscheint im ersten Band als eine Folge der Herrschaft dessen, der zum Geständnis zwingt und als Fragender den Diskurs beherrscht. Es bleibt also bei der in der „Geburt des Gefängnisses“ vorgetragenen Machtanalyse; es wird wieder festgestellt, daß die „Subjektivierung der Menschen“ in eins geht mit ihrer „Konstituierung als Untertanen-Subjekte“ (9, 78). Aber in Ansätzen wird deutlich, daß der Mensch, indem er gesteht, doch über allen Zwang hinaus sich selbst gesteht.

Der Hauptgegenstand des Bandes ist die europäische Moderne. Auf Widerspruch mußte Foucault stoßen in seiner Auseinandersetzung mit der These von der Unterdrückung der Sexualität. Der Diskurs über die viktorianische Disziplinierung der Sexualität in Richtung auf Fortpflanzung sei zu einer „Predigt“ umgeschlagen: „Der Wunsch, vom Sex zu sprechen, und der Nutzen, den man sich davon verspricht“, haben ein Ausmaß, „das über die Möglichkeit des Anhörens weit hinausgeht“ (9, 16). Auch in diesem Zusammenhang kommt Foucault auf die 1968er Bewegung zu sprechen. Man habe in der Erwartung des „guten Sex“ nicht mehr unterschieden, was zu unterscheiden „die Bitterkeit der Geschichte“ lehrt: „Die Revolution und das Glück“.

Im Zusammenhang unseres Themas interessieren die Kapitel über die Geschichte der Beichte. Nach vielen Zitaten der Beichtvorschriften des Vierten Laterankonzils (1215) konzentriert sich Foucault auf das Konzil von Trient mit seiner zugespitzten Definition des Beichtvaters als eines Richters. Besonders ausführlich beschäftigt er sich mit der radikalen Sexualmoral des Paolo Segneri (gest. 1694). Jetzt gelte nicht nur wie im Mittelalter die Geständnispflicht der Handlungen, sondern „die quasi unendliche Aufgabe, sich selbst oder einem anderen so oft als möglich alles zu sagen, was zum Spiel der Lüste, der zahllosen Gefühle und Gedanken gehört“ (9, 34f.). So werde aus dem Begehren ein Diskurs gemacht, welcher der Sexualität „keine Ruhe oder Verborgenheit“ läßt, so sehr sie gleichzeitig in der Sprache tabuisiert wird.

Es ist nun bemerkenswert, daß Foucault in diesem 1976 erschienenen Band – noch nicht wie 1984 dazu gedrängt, das Christentum polemisch von der hellenistisch-römischen Kultur zu unterscheiden – betonen kann, es sei der christlichen Pastoral nicht nur um die Beherrschung der Sexualität gegangen, sondern „ebenso sehr auch um die Wirkungen der geistlichen Erneuerung und der Rückkehr zu Gott“. Auch weist er darauf hin, daß es „in der Suche nach spiritueller Einheit und in der Liebe zu Gott“ viele Vorgänge gibt, die „der Kunst der Erotik verwandt sind“, und nennt die barocken Ekstasen, ohne freilich dieses Ineins von Eros und Religio näher darzustellen (9, 34, 90). Das „Geständniswesen“ Mensch steigt hier aus dem anonymen Zwang zum Selbst des Gestehenden auf. Bezeichnend für das sehr komplexe Verhältnis Foucaults zum Christentum ist es, daß er mit kritischem Blick auf die Pädagogik des 18. Jahrhunderts und auf die Psychiatrie des 19. Jahrhunderts bemerkt, es sei hier das Geständnis aus seinem rituellen Ort gelöst und in Konsultationen zerstreut worden.

Foucault kann zu der Überlegung anregen, daß zu einer „Neuevangelisierung“ auch eine Erneuerung des weithin verkommenen Bußwesens gehört. Eine kritische Betrachtung der Beichtgeschichte könnte die Richtung angeben. So viele Einzelabhandlungen über die Beichtpraxis es auch gibt, eine universalkirchengeschichtliche liegt nicht vor, und vor allem ist bei der Vorherrschaft sakramentaler und kirchenrechtlicher Perspektiven das „Geständniswesen“ selbst zumeist aus dem Blick geraten.

Die Dissertation von Charlotte Zimmermann „Die deutsche Beichte vom 9. Jahrhundert bis zur Reformation“ (Weiden 1934) ist noch immer wertvoll, weil die evangelische Verfasserin die sakramentale Kontroverse zwar kurz behandelt, sich aber auf die Beichtenden konzentriert. In dieser Perspektive hat Isnard W. Frank eine ausführliche, behutsam problematisierende Geschichte der Beichte im Mittelalter vorgelegt⁵. Er behandelt insbesondere auch die frühe Anschauung, daß die Vergebung in der „erubescencia“, der „Errötung“ des Beichtenden, geschieht, also im Selbst des Sünders. Diese Anschauung wird verdrängt, als aus der Fürbitte des Beichtvaters der rechtliche Akt der Lossprechung wurde. Herbert Vorgrimler zeigt einen im gewissen Sinn gegenläufigen Verlauf: Die altkirchliche Versöhnung des Sünders mit der Gemeinde tritt zurück „hinter jenen Individualismus, der in erster Linie am Verhältnis Gottes zum einzelnen Menschen interessiert war“⁶.

M. Foucault kritisiert im Grund nicht das Geständnis, er kritisiert einerseits den Zwang und andererseits das Palaver, das in der Zwanglosigkeit ausbricht. Die kirchliche Institutionalisierung wird das blockierende Problem sein, wenn er sich in den Bänden 2 und 3 seiner Geschichte der Sexualität dem „Begehrensmenschen“ zuwendet.

Foucaults nie beendete christliche „Vorgeschichte“

Michel Foucault ist am 15. Oktober 1926 in Poitiers geboren (der Vater war Chirurg, die Mutter die Tochter eines Chirurgen). Er besuchte, von der Großmutter mütterlicherseits geleitet, regelmäßig die Sonntagsmesse. „Viel später“ – so D. Eribon, dem wir eine Biographie verdanken – habe er bemerkt, seine Familie sei „antiklerikal“ gewesen, deren Religiosität ganz konventionell. Abgesehen vom späteren Ressentiment muß wohl offenbleiben, was im damaligen französischen Katholizismus „antiklerikal“ bedeutet. Ein schönes Foto (Eribon 196) zeigt einen Ministranten, der dies offenkundig sehr gern gewesen ist. Im September 1940 vermittelte die Mutter die Aufnahme in das Kolleg St. Stanislaus der Schulbrüder (sie hatte 1930 den erst vierjährigen Jungen einschulen lassen; weil er in Mathematik versagte, verlangte der Lehrer eine Wiederholung der Klasse, was die Mutter nicht akzeptierte).

Bei den Schulbrüdern unterrichtete ein Benediktiner in Geschichte, für welches Fach sich schon der junge Michel stark interessierte. Es wird die Bemerkung der Mutter berichtet, dies sei der einzige Lehrer gewesen, der Eindruck auf ihren Sohn gemacht habe. Der spätere Philosoph Pierre Rivière war ein Klassenkamerad, und die beiden kamen in Verbindung zu Abbé Aigremi, Philosophieprofessor an der katholischen Universität Angers, der dem „intellektuell neugierigen“ Jungen seine Bibliothek zur Verfügung stellte. Angesichts der von der deutschen Besatzung angerichteten Schulwirren wurde er als Hauslehrer der Familie Foucault eingeladen. Michel bewahrte ihm ein gutes Andenken.

Im Juni 1943 beendete Foucault mit dem Abschlußexamen seine Schulzeit im Kolleg St. Stanislaus. Eribon notiert: „Er verabscheute die Atmosphäre, die dort herrschte, er verabscheute den Unterricht, den er erhielt.“ Wie sich dies auch verhielt, nicht selten ist zu erfahren, daß jemand, der seine Gymnasialzeit in einer Klosterschule erlebt hat, in späteren Jahren sehr kritisch davon erzählt. Oft läßt sich vermuten, daß es damals zu einem Bruch in der religiösen Entwicklung gekommen ist; und dennoch kann man manchmal sehr positive Erinnerungen herausspüren. Eine psychologische Studie über Foucault ist hier nicht beabsichtigt. Doch vielleicht läßt die Bemerkung über die Atmosphäre darauf schließen, daß die Disziplinierung in religiöser und moralischer Hinsicht ein wichtiges Moment war, das ja dann in der späteren Wendung zum Selbst ein Hauptpunkt seiner Kritik am Christentum geworden ist.

Als Student der Ecole Normale Supérieure begegnete Foucault einem der führenden Vertreter der Existenzphilosophie, Maurice Merleau-Ponty (seit 1949 an der Sorbonne), dessen Lehre von der Einheit menschlicher Erfahrung in körperlichen und geistigen Bewegungen vielleicht in Foucaults späteren Diskursen über den Körper nachwirkte. In dem langen Weg, den Foucault von der Existenzphilosophie aus durch seine Sozial- und Wissenssysteme hindurch zu einer Genea-

logie des Individualismus gegangen ist, finden sich, wenn auch weit zerstreut, immer wieder Spuren der Erinnerung an das Christentum. Bezeichnend ist die Antwort, die er, 1978 in Japan, einem Zen-Meister auf dessen Frage, wie sich Ost und West unterscheiden, gegeben hat: Er nannte es ein auf die christliche Spiritualität zurückgehendes Merkmal des Westens, „daß man immer mehr Individualisierung sucht“, während es dem Zen-Buddhismus um die Auslöschung des Individuums gehe (Eribon 30).

Nachdenklich stimmt ein Ansichtskartengruß, den Foucault am 15. August 1981 von Poitiers aus aufgibt (Eribon 20), vielleicht ein Dokument seines gebrochenen und doch nicht abgebrochenen Verhältnisses zum Christentum. Die Karte zeigt Heiligenstatuen in der bei den Hugenottenkriegen des 16. Jahrhunderts schwer beschädigten Cluniazenserkirche St. Jean. Foucault schreibt, dies sei die Stadt, wo er geboren wurde, und von dort stamme seine Weisheit: „Enthauptete Heilige, das Buch in der Hand, darüber wachend, daß die Gerechtigkeit gerecht und die Burgen stark bleiben.“ Geblieben von der göttlichen Heiligkeit ist das Buch mit seinen Weisungen für die rechten Ordnungen – ein geschlossenes Buch mit wohl nicht mehr entzifferbaren Texten, und doch der Ursprung aller unendlichen „Spiele der Wahrheit“.

Am 25. Juni 1984 ist Michel Foucault, an Aids erkrankt, in Paris gestorben. (Im November 1983 schrieb er: „Ich weiß, daß ich Aids habe, aber meine Hysterie erlaubt mir, es zu vergessen.“) Auf Wunsch der um ihren Sohn von dessen Jugend an tief besorgten Mutter hält ein Dominikanerpater (befeundeter Direktor einer Bibliothek) bei der Beerdigung eine kleine Ansprache. Wer weiß, was bloße „Konvention“ ist?

Der „Begehrensmensch“ – Die Antike als achristliche Instanz

Bei der „Kehre“, die Foucault in den Bänden 2 und 3 seiner „Geschichte der Sexualität“ öffentlich macht, vollzieht er einen bemerkenswerten, sich keineswegs von selbst ergebenden Wechsel seines historischen Materials. Alle seine bisherigen Werke beziehen sich im wesentlichen auf die Zeit vom 17. bis zum 20. Jahrhundert der „abendländischen Gesellschaft“. Sein Bild vom „Begehrensmenschen“ aber ermittelt er bei den Griechen des 4. Jahrhunderts v. Chr. (Band 2) und in den beiden ersten Jahrhunderten der römischen Kaiserzeit (Band 3). „Weder Hellenist noch Latinist“, wenn er auch in diesen Fächern an der Schule gute Noten erzielt hatte, muß er sich jetzt mit den Texten gründlich vertraut machen⁷. Auswahl und Interpretation wurden zu Recht kritisiert. Es wird vermerkt, Foucault habe die Antike idealisiert, „weil er vermutlich von jenem Existenzideal, das er in der Antike wieder finden wollte, dazu verführt wurde“ (Fink-Eitel 372).

Er hätte den „Begehrensmenschen“ auch in der Beichtpastoral und im sexuellen Verhalten des Mittelalters in einer Fortführung von Band 1 ermitteln können. Es könnte sein, daß der Wechsel der Zeit auch auf den Wunsch zurückgeht, Distanz zur Geschichte des Christentums und so eine Übereinstimmung mit sich selbst zu gewinnen, wobei er freilich sowohl „Nähe“ wie „Ferne“ zu den antiken Texten empfindet.

Das Kapitel „Die wahrhafte Liebe“ im Band 2 ist dem Ethos in Platos „Phaidron“ und im „Symposion“ gewidmet. Obwohl jedoch Foucaults Interesse an diesen Texten gewiß in seiner homoerotischen Neigung gründet, hindert ihn seine Apologie nicht daran, die Stellung der Frau in der Polis zu bedenken. Er interpretiert, die Frau solle sich, in ihren sexuellen Beziehungen dem Mann folgend, um „Mäßigung“ bemühen und habe so einen institutionellen Anteil an der „Sophrosyne“ des Mannes (11, 110, 213). Im Band 3 aber entdeckt er im Zeichen der Stoa eine Personalisierung der Ehe, welcher jetzt sogar eine früher der Knabenliebe vorbehaltene „Freundschaft“ („*philia*“) zuerkannt wird. Einen stoischen Text, der verlangt, der eheliche Geschlechtsakt solle „*cum honestate, modestia, timore*“ vollzogen werden – nicht wie mit einer Kurtisane – deutet Foucault als „Kunst des Zusammenseins“. Bei seiner Bemerkung, diese Kunst habe sich auch zu bewähren, indem der Mann, der zumeist außer Haus sein muß, sich doch möglichst häufig bei seiner Frau aufhält (12, 210), hat Foucault die berufstätige Frau nicht im Visier. Er nennt die Individualisierung der Beziehungen in der Institution Ehe eine „Konjugalisation“. Erstaunlicherweise kann er sogar das „sexuelle Monopol“ würdigen, das in der Stoa der Ehe zugeschrieben wird, weil diese Ethik die Ehe nicht mehr primär hinsichtlich ihres gesellschaftlichen Nutzens wertet, sondern als das „duale Band der Gatten“, innerhalb dessen nicht verletzt wird, „was natürlich und wesentlich ist, um sich selbst als Vernunftwesen zu ehren“ (12, 239).

Dies liest sich so, als ob es sich um einen kirchenamtlichen Text über die Ehe handelte. Aber Foucault wird nicht müde, diese Sexualethik in aller Schärfe vom Christentum zu unterscheiden, und lehnt die These ab, es handle sich um eine „christentumsähnliche Moral“. Vielmehr gehe es um eine bereits in der antiken Tradition begründete „Sorge um den Körper und die Gesundheit“, die aber jetzt zu einer „gesteigerten Unruhe“ werde wegen der Beziehungen zwischen Sexualität und Körper (12, 55, 181, 303). Auf das Verhältnis zwischen der frühchristlichen Sittenlehre und der Ethik der Stoa ist hier nicht einzugehen. Zu fragen ist nach den Einwendungen Foucaults gegen das Christentum, das sich synchron mit der späten Stoa entfaltet und vielfach positiv auf diese Bezug nimmt (Klemens von Alexandrien, Origenes u. a.). Die Kritik bezieht sich hauptsächlich auf zwei Punkte: auf die Verwerfung der sexuellen Lust und auf die Verrechtlichung der Sexualethik.

Auf die frühchristliche Anschauung, daß die sexuelle Lust eine Folge des Sün-

denfalls sei, kommt Foucault bereits im Band 2 immer wieder zu sprechen. Daß die sexuelle Begierde seit Paulus und weiter bei Augustin und Thomas von Aquin nur *ein* Moment im Leben des unerlösten Menschen ist, im „Leben des Fleisches“ („sarx“), dessen „Trachten der Tod ist“ (Röm 8, 6), im Widerstreit gegen den „Geist“, kommt bei Foucault, für den das Wort „Fleisch“ immer nur für die christliche Bewertung der Geschlechtslust steht, nicht zur Sprache – auch nicht der Horizont der „Naherwartung“ des Reiches Gottes. Doch an Belegen für das Dilemma der Kirchenväter hinsichtlich des biblischen Zeugungsauftrags, der ohne Lust nicht zu vollziehen ist, fehlt es dem Philosophen so wenig wie bemühten Schriftstellern, die gern über dieses Thema publizieren. Hier nur ein paar Beispiele. Gregor von Nyssa sieht die „tierische“ Geschlechtlichkeit mit dem Sündenfall in die lustfreie „Paradiesesehe“ einbrechen; Chrysostomos schreibt von einer engelhaften Vermehrung des Menschen und legt den Zeugungsauftrag hinter den Sündenfall; Augustinus spekuliert über die Möglichkeit, das männliche Geschlechtsorgan „ohne das Zucken der Lust“ beherrschen zu können. Die übliche theologiegeschichtliche Apologie greift zu kurz. Gewiß ist ein Zusammenhang mit dem gnostischen Leib-Seele-Dualismus nicht zu bestreiten, aber er reicht als Alibi nicht aus. Auch als Widerstand gegen den Sexualismus der römischen Kaiserzeit ist diese Pastoral nicht zu rechtfertigen⁸.

Ganz sicher waren es keine dualistischen Denkweisen, sondern eine alte Tradition, welche das Kirchenrecht von 1917 bestimmten, das als „erstes Ziel“ der Ehe die Kinder und deren Erziehung festsetzt und als „zweites Ziel“ die „gegenseitige Hilfe“, wozu gehört, daß die Ehe „Heilmittel der Begierde“ („remedium concupiscentiae“) sein soll (can. 1013, 1). Noch 1948 hat das „Heilige Offizium“ nicht nur die Änderung in der Reihenfolge der Eheziele, sondern auch die Unabhängigkeit des zweiten vom ersten verurteilt. Erst das Kirchenrecht von 1983 holt die stoizistische Ethik ein, indem es die Ehe umfassend hingeordnet sieht auf das „Wohl der Ehegatten“ und auf Zeugung und Erziehung (can. 1055, 1).

Der zweite Haupteinwand Foucaults – generell erhoben und nicht nur auf die Sexualität bezogen – gilt der Kodifizierung aller, von ihm durchaus gesehenen christlichen Ansätze zur Individualisierung. Mochte es diese bei den Anachoreten noch geben, so seien sie mit dem Mönchtum und seinen Gehorsamsgeboten wieder abgetan worden. Wenn auch christliche Asketen die „Beziehung zum Selbst“ betonen, so hätten sie doch gleichzeitig das Privatleben abgewertet (12, 60). Es ist offenkundig, daß Foucault die Geschichte der christlichen Spiritualität hier stark verkürzt. Wenn er sagt, die in der stoischen Ethik bereits angelegte Verrechtlichung der erotischen Beziehungen komme erst in der christlichen Pastoral zum vollen Durchbruch, so gilt dies gerade nicht für die von ihm behandelte Zeit. Er hätte ganz anders argumentieren können. Denn gegen die kirchliche Einsegnung der Ehe gab es Widerstand im Osten wie im Westen, wo sie in Rom nicht vor dem 4. Jahrhundert bezeugt ist.

Der ästhetische „Stil“ und die Norm

Michel Foucault gerät freilich in seiner Kritik der Institutionalisierung selbst in ein Dilemma. Er plädiert für eine „Ästhetik der individuellen Existenz“, für „Stil“, entgegen einem theologisch oder metaphysisch begründeten Gesetz. Zugleich aber erklärt er, es gehe ihm dabei nicht um „eine Übung in der Einsamkeit“, sondern um eine „wahrhaft gesellschaftliche Praxis“ (12, 62, 71; auch 15). Es verwundert nicht, daß er mit dieser These der Habermas-Schule eine offene Flanke bot⁹. Es bleibt beim uralten Problem, an dem auch gegenwärtig nicht vorbeizukommen ist. Eine „Normativität“ hat Foucault zuvor dem anonymen System abgesprochen; das pure „Selbst“ aber kann nicht existieren. Der Zweifel an der Möglichkeit von Freiheit ist ihm geblieben. Aber in seinem Aufsatz mit dem berühmten Titel „Was ist Aufklärung?“ will er deutlich machen, „daß nicht die Treue zu doktrinären Elementen der Faden ist, der uns mit der Aufklärung (im Sinn Kants) verbinden kann, sondern die ständige Reaktivierung einer Haltung – das heißt eines philosophischen Ethos, das als eine permanente Kritik unseres historischen Seins beschrieben werden kann“¹⁰. Es ist in den fünf Jahren seit seinem Tod 1984 viel geschehen. Meint das Wort „Haltung“ eine über den einzelnen hinaus verbindlichen „Stil“? Es bezeichnet jedenfalls ein Ethos, das sich mit simplen Diagnosen, weil sie ins Konzept passen, nicht zufriedengibt. Die Publikation des im Manuskript abgeschlossenen Bandes 4 mit dem Titel „Les aveux“ hat Foucault testamentarisch untersagt.

Michel Foucault ist in seinem Plädoyer für das Selbst auf den Widerstand der kirchlichen Institutionalisierung gestoßen und hat das Heil in der heidnischen Antike gesucht. Seine Forderung einer permanenten Kritik ist problematisch, weil sie das Kritisierte selbst im dunkeln läßt. Aber eine „Neuevangolisierung“ kann darauf nicht antworten mit der schlichten Wiederholung des „Alten Wahren“, und dies gerade auch nicht angesichts der schamlosen alltäglichen Verhöhnung des Eros mit der ständigen Wiederholung der Anklage gegen den „Hedonismus“, statt eine erotische Kultur zu fördern. Foucault ist gewiß – ganz abgesehen von seinen individuellen Lebensumständen – kein exemplarischer Fall für ein „missionarisches“ Gespräch. Aber das Niveau seines Diskurses weist ihn als einen Partner auf, mit dem ein Dialog geführt werden kann, sofern man nicht im voraus zu wissen meint, wie man ihn widerlegen kann.

ANMERKUNGEN

¹ 1. Folie et déraison (Vorw. z. L. Binswanger, *Le Rêve et l'existence*, 1954); 2. *Histoire de la folie à l'âge classique* (1961, revidiert 1962); dt. *Wahnsinn und Gesellschaft* (1969); 3. *Naissance de la clinique. Une archéologie du regard médical* (1962); dt. *Die Geburt der Klinik* (1972); *Les Mots et les Choses. Une archéologie des sciences humaines* (1966); dt. *die Ordnung der Dinge* (1974); 5. *L'archéologie du savoir* (1969); dt. *Archäologie des Wissens* (1981); 6.

L'Ordre du discours (1971); dt. Die Ordnung des Diskurses (1977); 7. Nietzsche, la généalogie d'histoire (1971); dt. in: Von der Subversion des Wissens (1978); 8. Surveiller et punir. Naissance de la prison (1975), dt. Die Geburt des Gefängnisses (1976); 9. La volonté de savoir (1976), Bd. 1 von Histoire de la sexualité; dt. Der Wille zum Wissen (Bd. 1 von Sexualität und Wahrheit, 1977); 10. Dispositive der Macht (1978; ein Interview und Vorlesungen); II. L'Usage des plaisirs (1984), Bd. 2 zu 9; dt. Der Gebrauch der Lüste (1986); 12. Le souci de soi (1984), Bd. 3 zu 9, dt. Die Sorge um sich (1986); 13. Q'est-ce que les lumières? (1984), dt. in: Ethos der Moderne; 14. Genealogie der Ethik, in: H. L. Dreyfus, Paul Rabinow, Michel Foucault (Frankfurt 1987); 15. Von der Freundschaft. M. Foucault im Gespräch (Berlin o. J.); 16. Freiheit und Selbstsorge. Vorlesung 1982 u. Interview 1984 (Frankfurt 1985); 17. Résumés des cours – 1970–1982 (Paris 1989). Im Text zit. mit Nr. u. S.

² Die Auseinandersetzung mit Foucault fand bisher außer in der franz. Literatur vor allem in der angelsächsischen statt. Die geringere Aufmerksamkeit im dt. Sprachbereich hat der Kulturosoziologe W. Eßbach am 15. 5. 1991 in einem Freiburger Vortrag vermerkt. Eine Kontinuität wird in der Literatur sowohl in negativer wie in positiver Tendenz behauptet, wie es H. Fink-Eitel aufgewiesen hat, der selbst sowohl Zusammenhänge wie „Brüche“ verzeichnet. H.-H. Köhler (in: Ethos der Moderne, 202–226) hebt von J. Habermas ausgehend die Widersprüchlichkeiten hervor. Literatur: D. Eribon, Michel Foucault (Paris 1989); H. Fink-Eitel, M. Foucault zur Einführung (Hamburg 1989); ders., Zwischen Nietzsche und Heidegger. M. Foucaults „Sexualität und Wahrheit“ im Spiegel neuerer Sekundärliteratur, in: Philos. Jb. 1990, 367–390; W. Privitera, Stilprobleme. Zur Epistemologie M. Foucaults (Frankfurt 1990); Ethos der Moderne. Foucaults Kritik der Aufklärung, hrsg. v. E. Erdmann, R. Forst, A. Honneth (Frankfurt 1990).

³ W. Privitera, a. a. O. 48.

⁴ Bei einer Begegnung russischer und dt. Philosophen in der Kath. Akademie Freiburg (Juni 1991) berichtete Natalja Avtonomova über ihre Lektüre Foucaults, dessen Machtanalysen für sie ein Trost in den Jahren der Unterdrückung waren.

⁵ TRE V 414–421

⁶ Myst. Sal. V 341–461.

⁷ Anregungen verdankt Foucault den Althistorikern P. Hadot (Exercices spirituels et philosophie antique, 1981) und P. Veyne (L'amour de Rome, 1978).

⁸ Die jüngste vielfältige Literatur über das Verhältnis der Kirche zur Sexualität macht den Eindruck, als sei das Christentum nur noch in dieser Perspektive interessant, wozu freilich auch manche lehramtlichen Äußerungen veranlassen. Einen Überblick geben: H. Müller, Christentum und Sexualität, in: Hist. Jb. 1991, 178–186; K. Nientiedt, Last der Tradition – Keuschheit als Freiheit, in: Herder-Korrespondenz 1991, 427–431. Man wird wohl freilich stärker differenzieren müssen.

⁹ In der Kritik wurde gesagt, „daß eine solche ‚Ästhetik der individuellen Existenz‘ selbst dann die schlechten Züge einer anarcholiberalistischen Ideologie beibehält, wenn ihr die elitistischen Eigenschaften der antiken Konzeption genommen werden“ (A. Honneth, in: Ethos der Moderne, 19).

¹⁰ Der Aufsatz erschien 1984 englisch; dt. in: Ethos der Moderne, 35–54, 45.