

Heinz-Jürgen Voß (Hg.)

Die Idee der Homosexualität musikalisieren

Zur Aktualität von Guy Hocquenghem



Psychozial-Verlag

Heinz-Jürgen Voß (Hg.)
Die Idee der Homosexualität musikalisieren

Die Reihe »Angewandte Sexualwissenschaft« sucht den Dialog: Sie ist interdisziplinär angelegt und zielt insbesondere auf die Verbindung von Theorie und Praxis. Vertreter_innen aus wissenschaftlichen Institutionen und aus Praxisprojekten wie Beratungsstellen und Selbstorganisationen kommen auf Augenhöhe miteinander ins Gespräch. Auf diese Weise sollen die bisher oft langwierigen Transferprozesse verringert werden, durch die praktische Erfahrungen erst spät in wissenschaftlichen Institutionen Eingang finden. Gleichzeitig kann die Wissenschaft so zur Fundierung und Kontextualisierung neuer Konzepte beitragen.

Der Reihe liegt ein positives Verständnis von Sexualität zugrunde. Der Fokus liegt auf der Frage, wie ein selbstbestimmter und wertschätzender Umgang mit Geschlecht und Sexualität in der Gesellschaft gefördert werden kann. Sexualität wird dabei in ihrer Eingebundenheit in gesellschaftliche Zusammenhänge betrachtet: In der modernen bürgerlichen Gesellschaft ist sie ein Lebensbereich, in dem sich Geschlechter-, Klassen- und rassistische Verhältnisse sowie weltanschauliche Vorgaben – oft konflikthaft – verschränken. Zugleich erfolgen hier Aushandlungen über die offene und Vielfalt akzeptierende Fortentwicklung der Gesellschaft.

BAND 11

ANGEWANDTE SEXUALWISSENSCHAFT

Herausgegeben von Ulrike Busch, Harald Stumpe,
Heinz-Jürgen Voß und Konrad Weller
Institut für Angewandte Sexualwissenschaft
an der Hochschule Merseburg

Heinz-Jürgen Voß (Hg.)

Die Idee der Homosexualität musikalisieren

Zur Aktualität von Guy Hocquenghem

Mit Beiträgen von Guy Hocquenghem, Rüdiger Lautmann,
Norbert Reck und Heinz-Jürgen Voß

Psychosozial-Verlag

Die Open-Access-Publikation wurde durch eine Förderung des Bundesministerium für Bildung und Forschung ermöglicht.

Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivs 3.0 DE Lizenz (CC BY-NC-ND 3.0 DE). Diese Lizenz erlaubt die private Nutzung und unveränderte Weitergabe, verbietet jedoch die Bearbeitung und kommerzielle Nutzung.

Weitere Informationen finden Sie unter:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/3.0/de/>



Die Bedingungen der Creative-Commons-Lizenz gelten nur für Originalmaterial. Die Wiederverwendung von Material aus anderen Quellen (gekennzeichnet mit Quellenangabe) wie z. B. Schaubilder, Abbildungen, Fotos und Textauszüge erfordert ggf. weitere Nutzungsgenehmigungen durch den jeweiligen Rechteinhaber.

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <<http://dnb.d-nb.de>> abrufbar.

Originalausgabe

© 2018 Psychosozial-Verlag, Gießen

E-Mail: info@psychosozial-verlag.de

www.psychosozial-verlag.de

Alle Rechte vorbehalten. Kein Teil des Werkes darf in irgendeiner Form (durch Fotografie, Mikrofilm oder andere Verfahren) ohne schriftliche

Genehmigung des Verlages reproduziert oder unter Verwendung elektronischer Systeme verarbeitet, vervielfältigt oder verbreitet werden.

Lektorat: Salih Alexander Wolter

Umschlagabbildung: Guy Hocquenghem, Foto: © Jean-Pierre Rey

Umschlaggestaltung & Innenlayout nach Entwürfen von Hanspeter Ludwig, Wetzlar

Satz: metiTec-Software, me-ti GmbH, Berlin

www.me-ti.de

ISBN 978-3-8379-2783-2(Print)

ISBN 978-3-8379-7392-1 (E-Book-PDF)

ISBN 978-3-8379-7811-7 (E-Book-PDF Open Access)

ISSN 2367-2420 (Print)

<https://doi.org/10.30820/9783837978117>

Inhalt

Guy Hocquenghem revisited: Seine Aktualität für queere Reflexionen	7
<i>Heinz-Jürgen Voß</i>	
Guy Hocquenghem – wiedergelesen	27
<i>Rüdiger Lautmann</i>	
Befreiung von der Homosexualität	77
Ein Kapitel Queer-Theologie in Auseinandersetzung mit Guy Hocquenghem	
<i>Norbert Reck</i>	
Wir können nicht alle im Bett sterben	101
<i>Guy Hocquenghem</i>	
»Oder man reißt ausschließlich seriöse junge Männer aus der eigenen gesellschaftlichen Sphäre auf.«	107
<i>Heinz-Jürgen Voß</i>	
Zur Bibliografie	119
Zeittafel zur biografischen Einordnung Guy Hocquenghems	123
Autoren	127

Guy Hocquenghem revisited: Seine Aktualität für queere Reflexionen

Heinz-Jürgen Voß

»Ich würde die Idee der Homosexualität gern musikalisieren: Sie existiert nur in ihren Rhythmen, ihren Intervallen und ihren Pausen, sie existiert nur durch ihre (dramatische) Bewegung. Sie konjugiert Unsichtbarkeit und Sichtbarkeit in diesem Rhythmus des Erscheinens und des Verschwindens« (Guy Hocquenghem im Jahr 1987, zit. n. Marshall, 1997 [1996], S. 90, Übers. S. A. Wolter).

Annamarie Jagose kennzeichnet in ihrem immer noch unübertroffenen Band *Queer Theory – Eine Einführung* (2001 [1996]) Arbeiten der 1970er Jahre, unter anderem diejenigen Guy Hocquenghems (1946–1988), als Ideengeber für das, was heute unter dem Begriff »queer« verhandelt wird. Sie schreibt:

»Im Klappentext der Ausgabe von Guy Hocquenghems *Das homosexuelle Verlangen* von 1993 schreibt Douglas Crimp, obwohl das Buch »vor mehr als zwei Jahrzehnten unter den Nachwirkungen vom Mai '68 und Stonewall geschrieben wurde«, könne es »sehr wohl als erstes Beispiel für das gelten, was heute Queer Theory heißt« (Jagose, 2001 [1996], S. 17).

Eine periodisierende Entgegenstellung »lesbischer und schwuler Programmatik« auf der einen Seite und queerer auf der anderen scheitert notwendig. Vielmehr ergibt sich bei gründlicher Betrachtung der respektiven zeitlichen Kontexte für beide ein Ringen zwischen normativen und nicht-normativen Sichtweisen in den jeweiligen Diskussionen, teilweise selbst in den Argumentationen ein und derselben Person.

Mit Bezug zu Eve Kosofsky Sedgwards Vorwort zur zweiten Auflage von *Between Men: English Literature and Male Homosocial Desire* arbeitet Jagose heraus, dass seit Mitte der 1980er Jahre eine »hochproduktive queer community [entstand], deren Grundlage ausdrücklich davon ausging, daß die Grenzen

von Identifikation und Begehren zwischen den Geschlechtern, rassisierten Gruppen und sexuellen Kategorien überschritten werden müssen« (Sedgwick, zit. n. Jagose, 2001, 17 f.). Diese queere Denkweise sei dabei nicht einfach das Ergebnis vorangegangener Lesbischer und Schwuler Studien, sondern stelle vielmehr deren »Quelle« dar (ebd., S. 18). Die »bleibende, wunderbare Fruchtbarkeit« sowie »Ideenreichtum, Kühnheit, Offenheit und Tatkraft« kennzeichneten in der Geschichte bereits länger Arbeiten »mit queeren Vorzeichen« (ebd.).

Dieser Offenheit von Diskussionen wendet sich der vorliegende Band zu. Er nimmt das 50. Jubiläum des Mai 1968, mit dem gemeinhin auch die sogenannte »Sexuelle Revolution« in Verbindung gebracht wird, und den 30. Todestag des Schwulenaktivisten und Autors Guy Hocquenghem zum Anlass, sich mit dessen Perspektiven, Analysen und Begründungen zu befassen. Dabei kommen Fragen in den Blick, die heute wieder aktuell sind und derzeit in größerer Breite bearbeitet werden. Das gilt etwa für die kritische Betrachtung der Entgegensetzung »der Schwulen« auf der einen Seite und der – sexuell »aktiven« – »Araber« auf der anderen, aber auch für Fragen fester schwuler Identität und der Marktförmigkeit schwuler Identität und Lebensweise.

Rüdiger Lautmann und Norbert Reck – Kenner der Diskussionen aus unterschiedlichen akademischen Sichtweisen – haben sich für diesen Band noch einmal gründlich mit den Arbeiten Hocquenghems befasst, einerseits mit ihrer Bedeutung für die Schwulenenemanzipation in den 1970er Jahren in Frankreich und der Bundesrepublik Deutschland, andererseits mit möglichen Anregungen, die sich aus ihnen für heutiges Streiten und aktuelle Analysen gewinnen lassen. Und die Beitragenden gehen in ihrer Bewertung in die Richtung, die auch Jagose und Sedgwick vorschlagen: Hocquenghem eröffnet auch aus ihrer Sicht queere Perspektiven. Rüdiger Lautmann formuliert in seinem Beitrag explizit das Ziel, »Hocquenghems Buch *Das homosexuelle Verlangen* als einen wahren Klassiker der queeren Wissenschaft sichtbar zu machen« (Lautmann in diesem Band).

Auf meine Bitte haben Rüdiger Lautmann und Norbert Reck auf die *Frage der Schwulenenemanzipation* und die nach *Identität* fokussiert, sodass weitere wichtige Themen wie die Aushandlungen zwischen Schwulenbewegung und Frauen-/Lesbenbewegung nur am Rand aufscheinen. Ausdrücklich ausgespart bleiben die Auseinandersetzungen in der Schwulenbewegung um Pädosexualität, die sich auch in den Arbeiten Hocquenghems zeigen, in denen teilweise sehr unkritisch sexuelle Beziehungen Erwachsener zu Jugendlichen um die Pubertät und

mitunter sogar zu Kindern bagatellisiert werden und die sich darstellenden Machtverhältnisse zwischen Erwachsenen und Kindern aus dem Blick geraten (während diejenigen, die zum Beispiel in Bezug auf das Unterworfensein der Schwulen unter das Regime der Polizei vorhanden sind, von Hocquenghem durchaus thematisiert werden). Derzeit werden die Positionierungen verschiedener emanzipatorischer Bewegungen der 1970er und -80er Jahre zu Pädosexualität wissenschaftlich aufgearbeitet (vgl. etwa Walter & Klecha, 2014; Karliczek et al., 2016). Seit einem entsprechenden Auftakttreffen, das 2016 im LSBTI*-Tagungszentrum Waldschlösschen stattfand, finden solche kritischen Reflexionen auch in der »Schwulenbewegung« statt. Mit der Publikation der Ergebnisse ist in den kommenden Jahren zu rechnen.

Zur biografischen und zeitgeschichtlichen Einordnung

Hinweise zur Biografie Guy Hocquenghems können an dieser Stelle knapp bleiben, weil in den folgenden Beiträgen ein umfassendes Bild von ihm gezeichnet wird. Im Aufsatz von Rüdiger Lautmann findet sich eine gründliche bio- und bibliografische Einordnung des französischen Aktivisten und Theoretikers mit Blick auf sein Wirken in der radikalen Schwulenbewegung; eine Übersicht über die wichtigsten Lebensdaten und Werke findet sich am Ende des Buches.

Hocquenghem wurde 1946 in Boulogne, nahe Paris, geboren, als Kind einer bürgerlichen Großfamilie – seine Mutter hatte zehn Kinder geboren und unterrichtete als Französischlehrerin an einem Mädchengymnasium, sein Vater war ein Mathematiker (vgl. Marshall, 1997 [1996], S. 1). Sexuell aktiv wurde Guy Hocquenghem als 15-jähriger Gymnasiast mit seinem Philosophielehrer (René Schérer), mit dem er auch in den folgenden Jahrzehnten verbunden blieb. Hocquenghem genoss höhere Schulbildung und studierte Philosophie. 1968 gehörte er zu den linken Studierenden, die die Sorbonne besetzten.

Hocquenghem wuchs in einer Zeit auf, die einerseits von den Nachwirkungen des Zweiten Weltkriegs geprägt war – der Kollaboration des Vichy-Regimes. Andererseits prägten die französischen Kolonialkriege in Indochina (1945–1954) und in Algerien (1954–1962) seine Jugend (ebd.). Gerade 16 Jahre alt, als der Algerienkrieg zu Ende ging, musste er in seiner Jugend mit der Möglichkeit rechnen, später als Soldat in diesen Krieg eingezogen zu werden. Dass ihn dieser gesellschaftliche Hintergrund geprägt hat, wird auch aus seiner Auseinandersetzung mit dem Algerienkrieg, dem französischen Kolonialismus und dem damit verbundenen Rassismus deutlich. Unter anderem mit Jean Genet, Simone de

Beauvoir und Jean-Paul Sartre teilte er seine Sympathie für die aufständischen Kolonisierten.

Das faschistische Vichy-Regime hatte im Jahr 1942 auch erstmals unterschiedliche Schutzaltergrenzen für gleich- und andersgeschlechtliche sexuelle Handlungen festgelegt. Damit wurde die völlige rechtliche Gleichstellung, wie sie seit der Französischen Revolution gegolten hatte, beseitigt; es hatte von 1791 bis zum Jahr 1942 keine Sondergesetze für gleichgeschlechtlichen Sex gegeben. Nun aber lag das Schutzalter für andersgeschlechtlichen Sex bei 13 Jahren (seit 1945 bei 15 Jahren), für gleichgeschlechtlichen Sex bei 21 Jahren. 1960 wurde die Repression gegen Homosexualität in Frankreich im Rahmen des Gesetzes über die »öffentliche Verletzung des Schamgefühls« noch einmal verschärft (vgl. Hocquenghem, 1974 [1972], S. 29) und schlossen sich intensivere Strafverfolgungen sowie Übergriffe seitens der Polizei gegen Homosexuelle an.

Die Bedingungen für emanzipatorisches Streiten aus der Sicht eines jungen schwulen Mannes waren damit jedoch immer noch ganz andere als in der Bundesrepublik Deutschland oder Westberlin: Dort galt bis 1969 noch die Nazi-Fassung des Strafparagrafen 175, die jegliche sexuelle Handlungen unter Männern unter Strafe stellte. Auch war der deutsche Kolonialismus durch die Alliierten beendet worden und spukte nur in den Köpfen einiger Ewiggestriger weiter (etwa bei Konrad Adenauer, der 1922 einer der Begründer der *Kolonialen Arbeitsgemeinschaft* – eines Zusammenschlusses zahlreicher deutscher Kolonialgesellschaften – gewesen war; 1974 wurden die letzten Kolonialgesellschaften vom Deutschen Bundestag aufgelöst; vgl. Ha, 2009 [2005], S. 111; Voß & Wolter, 2013, S. 120). In Frankreich war die Auseinandersetzung mit Kolonialismus hochaktuell – und prägte auch das Sexuelle.

Hocquenghem war 1962 bis 1965 Mitglied der Jugendorganisation der Kommunistischen Partei Frankreichs (vgl. Marshall, 1997 [1996], S. 1). Seitdem engagierte er sich in verschiedenen linken, aktivistischen Gruppierungen. Seine Heimat fand er schließlich in der FHAR (*Front Homosexuel d'Action Révolutionnaire*), die 1971 überwiegend von lesbischen Frauen gegründet worden war, in der aber von Anfang an auch Männer mitwirkten (vgl. Jackson, 2009, S. 184ff.). Mit ihrer ersten Aktion störte die FHAR ein Treffen von Abtreibungsgegner_innen. Eines ihrer weiteren wichtigen Themenfelder war der Kampf gegen die Kriminalisierung und Pathologisierung von Homosexualität. Die sich schon 1971 abzeichnende zunehmende Dominanz von Männern in der Gruppe führte noch im gleichen Jahr dazu, dass sich radikale feministische Lesben abgespalteten und die Gruppe *Gouines Rouges* bildeten (vgl. ebd., S. 189).

Die »französischen und italienischen Feministen« und der westberliner »Tuntenstreit«

Die Beschäftigung mit Guy Hocquenghem und die vergleichende Analyse der Schwulenbewegung(en) in »Deutschland« (BRD, Westberlin und DDR) und Frankreich kann ertragreich sein. Es zeigen sich zahlreiche Nahtstellen gerade zwischen dem aktivistischen Streiten der FHAR aus Frankreich und der westberliner HAW (*Homosexuelle Aktion Westberlin*), die etwa über die Publikationen zum »Tuntenstreit« auch für die Bundesrepublik prägend waren. So waren es Aktivist_innen der FHAR sowie der italienischen Gruppe *Fuori!* (vgl. Griffiths, 2012), die durch ihr Auftreten bei der Pfingstdemo 1973 in Westberlin den Anlass für die Auseinandersetzung lieferten, die als »Tuntenstreit« bekannt werden sollte. Wie bedeutsam das Zusammentreffen mit den französischen (und italienischen) Aktivist_innen war, legen die Autoren des Aufsatzes *Die Homosexualität in uns* (1974) – einer der zentralen Beiträge im »Tuntenstreit«, der der »Feministen« – dar:

»[W]ir sind – politisch gesehen – ein heterogenes Häufchen. Dies zeigte sich ganz deutlich an dem Konflikt, der auf der Pfingst-Demo aufbrach: Italienische und französische Feministen traten als offene Schwule auf und erteilten der Form unserer Demonstration eine Absage: sie produzierten ihre Tuntigkeit mit der gleichen Selbstverständlichkeit, wie die homophilen HAW-Schwulen ihre Männlichkeit. Die jetzt einsetzende inhaltliche Diskussion »Was ist schwul?« führte dazu, daß einige von uns ihre *Männlichkeit* infragestellten und sich in der Feministengruppe zusammenschlossen« (Ahrens et al., 1975 [1974], S. 14).

Mit dem Auftreten der französischen und italienischen Aktivist_innen wurde der 1971 gefundene und in einem Grundsatzpapier festgehaltene Minimalkonsens in der heterogenen Gruppe auf eine Probe gestellt. In ihm war, aufbauend auf marxistischer Analyse, dennoch ein versöhnlicher Schluss gegenüber bürgerlich angepassten Homosexuellen gefunden worden. Ahrens et al. beschreiben den 1971 gefundenen Minimalkonsens rückblickend wie folgt:

»Wir gingen davon aus, daß aufgrund der bestehenden bürgerlichen Sexualnorm die praktizierte Homosexualität bereits eine Durchbrechung der bürgerlichen Einschränkung des Sexualverhaltens und der Sexualnorm darstellte. Die aus diesem Konflikt entstehende psychische Frustration wird von den Homosexuellen durch ein überangepasstes Verhalten ausgeglichen. Die Übernahme der Normen, hinter der sich der Wunsch nach Anerkennung verbirgt, führt dazu, daß die Homosexuel-

len politisch konservativ sind und sich gegenseitig am Idealbild eines ›normalen‹ Mannes messen« (ebd., S. 26).

Während die »Feministen« dafür eintraten, »aus der Tunte eine [politisch] bewußte Tunte, den *Feministen* zu machen« (ebd., S. 28, Hervorh. i. O.), und dabei mit Hinweis auf die besondere Position der Schwulen im Hinblick auf Männlichkeits- und Weiblichkeitsbilder Kritiken aus der Frauenbewegung konterten – die Frauen hatten beanstandet, dass sich die Tunte gerade an dem abzulehnenden gesellschaftlichen Frauenbild der bürgerlichen »Grande Dame« orientiere (vgl. ebd., S. 26–29) –, argumentierte die selbstverständlich ebenfalls marxistisch orientierte Gegenseite, die Gruppe der »Maskulisten«, dafür, die »Sonderinteressen der Schwulen« in einen allgemeinen Kampf gegen kapitalistische Ausbeutung einzubinden und dann in einer befreiten Gesellschaft zu verwirklichen. Auf dieser Basis argumentierten die »Maskulisten« für »die allmähliche Integration der Homosexuellenbewegung in die Arbeiterbewegung« (Graf & Steglitz, 1975 [1974], S. 66). Für diese Perspektive setzten sie sich trotz der beschränkten Sicht einiger Kommunisten ein, die keine spezifische Unterdrückung Homosexueller wahrnahmen (ebd., S. 62–68). Auch die Sichtweise der »Maskulisten« beinhaltet einige für heutige Betrachtungen bedenkenswerte Punkte, die aus einer gesellschaftlichen Analyse erwachsen. Zwei sollen kurz angeführt werden:

»1969 wurde in Westberlin und in der BRD noch der § 175 in der aus der Nazizeit stammenden Form angewandt. Die schließliche Lockerung der Strafbestimmung durch die SPD-CDU-Regierung 1969 war nicht von einer homosexuellen Emanzipationsbewegung erkämpft worden. Eine solche war schon aufgrund des bis dahin herrschenden antihomosexuellen Terrors, dessen Schärfe den der Weimarer Republik weit übertraf, in ihrer Entwicklung stark gehemmt« (ebd., S. 62).

»Emanzipationsforderungen der Homosexuellen können den Rahmen der bürgerlichen Gesellschaft nicht infrage stellen. Auch die scheinbar radikalste Forderung nach einer Auflösung der tradierten und starr entgegengesetzten Geschlechterrollen, die die Tabuisierung gleichgeschlechtlicher Sexualität beinhalten, sind in der bürgerlichen Gesellschaft prinzipiell verwirklichbar [...]. Es sind dies bestenfalls Momente in einem vom Kapitalismus selbst produzierten Prozeß der Auflösung alttümlicher Verhaltensnormen« (ebd., S. 66).

Der »Tuntenstreit« und die von beiden Seiten vertretenen kapitalismuskritischen Argumente können auch für aktuelle Gesellschaftsanalysen interessant sein.

Heutige intersektional orientierte queere Ansätze beziehen punktuell Argumente beider Richtungen ein, wenn sie Kapitalismus als Herrschaftsverhältnis betrachten, dabei »die internationale Arbeitsteilung« reflektieren und »in Rassismus und Sexismus keine geringeren Widersprüche als im Kapitalverhältnis, also dem Klassengegensatz der >Kapitalisten auf der einen Seite, Lohnarbeiter auf der anderen« (MEW 23 [1867]: 641), sehen« (vgl. Voß & Wolter, 2013, S. 8). Aus der heutigen Sicht erscheint es notwendig, die politisch »bewusste Tunte«, wie sie von den Feministen der Debatte skizziert wurde, mit umfassenden Analysen eines neoliberalen Kapitalismus mit sich pluralisierenden sexuellen und geschlechtlichen Verhältnissen zusammenzubringen (Wagenknecht, 2005), dabei aber auch die Kritikpunkte aufzunehmen, die von der (weißen) Frauenbewegung (wie aus der HAW-Frauengruppe) und von Queers of Color vorgebracht werden.

Während sich die »Feministen« positiv auf Hocquenghem bezogen und nach einer »Chance« für allgemeine revolutionäre Entwicklungen im spezifischen »Homosexuellenproblem« suchten (Ahrens et al., 1975 [1974], S. 30), grenzte sich die Seite der »Maskulisten« vehement gegen ihn ab. Sie attestierten ihm, Verfechter »abgeschmacktester Eliteideologien« zu sein und als »äußerst populäre[r] Ideologe[] der Homosexuellenbewegung in Frankreich« eine »Glorifizierung der Homosexualität« zu betreiben (Graf & Steglitz, 1975 [1974], S. 65f; vgl. auch Lautmann in diesem Band).

Das deutsch-französische Verhältnis, das sich in Westberlin und der BRD so deutlich niederschlug (vgl. für erste Reflexionen Griffiths, 2012; Holy, 2012; Woltersdorff, 2012; auch: Keilson-Lauritz, 2005, S. 93), ist bis heute nicht gründlich aufgearbeitet. Zwar erschienen zahlreiche der von Hocquenghem und weiteren Mitgliedern der FHAR verfassten Texte dank der editorischen Arbeit von Bernhard Dieckmann und François Pascatore bald auch in deutscher Sprache, aber aus der Irritation im Jahr 1973 und ihren Auswirkungen ist kein nachhaltiges deutsch-französisches schwules Interesse erwachsen. Stattdessen sind hierzulande heute die schwulen Kämpfe im Nachbarland kaum bekannt. Der vorliegende Band soll dazu beitragen, diese Lücke zu bearbeiten. Guy Hocquenghems Arbeiten bieten hierfür gute Anschlussmöglichkeiten.

Im Folgenden sollen Fragen zu Kapitalismuskritik, zu (schwuler) Identität und zu Rassismus in schwulen und queeren Kontexten eingeführt werden. Das geschieht im Ausblick auf die weiteren Beiträge des Bandes, in denen die entsprechenden Fragen weiterführend und eingewoben in den Gesamtkontext bearbeitet und eingeordnet werden. Hier soll aber schon der Ertrag angedeutet werden, den die Beschäftigung mit Hocquenghems Arbeiten und weiteren aus dem Umfeld der FHAR für aktuelle queere und intersektionale Betrachtungen verspricht.

Elemente für eine queere Kapitalismuskritik

Zur Reflexion des Verhältnisses von Sexualität im Kapitalismus liegen für den deutschsprachigen Raum unter anderem mit den Publikationen von Nancy Peter Wagenknecht (2005), Volker Woltersdorff (2008), Antke Engel (2009) sowie von Salih Alexander Wolter und mir (Voß & Wolter, 2013) aktuelle grundlegende queere kapitalismuskritische Analysen vor. Die Reflexion der französischen Arbeiten – gerade der Guy Hocquenghems – können Anregungen für weitere Debatten bieten, eben im Sinne des von Sedgwick und Jagose, aber auch von den Autoren dieses Bandes herausgestellten Potenzials für queere Theoriebildung und queeren Aktivismus.

Dass die Schwulenemanzipation (und auch die Frauenemanzipation) die kapitalistische Gesellschaftsordnung nicht in ihren Grundlagen – und in Richtung einer gerechteren Gesellschaftsordnung – erschüttern würde, war den Aktivist_innen der 1970er Jahre durchaus bewusst. Dabei lagen in Frankreich »günstigere« Bedingungen für weitreichende Veränderungen und Reflexionen vor, als es in der Bundesrepublik der Fall war. So waren in Frankreich die Auswirkungen des Kolonialismus in aller Aktualität spürbar, zahlreiche Aktivist_innen und Theoretiker_innen, auch der Dominanzkultur, solidarisierten sich mit den Befreiungskämpfen der Kolonisierten. Zudem war die Situation der Schwulen erst kürzlich nennenswert verschlechtert worden, sodass sich auch die radikale Schwulenbewegung deutlicher als in der BRD und Westberlin als Bestandteil einer »Gegengesellschaft« begriff und diese, mehr als den Staat, adressierte (vgl. Marshall, 1997 [1996], S. 7).

Trotz der zunächst klaren kapitalismuskritischen Bezugnahmen auch in den bundesdeutschen und westberliner Kontexten, wie sie sich exemplarisch im »Tuntenstreit« zeigten, wurde selbst zu diesem Zeitpunkt in der HAW bereits darüber nachgedacht, wie auch die »normalen« Homosexuellen erreicht werden könnten, und wurde ihnen im zunächst beschlossenen Grundsatzpapier der HAW schon allein aufgrund ihrer von der gesellschaftlichen Norm abweichenden praktizierten Sexualität attestiert, »bürgerliche[] Einschränkung[en] des Sexualverhaltens und der Sexualnorm« (vgl. oben) zu durchbrechen. Hatte Magnus Hirschfeld, als Vertreter der emanzipatorischen Richtung der ersten Homosexuellenbewegung, bereits um 1900 für die Homosexuellen »nach vollständiger >Anerkennung< als volle Staatsbürger« gestrebt (Çetin & Voß, 2016, S. 23) und unterstützte die zweite Richtung um Adolf Brand direkt die nationalistische Rechte (Winter, 2013, S. 218f.; vgl. Çetin & Voß, 2016, S. 10), so war damit offenbar weitgehend der Rahmen aufgespannt, in dem durch die zweite,

die radikale Schwulenbewegung gestritten werden sollte.¹ Nach den anfänglichen Aushandlungen über die richtige Strategie des Streitens, zielte die radikale Schwulenbewegung schon recht bald auf die »Respektabilisierung« der Homosexuellen im Staat.

Schon Ahrens et al. (1975 [1974], S. 32) merken an, dass eine mit der »Stellung der Homosexuellen in der Gesellschaft« verbundene »Mittelstandsideologie [...] auch innerhalb einer Homosexuellenorganisation den Politisierungsprozeß [behindere]. Auch ein Teil der HAW-Männer wünscht sich unsere Organisation als Sammelbecken apolitischen, konsumierenden Freizeitverhaltens, in der Zufriedenheit erreichter Rechtsposition«. Die Gegenseite der »Maskulisten«, die sich schließlich von der HAW abspaltete, gelangte durch ihre Analysen zur Situation der Homosexuellen im Kapitalismus zwar zur Ableitung, dass eine Orientierung auf die spezifischen Interessen der Homosexuellen, also gegen staatliche Repression und gesellschaftliche Diskriminierung, nicht die ungerechte kapitalistische gesellschaftliche Strukturierung der Gesellschaft generell aufbrechen würde und formulierten so eine Strategie des allgemeinen revolutionären Kampfes (Graf & Steglitz, 1975 [1974], u. a. S. 52f.). Aber diese radikale Gesellschaftskritik hinderte nicht daran, dass sich ihre nach der Abspaltung von der HAW neu gegründete Gruppe AHA (*Allgemeine Homosexuelle Arbeitsgemeinschaft*) rasch zu einem weitgehend unpolitischen Zusammenschluss entwickelte.

Im Streiten um den »radikalsten« und »gesellschaftskritischsten« Weg scheint die grundlegende Kritik an den kapitalistischen Verhältnissen – unter Einbeziehung von sexuellen Fragen – rasch in den Hintergrund getreten zu sein. Durch die Beteiligung der italienischen und französischen Aktivist_innen an der Pfingstdemonstration 1973 wurden die zuvor vorübergehend eingehegten Differenzen in der westberliner Bewegung sichtbar und führten dann zum Bruch. Wie sich der HAW-Mitbegründer Egmont Fassbinder noch Jahrzehnte später erinnerte, fanden die Tunten der FHAR und von Fuori! damals »unsere >traditionelle< Art zu demonstrieren lächerlich und zogen in preußischem Stechschritt neben uns her, karikierten uns und skandierten: >Wir wollen einen rosa Volkswagen!<« (Fassbinder, 2011 [2001]) Übrigens kam Guy Hocquenghem in seinem Reisebuch *Le Gay voyage* noch einmal auf diesen Sport zurück. In Berlin, heißt es dort, habe es schon in den frühen 1970er Jahren eine Schwulenbewegung »wie in

1 Interessant ist die intensive Auseinandersetzung mit Magnus Hirschfeld, wie sie sich im »Tuntenstreit« zeigte und bis zu vehementer Ablehnung reichte. Im Kontrast hierzu nutzte die 1975 gegründete Zeitschrift *Schwuchtel* für ihr Logo eine Illustration, die Adolf Brands Zeitschrift *Der Eigene* entnommen war (Keilson-Lauritz, 2005, S. 93).

den USA« gegeben und man sei auf dem Kurfürstendamm aufmarschiert, »um rosa Volkswagen zu fordern« (Hocquenghem, 1980, S. 15) – eine Aussage, die auch vor dem Hintergrund des sich rasch verbreitenden Massenkonsums der Zeit zu sehen ist (vgl. Marshall, 1997 [1996], S. 1).

Mit Blick auf die zunehmende Marktorientierung schwuler Lebensweise und die Einhegung des gesellschaftsverändernden Potenzials in geordnete, bürgerliche Bahnen halten Bernhard Dieckmann und François Pescatore im Vorwort von *Elemente einer homosexuellen Kritik: Französische Texte 1971–1977* (1979) ihre Kritikpunkte fokussiert fest. Sie machen damit auch einen ihrer Gründe transparent, warum sie die französischen Texte einem deutschsprachigen Publikum zugänglich machen:

»Diesseits des Rheins hat die Bewegung nach krampfhafter, doch gewissenhafter Suche aufgesetzt anmutende, erkünstelte Lebensformen geschaffen. Die Schminke der Clowns, die in ihrer Grobheit die wahre Tunte hat verschwinden und ihre Liebe kassieren lassen, integriert alles Dubiose und Verdächtige, nutzt es und verscheucht so jeden hermaphroditischen Zweifel. Aus den Märtyrern der Liebe wurden längst Schwule. Mit dem Schminken verfiel das Verräterische. Die Homosexuellen sind längst normal geworden und fühlen sich hierzulande am wohlsten bei einer Brühwarmaufführung unter Heterosexuellen, von denen nichts mehr sie unterscheidet. Die Krypta ist ausgeleuchtet, das Revoltierende gestellt, die Wahrheit gefunden, das Dekadente für alle da. Der Einbruch ist beendet« (Dieckmann & Pescatore, 1979, S. 9).

Das Potenzial radikaler Nichtidentifizierung als »Homosexuelle«

Wurde auch Hocquenghem dafür gescholten, nicht radikal genug marxistisch zu sein (Graf & Steglitz, 1975 [1974], S. 65f; vgl. Lautmann in diesem Band), so bieten seine Publikationen radikales gesellschaftsveränderndes Potenzial an, das von Sedgwick und Jagose als historischer queerer Bezugspunkt benannt wurde. Allen voran ist hier seine Schrift *Das homosexuelle Verlangen* bedeutsam, aus deren Titel bereits ihre Richtung ersichtlich wird: Das adjektivische »homosexuell« beschreibt lediglich das »Verlangen« genauer, statt substantivisch mit »Homosexualität« eine Sonderform der Sexualität zu bezeichnen. »Homosexuelles Verlangen« wird von Hocquenghem damit in einem Sinne vorgestellt, dass es im sexuellen Verlangen jedes Menschen angelegt sei. Auf dieser Grundlage for-

muliert er grundlegende Kritiken an starren sexuellen Kategorisierungen, denen Menschen unterworfen werden. Norbert Reck fokussiert in diesem Band ausführlich auf die geschlechtlich-sexuellen Identitätsbetrachtungen Hocquenghems und arbeitet ihre aktuelle gesellschaftliche Relevanz heraus; Rüdiger Lautmann befasst sich neben der Einordnung dieser Fragen kritisch mit der Betonung des Anus als vermeintlich allgemeinem und diskriminierungsfreiem, weil Menschen aller Geschlechter eigenem Ort, wie ihn Hocquenghem beschreibt.

Für die Situation in der BRD und in Westberlin ist auch hier die Feststellung angebracht, dass in den Anfängen der radikalen Schwulenbewegung auch das Konzept radikaler sexueller und geschlechtlicher Offenheit verfolgt wurde und sich etwa Ahrens et al. (1975 [1974], S. 18) deutlich gegen die biologische Bedingtheit einer klar identifizierbaren »Homosexualität« aussprachen. Sie schlossen positiv an die Untersuchungen Alfred Kinseys an, wonach etwa die Hälfte der (männlichen) Bevölkerung gleichgeschlechtliche sexuelle Erfahrungen gemacht habe (ebd., S. 22). Damit finden sich auch hier Sichtweisen, wie wir sie in den radikalen Kämpfen in den USA und eben in Frankreich – kulminiert in der Person Hocquenghems – feststellen können. Für die Kämpfe in der New Yorker Christopher Street schreibt Jagose:

»Die Homo-Befreiung machte sich für einen radikalen gesellschaftlichen Wandel stark, weil Homo-Befreiung erst dann gewährleistet sei, wenn die Kategorie Geschlecht abgeschafft würde. Trotz ihrer Unterschiede zielten das lesbisch-feministische und das Homo-Befreiungsmodell auf eine Veränderung unterdrückterischer Gesellschaftsstrukturen ab, wenn sie gleichgeschlechtliche Sexualpraktiken als legitim darstellten. In der Betonung der Veränderlichkeit von Geschlecht und Sexualität bekennt sich jedes der Modelle zu einem konstruktivistischen Sexualitätsverständnis« (Jagose, 2001 [1996], S. 80; vgl. Voß & Wolter, 2013, S. 30).

Für die Zeit, aber auch noch nachfolgend für literarische Beiträge, beschreibt Dirck Linck in seiner 2016 erschienenen Aufsatzsammlung *Creatures: Aufsätze zu Homosexualität und Literatur* geschlechtliche und sexuelle Möglichkeitsräume und diesbezügliche Offenheit, die nicht nur die schwule, sondern insgesamt die männliche Subkultur durchzogen. Gerade die in den 1960er Jahren einsetzende Popkultur sei durch Ausprobieren und Offenheit auch hinsichtlich geschlechtlicher Selbstinszenierungen (männlicher) Jugendlicher geprägt gewesen:

»Der Popkörper trug die Spuren transgestischer und transvestitischer Anstengungen. Seine Botschaften wiesen ihn als Element von sozialen und kulturellen

Innovationsschüben aus, in deren raschem Gang konventionelle Geschlechterrollenbilder und Geschlechtsidentitäten überprüft und kritisiert wurden« (Linck, 2016, S. 77).

Dabei sei es den Jugendlichen gerade darum gegangen, sich Normen und Zurichtungen zu entziehen, wie sie – für den Vietnamkrieg, er wird auch als Zweiter Indochinakrieg bezeichnet – von einem soldatischen männlichen Körper gefordert wurden. Auch Hocquenghem sieht gerade in den gesellschaftlichen Debatten um Kriege Parallelen zwischen Frankreich, den USA und Großbritannien (vgl. Weeks, 1993 [1978], S. 41). Das Abhängen und Relaxen der Jugendlichen wurde zu einem konkreten, auch politischen Zeichen jener Popkultur. Gegen den männlichen Normkörper grenzten sich die Jugendlichen ab und changierten dazu mit kreativen Zeichen der geschlechtlichen Selbstpräsentation. Dadurch schufen sie sich auch Zugänge, Geschlecht zu reflektieren:

»Der heldenhafte Körper geriet nicht zufällig in den Blick; er war den Jugendlichen extrem präsent als massenmedial zirkulierender Körper, der in Vietnam tötete und aus Vietnam als fetischisierter Leichnam zurückkehrte. Als vollkommener Ehemann. Er war Teil der inneren Codierungen der Jugendlichen, deren Widersprüchlichkeit neue Identifikationen hervortrieb. Wer jetzt noch auf der Suche nach Identität war, orientierte sich an ›Weiblichkeit‹ und verweigerte den Kriegsdienst« (Linck, 2016, S. 79).

Nach dem radikalen Aufbruch wandelte sich das (lesbische und) schwule Streiten rasch und fundamental. So sei zum Teil eine »Ernüchterung über den großen Anspruch« (Jagose, 2001 [1996], S. 80f.) dafür verantwortlich gewesen, dass die Bewegungen von einem Konzept radikaler Befreiung abrückten und sich einem »ethnisierenden Homosexualitätsmodell« (ebd.) zuwandten. Für die Bundesrepublik und Westberlin konstatierten Dieckmann und Pescatore (1979) diesen Wandel. Die »Revolte der Perversen wird nur solange andauern, wie das Feld der Wünsche nicht umfriedet ist« (Dieckmann & Pescatore, 1979, S. 19); sie kritisierten die Enge der sich herausbildenden »Ghettos« (ebd.), die bereits das aufkommenden Identitätsmodell anzeigten. Linck stellt gleichfalls fest:

»Eine Geschichtsschreibung der Sieger scheidet den integrierten und auf Integration bedachten (europäisch-amerikanischen) Schwulen der Gegenwart vom unterdrückten Homosexuellen der Vergangenheit und zugleich von der mitlebenden Klemmschwester, der exzentrischen Tunte, dem aufgeputzten Ledermann, den

Homosexualitäten der großen Rest-Welt. Der auf Gleichheit und ›Normalität‹ pochende Schwule liefert den Maßstab [...]. Siegesgeschichte aber erschwert Selbst- und Zeitreflexion [...]« (Linck, 2016, S. 12).

Wann der Wandel einsetzte, wird in weiteren Untersuchungen festzustellen sein. Gegebenenfalls waren nur im ersten Aufbruch der radikalen Schwulenbewegung weitreichende gesellschaftsverändernde Sichtweisen gegen scharfe Kategorisierung, gegen Einnischung und »Gettoisierung« stark.

Die Queer Theory und queerer Aktivismus knüpfen an die radikalen Kritiken an starrer Identität – wie sie von Guy Hocquenghem formuliert wurden – an. In den USA sind sie mittlerweile im akademischen wie im aktivistischen Feld fest verankert und bieten mit vertieften intersektionalen Konzepten neue Analysemöglichkeiten an, mit denen zum Beispiel Fragestellungen zur Rolle von queer People of Color in der Bewegungsgeschichte (Gan, 2007), zu Politiken der Genrifizierung und rassistischen Kriminalisierung bei gleichzeitiger Ausgrenzung von »unpassenden« Queers (Hanhardt, 2013) und zu sich aktualisierenden Strategien der »Zivilisierung« anderer Länder (El-Tayeb, 2015 [2011]) untersucht werden.

»Die Araber und wir« – Auseinandersetzungen mit Rassismus

Sieht man auf das Buch *Drei Milliarden Perverse* (Dieckmann & Pescatore, 1980, frz. Orig. 1973: *Trois milliards de pervers*) – es enthält nicht namentlich gekennzeichnete Beiträge aus dem Umfeld der FHAR, wurde von Felix Guattari herausgegeben, aber federführend von Guy Hocquenghem zusammengestellt und kurz nach Veröffentlichung in Frankreich verboten –, so wird man bereits bei dem beigelegten Würfelspiel auf eine Karikatur eines schnauzbärtigen, grimmig dreinblickenden Mannes aufmerksam. Hinter ihm ist der Schriftzug »Islam« in Großbuchstaben zu lesen, aus seinem Mund kommt eine Sprechblase, in der »Na alte Tunte, du mit mir ficki machen« zu lesen ist. Im Band selbst findet sich das Gesprächsprotokoll »Die Araber und wir«, das den Austausch von fünf weißen französischen Schwulen über ihre sexuellen Erfahrungen mit »Arabern« wiedergibt. Nachweislich gehörte Guy Hocquenghem nicht zu den Teilnehmern dieser Runde, die aber aus dem Umfeld der FHAR kamen.

Ersichtlich wird in dem Gespräch die Entgegenstellung von einem »Wir«, das offensichtlich als »schwul« und »tuntig« gemeint ist und gegen »die Araber« abgegrenzt wird. Zu Beginn der 1970er Jahre zeigt sich damit unter Schwulen der

Dominanzkultur ein Motiv, das in der aktuellen wissenschaftlichen Analyse stärker reflektiert wird. Diese Entgegensetzung ist nicht nur für den französischen Kontext zu konstatieren, vielmehr weist Zülfukar Çetin im dritten Kapitel des Bandes *Schwule Sichtbarkeit – schwule Identität: Kritische Perspektiven* (Çetin & Voß, 2016) darauf hin, dass Brandanschläge, die im Schwulenkiez Berlin-Schönebergs gegen ein migrantisches Projekt stattfanden, aus dem schwulen Erinnern ausgelöscht sind, obwohl man diese Attacken in der direkten Nachbarschaft hätte wahrnehmen müssen (Çetin & Voß, 2016, S. 110). Und auch in der Broschüre zum »Tuntenstreit« wird der vermeintliche Gegensatz »der Schwulen« zu »den Fremdarbeitern« (in Berlin-Kreuzberg) aufgemacht (Ahrens et al., 1975 [1974], S. 23):

»Auffallend an der Reaktion der *Fremdarbeiter* war, daß sie akzeptieren, daß ein Schwuler Elemente der Frauenrolle übernehmen kann (und das heißt für sie: *der Schwule wird gefickt!*). Andererseits ist ihr Verhältnis zum Mann, der mit einem Mann schläft, kein anderes als das zu der von ihnen unterdrückten Frau, die kein Recht auf eigenen Orgasmus hat« (ebd., S. 24, Hervorh. i. O.).

Diese Einschätzung geht auf einen knappen Dialog zurück, der von den Autoren zu Ungunsten der »Fremdarbeiter« eingeordnet und massiv mit ihren eigenen Assoziationen zu »dem Islam« aufgeladen wird. Der Text nimmt seinen Ausgangspunkt bei der räumlichen Verortung (»U-Bahnhof in einem vorwiegend von Fremdarbeitern bewohnten Viertel Westberlins (Kreuzberg)« (ebd., S. 23), um dann diesen kurzen Dialog zwischen »drei Tunten« und »zwei ausländische[n] Arbeiter[n]« darzustellen:

»Drei Tunten stehen auf einem Bahnsteig, zwei ausländische Arbeiter schauen unsicher, aber freundlich, ein Gemisch aus Lachen, Fragen und Lächeln im Gesicht und gehen auf die Tunten zu. Wortwechsel: >Du sehen komisch aus.< – >Macht mir Spaß.< – >Nee, nee, nix gut. Du Mann, nich' Frau.< – >Warum Mann immer so (macht ‚männliche< Körperbewegung) und Frau immer so (macht >weibliche Körperbewegung)?< – >Ist richtig.< – ‚Nein, jeder soll so wie er ist, wie er ist.< – >Du schlafen mit Mann, ja? (Lachen) *Arschficken*, ne?< – >Ja.< – >Na, dann is' gut!<« (ebd., Hervorh. i. O.).

Obwohl es in dem Dialog gar nicht um den Beruf und die Herkunft geht, werden von den Autoren zwei Personen klar als »Fremdarbeiter« erkannt, hingegen erscheint es ihnen offensichtlich als unnötig, die »drei Tunten« in Bezug auf

ihre Herkunft (oder ihren Beruf) genauer einzuordnen. Sie können offenbar in der Community bereits voraussetzen, dass die Tunten als Personen der weißen Dominanzkultur assoziiert werden. Auch klar erscheint bereits ein Zivilisierungsgestus zu sein, nach dem die Autoren die »Fremdarbeiter« als rückschrittlich ansehen und ihnen sogleich ein spezifisches Frauenbild zuschreiben und dieses problematisieren. Das geschieht, ohne dass die Autoren genauere Kenntnis über das Frauenbild der zwei Personen haben und ohne dass sie die bundesdeutsche Situation thematisieren, in der zum Beispiel erst 1974 die Regelung aufgehoben wurde, nach der der Ehemann die Erwerbsarbeit »seiner« Ehefrau kündigen konnte, die entsprechend in vollständiger ökonomischer und sexueller Abhängigkeit von ihm lebte.

Unabhängig von einer Zuweisung von Verantwortung wird in solchen Darstellungen deutlich, wie sich in den 1970er Jahren Schwule als Bestandteil einer Dominanzkultur markierten und gegen »die Anderen« abgrenzten. Die Passage aus dem »Tuntenstreit« konnte hier nicht fehlen, da Dieckmann und Pescatore in ihrem Vorwort zur deutschen Ausgabe von *Drei Milliarden Perverse* den Aufsatz »Die Araber und wir« (und die weiteren Beiträge zu dem Themenfeld) gerade so kennzeichnen, als müsse er für ein deutsches Publikum unverständlich bleiben:

»Das Verhältnis zu den Arabern mag dem deutschen Leser fremd erscheinen. Doch hielten wir seine exotische und phantasmatische Nähe für sehr geeignet, den Blick fürs Bekannte zu klären« (Dieckmann & Pescatore, 1980, S. 8).

Zurück zum Band *Drei Milliarden Perverse*: Im Aufsatz »Die Araber und wir« finden sich klare – und rassistische – Zuschreibungen der Schwulen der Dominanzkultur an »die Araber«. Gleichwohl zeigen sich auch Funken von Reflexion, in der zumindest der Versuch zu erkennen ist, das Unterdrückungsverhältnis im Blick zu behalten: »Sie ficken uns, aber sie bleiben die Unterdrückten« (Dieckmann & Pescatore, 1980, S. 19). Dennoch sind in einer Schärfe klare kategoriale Zuschreibungen »der Schwulen« an »die Araber« stark, dass Letztere beim Sex stets die Aktiven seien – auch wenn sich das im weiteren Gesprächsverlauf als nicht zutreffende Aussage herausstellt, da auch aktiv-passive Erfahrungen beschrieben werden, bleibt dieses Klischee in den Köpfen der Gesprächsteilnehmer intakt. Auch seien »sie« – »die Araber« – an Geschenken interessiert oder würden die Kontakte dazu nutzen, »den Schwulen« kriminell auszubeuten (ebd., S. 15–32).

Sicherlich sind solche Zuschreibungen auch im Zusammenhang mit der

damals noch lebendigen Erinnerung an die Propaganda in Frankreich für die Kolonialkriege zu sehen, in denen die Kolonisierten – und über rassistische Ableitungen auch Bürger_innen, die in Frankreich selbst als »anders« zugeschrieben wurden – als klare Gruppe gefasst und mit spezifischen moralischen und sexuellen Vorstellungen und Verhaltensweisen belegt wurden. Die direkte Verbindung zu dem mit den Kolonialkriegen verbundenen *Othering* »der Araber« wird im Band *Drei Milliarden Perverse* in den Aufsätzen »Sex-Pol verwirklicht« und »Zwanzig Jahre der Anmache« aufgegriffen. Es zeigen sich dort ein Problembewusstsein und das Interesse an einer Bearbeitung und Änderung des eigenen weißen Selbstverständnisses. In der Auseinandersetzung mit dem Gesprächsprotokoll »Die Araber und wir« heißt es in »Sex-Pol verwirklicht« unter anderem:

»Es gibt in diesem Text etwas Faszinierendes: die Art, wie das rassistische Thema, das rassistische und faschistische Verlangen erscheint, aufkommt, sich hier und dort niederläßt – auf der Seite der Sprechenden, aber auch auf der Seite der Araber, über die man spricht und die nicht da sind (kein Araber nimmt am Gespräch teil, man ist unter sich, >es ist trotzdem Scheiße, über sie wie über Objekte zu reden ...<). Undeutliche und unbewegliche Gegenwart eines Rassismus des Verlangens, Offenlegung eines Kräfteverhältnisses ...« (ebd., S. 36).

An die Beschreibung des Problems wird im Beitrag angeschlossen, was eine »Sex-Pol-Analyse« sein sollte und leisten müsste. Aktualisiert auf heutiges Vokabular wird ein intersektionaler Zugang vorgeschlagen, bei dem die gesellschaftlichen Verhältnisse im Blick sein müssten und wie sie auch die sexuellen Verhältnisse formen:

»Diese Sex-Pol [...] [entdeckt] eine Sexualität, die unter dieser oder einer anderen Form auf jeden Fall zum sozialpolitischen Feld gehört und die konstitutiven Kräftelinien dieses Feldes besetzt. Was heißt das in diesem Fall: der Arsch eines Arabers sein, einen Araber als Geschlecht haben? Welches Machtverhältnis wird hier gesetzt? Man wird den Rassismus nicht in einem kurzen Gespräch hinter sich bringen. Aber man hat ihn offengelegt. >Mit den Arabern wird ein Austausch von Rassismen sexuell gelebt ... Wir müssen es zutage bringen ...<« (ebd.).

Sexualität ist politisch. Sie ist als eingebunden in die gesellschaftlichen Kontexte zu betrachten, und es gilt wahrzunehmen, dass auch sexuelle Fantasien durch rassistische und kolonialistische Vorstellungen geprägt sind. Im Aufsatz »Zwanzig Jahre der Anmache« werden die Bezüge zu Kolonialismus und den französischen

Kolonialkriegen, die auch die Jugend Hocquenghems prägten, noch offensichtlicher. Dort heißt es:

»Dann entdeckte ich die Klappen und die Araber, es war ein Sturz in die Verworfenheit. Man muß es sagen, es ist nicht schön, und auch ich habe die Araber lange für das Niedrigste gehalten, für Scheiße. Damals, 1950–1952, sagte man übrigens nicht Araber, sondern Algerier. Dieses Wort hat besonders abstoßende Eigenschaften: es *stinkt*. [...]

[Ich] gebe mir Rechenschaft, daß ich mein erstes Abenteuer mit einem jungen achtzehnjährigen Araber verpaßt hatte, ich hatte seinen [...] Blick verfehlt, da er zur Rasse der ›Verdammten‹ gehörte. Ich wußte zwar noch nicht, wer er war, und daß ich selbst zu den indirekten Nutznießern des Kolonialismus gehörte [...].

1955/56 war ich 19 oder 20 Jahre alt. In mir und in ihnen [den ›Algeriern‹,] hatte der Algerienkrieg alles verändert. [...] Ich lernte die Araber lieben, weil sie kämpften, ihre eigene Fahne zeigten, jenes Frankreich terrorisierten, das mich immer instinktiv zum Kotzen gebracht hatte (es mag komisch klingen, doch ich hatte nie eine Frage der ›Politik‹ daraus gemacht). Meine Eltern hatten damals ein Bekleidungsgeschäft« (ebd., S. 56f., S. 59, Hervorh. i. O.).

Im Folgenden macht der Autor des Aufsatzes die Auseinandersetzung in Bezug auf koloniale Zuschreibungen sowohl für die Eltern als auch für sich selbst transparent. Er erläutert, wie die Selbstreflexion es ermöglichte, eigene Vorannahmen zumindest in den Blick zu bekommen und einen anderen Umgang mit »den Algeriern« zu pflegen und sie dabei auch individueller – als konkrete Personen – kennenzulernen. Dennoch bleiben die kategorisierenden Zuschreibungen im Aufsatz erhalten: Die eine Handlung wird nun als »schwul«, die andere als »arabisch« zugeordnet. Auch die intellektuellen Bezüge werden etwa durch den Begriff der »Verdammten« ersichtlich – es wird an die Debatten in der französischen Linken angeschlossen, die wesentliche Anregungen von Frantz Fanons Buch *Die Verdammten dieser Erde* (frz. 1961, *Les damnés de la terre*) erhalten hatten, ein Buch, das auch in heutigen intersektionalen Reflexionen als wichtiger und kraftvoller Bezugspunkt herausgestellt wird.

Guy Hocquenghem kommt bis zu seinem Lebensende in der Reflexion weiter, als es in diesen anonymen Beiträgen im Buch *Drei Milliarden Perverse* der Fall ist. Dass es gerade aus aktueller Perspektive aus der Bundesrepublik Deutschland interessant sein könnte, sich anschließend an diese Betrachtungen mit Rassismus und der Bedeutung von Kolonialismus auseinanderzusetzen, schreibt auch Ulrich Würdemann, nachdem er das Buch *Drei Milliarden Perverse* 33 Jahre nach

der Erstlektüre erneut gelesen hat. Die Beschäftigung mit dem Buch und mit Hocquenghem führe »mitten hinein in Gedanken um eigene Rassismen« (Würdemann, 2017 [2013]). Hans Hütt verweist in der folgenden Online-Diskussion auf weitere mögliche Anschlusspunkte:

»Als Lektor dieses Buches [*Drei Milliarden Perverse*] freue ich mich über die Wiederentdeckung. Einige kurze Anmerkungen: Das Thema der Schwulen und der Araber war in den Jahren nach der französischen Erstausgabe Thema der psychoanalytischen Studie des späteren Goncourt-Preisträgers Tahar Ben Jelloun *La plus grande des solitudes* – darin beschrieb er das sexuelle Elend der maghrebinischen Arbeitsmigranten in Frankreich. Das Elend auf der einen und die Lust auf der anderen Seite – das wäre ein Bild, das den tatsächlichen Ambivalenzen kaum gerecht würde. Jeder Maghreb-Tourist kennt diese Ambivalenzen, die nach meiner Beobachtung am besten der italienische Autor Aldo Busi in seinem Buch *Sodomies in Elevenpoint* [sic] beschrieben hat« (Hütt, zit. n. Würdemann, 2017 [2013], Hervorh. H.-J.V.).

Kurz gefasst

Dieser Einstand, den der einführende Text für meine Beschäftigung mit Guy Hocquenghem darstellt, hat es hoffentlich vermocht, facettenartig einige Anschlusspunkte vorzustellen, die die Auseinandersetzung mit seinen Schriften und denen aus dem Umfeld der FHAR als lohnenswert erscheinen lassen. Die nun folgenden beiden Beiträge durchleuchten tiefergehend und mit direkten biografischen Bezügen das Werk Hocquenghems. Während Rüdiger Lautmann eine Gesamtschau zu Hocquenghem liefert und dabei sowohl dessen Biografie vorstellt wie ihn in die radikalen zeitgeschichtlichen Debatten einordnet, fokussiert Norbert Reck aus einer queer-theologischen Perspektive auf das identitätskritische Verständnis Guy Hocquenghems. Sie prüfen Hocquenghems Theorien jeweils auch auf aktuelle Anschlusspunkte. In deutscher Erstausgabe folgt der Beitrag »Wir können nicht alle im Bett sterben« von Guy Hocquenghem, der zuerst am 29. März 1976 unter dem Titel »Tout le monde ne peut pas mourir dans son lit« in der in Paris herausgegebenen Zeitung *Libération* erschienen war. Dieser Aufsatz bietet sich in seiner scharfen Analyse und den aufscheinenden intersektionalen Verknüpfungen, neben dem Band *Das homosexuelle Verlangen*, in besonderer Weise an, mit einer queeren (Neu-)Lektüre der Schriften Guy Hocquenghems zu beginnen – und aus der Reflexion Hinweise für zukünftiges

Streiten und weiterführende Forschungsfragen zu gewinnen. Reflexion bedeutet nicht Kopie: Aktuelle Fragen verlangen nach heutigen Antworten, sie können aber darauf bedacht sein, durch eine umfassende Auseinandersetzung mit der Vergangenheit aus Erfahrungen zu lernen.

Literatur

- Ahrens, Helmut, Bruns, Volker, Hedenström, Peter von, Hoffmann, Gerhard & Marwitz, Reinhard von der (1975 [1974]). Die Homosexualität in uns. In *Tuntenstreit: Theoriediskussion der Homosexuellen Aktion Westberlin (Schwule texte 1)* (S. 5–34). Westberlin: Verlag rosa Winkel.
- Çetin, Zülfukar & Voß, Heinz-Jürgen (2016). *Schwule Sichtbarkeit – schwule Identität: Kritische Perspektiven*. Gießen: Psychosozial-Verlag.
- Dieckmann, Bernhard & Pescatore, François (Hrsg.). (1979). *Elemente einer homosexuellen Kritik. Französische Texte 1971–77*. Berlin: Verlag rosa Winkel.
- Dieckmann, Bernhard & Pescatore, François (Hrsg.). (1980 [1973]). *Drei Milliarden Perverse*. Übersetzt von Dieckmann, Bernhard & Pescatore, François. Westberlin: Verlag rosa Winkel.
- El-Tayeb, Fatima (2015 [2011]). *Anders Europäisch: Rassismus, Identität und Widerstand im vereinten Europa*. Münster: Unrast Verlag.
- Engel, Antke (2009). *Bilder von Sexualität und Ökonomie. Queere kulturelle Politiken im Neoliberalismus*. Bielefeld: transcript Verlag.
- Fanon, Frantz (1981 [1961]). *Die Verdammten dieser Erde*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft.
- Fassbinder, Egmont (2011 [2001]). Kalenderblatt: Homosexuelle Aktion Westberlin. Deutsche AIDS-Hilfe. <https://magazin.hiv/2011/08/15/homosexuelle-aktion-westberlin/> (03.09.2017).
- Gan, Jessi (2007). »Still at the Back of the Bus«. Sylvia Rivera Struggle. *Centro Journal*, XIX(1). City University of New York, 124–139. <http://www.redalyc.org/pdf/377/37719107.pdf> (29.08.2017).
- Graf, Thorsten & Steglitz, Mimi [Herzer, Manfred] (1975 [1974]). Homosexuellenunterdrückung in der bürgerlichen Gesellschaft. In *Tuntenstreit: Theoriediskussion der Homosexuellen Aktion Westberlin*. (S. 35–68). Westberlin: Verlag rosa Winkel.
- Griffiths, Craig (2012). Konkurrierende Pfade der Emanzipation. Der Tuntenstreit (1973–1975) und die Frage des »respektablen Auftretens«. In Andreas Pretzel & Volker Weiß (Hrsg.), *Rosa Radikale – Die Schwulenbewegung der 1970er Jahre* (S. 143–159). Hamburg: Männerchwarm-Verlag.
- Ha, Kien Nghi (2009 [2005]). Mach(t)raum(a) Berlin – Deutschland als Kolonialgesellschaft. In Maureen M. Eggers, Grada Kilomba, Peggy Piesche & Susan Arndt (Hrsg.), *Mythen Masken Subjekte: Kritische Weißseinsforschung in Deutschland* (S. 105–117). Münster: Unrast Verlag.
- Hanhardt, Christina B. (2013). *Safe Space: Gay Neighborhood History and the Politics of Violence*. Durham/North Carolina/London: Duke University Press.
- Hocquenghem, Guy (1974 [1972]). *Das homosexuelle Verlangen*. München: Reihe Hanser.
- Hocquenghem, Guy (1980). *Le Gay Voyage. Guide homosexuel des grandes métropoles*. Paris: Éditions Albin Michel.

- Holy, Michael (2012). Jenseits von Stonewall – Rückblicke auf die Schwulenbewegung in der BRD 1969–1980. In Andreas Pretzel & Volker Weiß (Hrsg.): *Rosa Radikale – Die Schwulenbewegung der 1970er Jahre* (S. 39–79). Hamburg: Männerschwarm-Verlag.
- Jackson, Julian (2009). *Living in Arcadia: Homosexuality, Politics, and Morality in France from the Liberation to AIDS*. Chicago/London: The University of Chicago Press.
- Jagose, Annamarie (2001 [1996]). *Queer Theory. Eine Einführung*. Berlin: Querverlag.
- Karliczek, Maria, Schaffranke, Dorte & Schwenzer, Victoria (2016). Der Diskurs um Pädophilie/Pädosexualität im Bundesverband pro familia in den 1970er bis 1990er Jahren – Studie zur Unterstützung der Selbstaufklärung des Bundesverbands der pro familia. https://www.profamilia.de/fileadmin/profamilia/Studie_Selbstaufklaerung_pro_familia_23.09.2016.pdf (29.08.2017).
- Keilson-Lauritz, Marita (2005). Tanten, Kerle und Skandale – Die Geburt des »modernen Homosexuellen« aus den Flügelkämpfen der Emanzipation. In Susanne zur Nieden (Hrsg.), *Homosexualität und Staatsräson: Männlichkeit, Homophobie und Politik in Deutschland 1900–1945* (S. 81–99). Frankfurt a. M./New York: Campus Verlag.
- Linck, Dirck (2016). *Creatures: Aufsätze zu Homosexualität und Literatur*. Hamburg: Männerschwarm Verlag.
- Marshall, Bill (1997 [1996]). *Guy Hocquenghem: Beyond Gay Identity*. Durham: Duke University Press.
- Sedgwick, Eve Kosofsky (1992 [1985]). *Between Men. English Literature and Male Homosocial Desire*. New York: Columbia University Press.
- Voß, Heinz-Jürgen & Wolter, Salih Alexander (2013). *Queer und (Anti-)Kapitalismus*. Stuttgart: Schmetterling Verlag.
- Wagenknecht, Nancy Peter (2005). Formverhältnisse des Sexuellen. *Phase 2*, Heft 18.
- Walter, Franz & Klecha, Stefan (Hrsg.). (2014). *Die Grünen und die Pädosexualität: Eine bundesdeutsche Geschichte*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Weeks, Jeffrey (1993 [1978]). Introduction. In Guy Hocquenghem, *Homosexual Desire* (S. 23–47). Durham/London: Duke University Press.
- Winter, Sebastian (2013). *Geschlechter- und Sexualitätswürfe in der SS-Zeitung »Das Schwarze Korps« – Eine psychoanalytisch-sozialpsychologische Studie*. Gießen: Psychosozial-Verlag.
- Woltersdorff, Volker (2008). Queer und Hartz IV? Arbeit, Ökonomie, Sexualität und Geschlecht im Neoliberalismus. In Nina Degele (Hrsg.), *Gender/Queer Studies. Eine Einführung* (S. 181–192) Paderborn: Wilhelm Fink Verlag.
- Woltersdorff, Volker [Lore Logorrhöe] (2012). »All those beautiful boyz ... and criminal queers« – Vom Erbe der Terroruntunten. In Andreas Pretzel & Volker Weiß (Hrsg.), *Rosa Radikale – Die Schwulenbewegung der 1970er Jahre* (S. 215–238). Hamburg: Männerschwarm-Verlag.
- Würdemann, Ulrich (2017 [2013]). Drei Milliarden Perverse, Dieckmann/Pescatore 1980 – wiedergelesen nach 33 Jahren. <https://www.2mecs.de/wp/2013/08/drei-milliarden-perverse-dieckmann-pescatore-1980/> (22.08.2017).

Guy Hocquenghem – wiedergelesen

Rüdiger Lautmann

Wer kennt heute Guy Hocquenghem? Seine Memoiren, mit denen er 1988 in den letzten Lebensmonaten anfang und an denen er so lange schrieb, bis ihm die fortschreitende Aids-Erkrankung (buchstäblich) die Feder aus der Hand nahm, lässt er mit einer Vision auf den Mai 2018 in Paris-Montparnasse beginnen. Dann würden seit dem Mai '68 fünf Jahrzehnte und seit seinem Tod drei Jahrzehnte verfließen sein – und heute ist es nun so weit. Im Fragment des Erinnerungsbuchs entwirft Hocquenghem ein »Amphitheater der Schüler« und ein »Amphitheater der Toten« (Hocquenghem, 1994, S. 13f.). Dieses »Schauspiel« (*spectacle*) gleicht dem Bild, mit dem *Longtime Companion* (1989), einer der ersten Aids-Spielfilme aus den USA, berührend endete. Wer jung stirbt, hat wenig Chancen, sich dauerhaft in das kulturelle Gedächtnis einzuschreiben. Wenn heute wieder über Guy Hocquenghem gesprochen wird, dann kommt das einer Neuentdeckung gleich; ein junger, wilder Autor betritt die Szene – fast so, als wäre es damals.

Der Autor – Person, Leben und Werk – interessiert unter mehreren Gesichtspunkten. Zunächst fallen die Unterschiede zwischen den deutschsprachigen und den frankophonen Ländern ins Auge: Unübersehbar bewegt sich die gesellschaftliche Lage der gleichgeschlechtlich begehrenden Menschen hier auf verschiedenen Entwicklungspfaden. Wenn wir die Anerkennungskämpfe der Homosexuellen (heute: LSBT*I ...) in Frankreich und im deutschsprachigen Gebiet miteinander vergleichen, dann wirken die Unterschiede nicht so gravierend. Zu ähnlich sind die Gedanken- und Wertgerüste, sind auch die Zeitpunkte der Freiheits- bzw. Repressionsschübe. Anders sieht es der mikrohistorische Blick; dann differieren spürbar die Rhythmen, die Argumente und die persönlichen Schicksale der Aktiven. Die Gemeinsamkeiten in den Konfliktverläufen hüben und drüben erklären sich weitgehend aus der Kommunikation in räumlicher Nähe und

aus einer geteilten Tradition, die sich mit den Stichworten »Europa« oder (riskant) »westliche Hemisphäre« kulturgeografisch umschreiben lässt. Aber die Besonderheiten Frankreichs werden in der Forschung hierzulande vernachlässigt. Hocquenghem vermag für den zweifachen Weg zum selben Ziel in unübertrefflich paradigmatischer Weise einzustehen.

Wie lässt sich diesem Autor gerecht werden? Ende der 1970er Jahre erschienen bereits Bücher – vor allem von Bernhard Dieckmann –, in denen Hocquenghem und die von ihm vertretene Denkschule präsentiert wurden. Gelegentlich wurde er auch kritisiert (vgl. Dannecker, 1978, S. 114–117). Tiefere Spuren oder nachhaltigen Eindruck hinterließ all das kaum. Heute nun türmen sich noch höhere Hürden auf, weil der Zeitgeist sich gewandelt hat. Ich werde hier etwas Unübliches machen und Hocquenghem so darstellen, wie ich ihn jetzt zur Kenntnis genommen habe – stückweise, in Phasen, mit wachsendem Verständnis. Das heißt, dieser Artikel verfährt nicht distanziert-systematisierend, wie es sich eigentlich gehört, nicht im Duktus von Darstellung – Einordnung – Würdigung, und er verbirgt nicht die bei den Lektüren erlebte Irritation und Betroffenheit. Mit diesem subjektiv gefärbten Stil komme ich dem Autor vielleicht sogar näher, als wenn ich eine lexikalische Neutralität einhielte. An Guy Hocquenghem imponiert ja auch die Einheit von Biografie und Werk; sein Auftreten und die Wendungen seines Lebensgangs gehören zur Wirkungsgeschichte hinzu.

Besonderheiten der politischen Kultur Frankreichs

Die »Emanzipation« einiger zuvor verachteter Sexualformen machte sich in Frankreich anders und früher auf den Weg als bei dessen östlichen Nachbarn. Die Initialzündung geschah im Pariser *mai* '68, dessen Feuer indessen bald erlosch. Um 1972 dann waren die Ereignisse nah beieinander, man nahm wechselseitig Kenntnis. Danach trennten sich die Wege wieder. Wer Hocquenghem liest, begegnet allem, was uns am französischen Denken sowohl fasziniert als auch darüber rätseln lässt. Ich versuche in diesem Aufsatz, die Arbeiten des Autors zu kontextualisieren: in seiner Zeit, in der damaligen Sexualkultur, in der Politik und Philosophie der 1970er Jahre. Den Kontext, von Deutschland aus gesehen, machen zunächst einige der Besonderheiten Frankreichs aus, deren Kenntnis das dortige Geschehen besser verstehen lässt. Die Stichworte dazu lauten: Revolution, Republikanismus, Individualismus, Häresie und Libertinismus. Meine Bemerkungen dazu sind skizzenhaft und werden mit Blick auf Guy Hocquenghem gemacht.

»Revolution« markiert, wie heute gern gesagt wird, den Gründungsmythos

Frankreichs. Rhetorisch omnipräsent prägt diese Selbstdeutung auch einen Teil der dort gepflogenen Gedankeninhalte. Sie erklärt auch, warum so sehr viele französische Intellektuelle sich für alles begeistern konnten, was seit dem November 1917 in Russland und der Sowjetunion geschah – und ebenso die oft ruckhafte Abkehr davon. Und nicht nur die Franzosen: Die Ereignisse von 1789 nach dem Sturm auf die Bastille und im darauf folgenden Jahrzehnt setzten wesentliche Prämissen für die Theorie und Praxis von Karl Marx (vgl. Judt, 1998, S. 5). Die Interpretationen der Revolution – pro und contra – prägten politisches Denken und Geschehen in den nachfolgenden beiden Jahrhunderten, und dies weit über Frankreich hinaus. Indessen, vor allem in dem Lande selbst.

Die Besonderheiten Frankreichs gehen ferner darauf zurück, dass es der älteste geeinte Nationalstaat in Europa ist. Ganz anders verlief die Geschichte in den zersplitterten Ländern, beispielsweise in Deutschland, Italien und Britannien, wo in dem langen Ringen um eine nationale Einheit auch die Konflikte der sozialen Struktur bearbeitet wurden, statt sie hinter großen Worten wie dem von der *grandeur de la France* verschwinden zu lassen. Drüben besteht ein (berechtigter) Stolz auf die eigene Vergangenheit, hüben hingegen (gut begründet) viel Ambivalenz zumindest bezüglich der jüngeren Geschichte.

Es entwickelte sich ein speziell französisches Modell des Republikanismus: Alle Menschen dieses Landes gelten als gleichberechtigte und vernunftgeleitete, »mündige« Individuen. Der Staat verhält sich allen Gruppen gegenüber indifferent, also gleich; er agiert »blind« in Bezug auf Unterschiede. Wenn es keine Sonderrechte gibt, dann kann sich Gleichheit ausbreiten. Diese Versprechen sollen auch eine konfliktreiche Klassengesellschaft zusammenhalten können. Die republikanischen Ideale Freiheit-Gleichheit-Solidarität wollen allein das Maß vorgeben; alles Weitere ist Privatsache: religiöses Bekenntnis, ethnische Herkunft, auch die geschlechtliche Identität und sexuelle Orientierung. Und historisch war es, unmittelbar nach dem Feudalismus, die Republik gewesen, die nachhaltig den Grundsachverhalt gleichgeschlechtlichen Tuns entkriminalisierte – der *Code pénal* von 1791 bestrafte es nur unter bestimmten Umständen, wie anderes sexuelles Tun auch. Der Export dieses liberalen Gedankens nach Deutschland misslang letztlich, nachdem das französische Strafrecht bis 1851 im Rheinland und bis 1871 in einigen anderen deutschen Ländern übernommen worden war, von Preußen im Zuge der Reichseinigung aber ausgelöscht wurde.

Allein schon diese beiden Denktraditionen vermochten ein besonderes politisches und kulturelles Klima zu schaffen: Republik und Nation, entstanden aus der Revolution von 1789 und aus der Glorie der Eroberungskriege, mit denen Napoléon Europa überzog. In diesem Klima war eine gewisse Radikalität des

Denkens gefragt: Zuspitzungen, Übertreibungen, Neologismen, ja ein geradezu »wildes« Assoziieren kennzeichnen die Kreativität der Intellektuellen. Sie verkünden beispielsweise den »Tod des Autors« oder »Lesben sind keine Frauen« und Ähnliches – all dies nicht aus einer seherischen Attitüde heraus, sondern als etwas rational zu Ende Gedachtes. Nicht so sehr der Bezug auf eine zu gestaltende Realität interessiert sie (womit sie jeglichem Pragmatismus im Stile von John Dewey, William James und George H. Mead eine Absage erteilen), sondern der Disput innerhalb der Pariser Intelligenzszene, wo steile Thesen mehr gelten als brave Herleitungen. Die Lust an den Zuspitzungen zeigt sich auch bei den Köpfen der (ohnehin dominierenden) Linken. Foucault verwirft Marx, Lacan verwirft Freud, Deleuze und Guattari verwerfen Lacan – all dies immer ganz und gar. Die Wellen gehen hoch. Dass viele von ihnen insgeheim Friedrich Nietzsche bewundern, diesen alle Gewissheiten umwertenden Frechdachs, das ermutigt zu einem Denkstil, der exaltierte und eskalierende Sätze hervorbringt, dabei den Preis vieldeutiger und nebulöser Formulierungen nicht scheut.

Auch Guy Hocquenghem vollzog in den zwei Jahrzehnten seines öffentlichen Lebens mehrere Wenden in intellektueller, ideologischer und politischer Hinsicht. Allein dies steht für seine antidogmatische Haltung und nicht zuletzt für den Individualismus französischer Prägung. Um einen solchen Menschen zu würdigen, tun wir gut daran, die verschiedenen Mentalitäten hüben und drüben zu berücksichtigen. Meine reichlich pauschalen Bemerkungen dazu wollen nicht entwertend, sondern bloß verwundert klingen. Sie entstammen gewiss meiner subjektiven Sicht und entspringen dem Trainiertsein in einer mehr angloamerikanisch als durkheimsch geprägten Soziologie. Vor allem will ich ein Verständnis wecken für den besonderen Ton, in dem sehr viele französische Wissenschaftsschriften daherkommen, am wenigsten noch bei Pierre Bourdieu, wohl aber in den Werken des sogenannten Poststrukturalismus, dessen Duktus auch die heute einflussreichen sexologischen Studien folgen (selbst wenn sie sich von ihm distanzieren).

Hocquenghem als Mensch in der Revolte

»Ich empöre mich, also sind wir.« Das Wort von Albert Camus (1997 [1951], S. 31) beschreibt die Existenzweise Hocquenghems recht passend, wie sehr die Dogmatiker des linken Seineufers (die *gauchistes*), Sartre an der Spitze, Camus dafür auch verhöhnt haben mögen. Hocquenghem schrieb im Mai 1968: »Die Jugend, seien es Schüler, Studenten oder Arbeiter, verweigert sich der Zukunft,

die ihr die gegenwärtige Gesellschaft bietet.« Mit Revolte und Gewalt bringe sie diese Verweigerung deutlicher zum Ausdruck (zit. n. Behre, 2016, S. 155). Dahinter steht der Gedanke, nur wer die gegebenen Verhältnisse verwerfe, könne eine bessere Zukunft entwerfen. Hocquenghem war damals 22 und konnte glaubhaft für »die Jugend« sprechen. Als im folgenden Jahr die Frage anstand, wie der Aufstand fortzusetzen sei, plädierte Hocquenghem gegen die Gründung einer Partei und für eine Strategie der Aktion. Er propagierte also eine andere Art von Politik als den Parlamentarismus, zumindest für diesen Moment. Konsequenterweise beteiligte er sich drei Jahre darauf dann an der Gründung der »Homosexuellen Front für die revolutionäre Aktion« (FHAR).

Wenn nach der theoretischen Grundlage von Hocquenghems Revoltenaktion gefragt wird, dann stößt man auf die Schriften von Herbert Marcuse, also auf eine Spielart der Kritischen Theorie, die damals auch in der Bundesrepublik gefeiert wurde. Jedenfalls geben hier weder eine marxistische Klassentheorie noch Annahmen zum Generationenkonflikt die Folie ab. Damit werden diejenigen enttäuscht, die es besser zu wissen glauben.

Politisch tonangebend war seit Ende der 1960er Jahre die Strömung des *gauchisme*, ein Bukett linker Programme (KPF, Maoisten, Troztkisten u. a.), die bei uns als »extrem« gescholten werden. Vornehmlich Intellektuelle dachten sich radikale Maßnahmen aus und propagierten eine Revolution. Der politische Diskurs kettete sich indessen nicht an Parteien; nicht selten geschahen Richtungswechsel; die Protagonisten vergaßen neben den Disputen nicht ihre künstlerische und wissenschaftliche Arbeit. Der beinahe spielerisch anmutende Umgang mit Prinzipien und Dogmen verhilft zu einer gewissen Leichtigkeit und hält das Interesse wach. Dies alles zeugt von politischer Lebendigkeit; deutliches Bekennen ist (anders als in Deutschland) nicht verpönt. (Diese pointierte Profilierung der Pariser Politikultur wird Kennern vielleicht als klischeehaft vorkommen; sie beruht auf meinen Eindrücken.)

Das Frankreich der 1960er Jahre war so homophob wie immer und wie es auch in Mitteleuropa geläufig war. In den 1950er und 1960er Jahren war es, vergleichbar mit deutschen Verhältnissen, nie vorherzusehen, wann es einem Beamten oder Politiker gefiel, die schwule Subkultur mit Razzien und Verhaftungen aufzumischen. Die offen ihre Homosexualität lebenden Autoren André Gide, Jean Cocteau, Roger Peyrefitte und Jean Genet hatten daran nichts geändert. Immerhin zeigte sich an ihnen, dass in Frankreich die Differenz öffentlich-privat anders gehandhabt wird als bei uns. Hier erhielt Hocquenghem seine intellektuelle Ausgangsposition und seinen Denkstil. Und von hierher sollten wir uns dem Überschwang und den Zuspitzungen nähern, die an Hocquenghems Buch von 1972 auffallen.

Im Sog der sichtbaren Erfolge US-amerikanischer Formen von Selbstorganisation und Subkultur verließ auch Frankreich ab Mitte der 1970er Jahre seinen hergebrachten Kurs des Republikanismus, also des (offiziell) unangefochtenen Nebeneinanders individueller Lebensformen. Es entstanden die kommerziellen Offerten, sogar das amerikanische *gay* wurde als frz. *gai* (mit vergleichbarer Bedeutungsvielfalt) nunmehr auf die Homosexuellen angewandt. Guy Hocquenghem war über diese Umformung der schwulen Welt nicht erbaut. Als Minorität innerhalb des heterosexuellen Regimes und ihres revolutionären Potenzials entkleidet widersprach sie nun allem, was er in seinem Buch *Das homosexuelle Verlangen* von 1972 entwickelt hatte. Die reformistischen Schrittmchen eines Sozialdemokratismus waren ihm zuwider; so wandte er sich in den 1980ern auch von Politik ab, die in François Mitterrand einen sich sozialistisch nennenden, immerhin intellektuellen Präsidenten gekürt hatte. Einen revolutionären Elan vermochte er hier nicht mehr zu erkennen. Geduldiges Aushandeln, Mehrheitsbildung und die damit notwendig verbundenen Kompromisse gehören eher zu einem Demokratie- und Politikstil in angelsächsischer Tradition; dem »Menschen in der Revolte« sind sie zuwider.

In den meisten seiner für die Gruppe FHAR verfassten Texte betont Hocquenghem, wie umfassend der Kampf um die Selbsterkenntnis als homosexuell sein muss. Er gelingt nur, »wenn ihr die ganze normale Gesellschaft angreift« (Hocquenghem, 1973, in Dieckmann & Pescatore, 1979a, S. 123). Er selbst sah darin wohl eine äußerste politische Radikalität sowie »die revolutionäre Bedeutung der Homosexualität« (ebd., S. 124), und so wurde er dann auch gesehen. Die Kampfansage richtet sich an die Klassenverhältnisse, an die Elitenherrschaft und an das Patriarchat. Allerdings bildet die Arbeiterbewegung für ihn keinen geeigneten Bündnispartner im Befreiungskampf: »Hier ist es den homosexuellen Bewegungen gemeinsam mit anderen gelungen, einen Bruch aufzureißen, durch den schlagartig deutlich geworden ist, wie reaktionär die Erwartung eines Umsturzes ist, der von einem virilen, muskelstrotzenden, breitschultrigen Proletariat herbeigeführt werden soll« (Hocquenghem, 1974 [1972], S. 133).

Hocquenghem weigert sich, einer »Generation« anzugehören, diesem »verfestigten Block von Betrug und Vetternwirtschaft«; dazu werde man erst nach dem Rückzug, gleich einer Schnecke in ihr Haus, nach dem Scheitern eines Traums (Hocquenghem, 1986, S. 15f., zit. n. Ross, 2002, S. 164). Wohl aber seien seine vormaligen Genossen zur »Generation« geworden, nachdem sie alle Unterschiede zwischen den Ideologien beseitigt hätten, um sich zum Star ihrer Heldenerzählung zu machen. Die Selbststilisierung zu einer »Generation der 68er« begann hiernach in dem Moment, als deren Verkünder die Korridore

der institutionellen Macht betreten (Ross, 2002, S. 203). Es war dies die sozialdemokratische Regierung unter François Mitterrand. Die Renegaten, so wurde argumentiert, schaffen die Zukunft ab, indem sie die Erinnerung an den Mai 1968 in ihrem Sinne mit Beschlag belegten, ermöglicht durch die erklommenen Ämter in Politik und Journalismus. Hocquenghem war einer der Ersten, die das scharf herausarbeiteten; spätere Analysen übernahmen und bekräftigten seine Deutung (vgl. Behre, 2016, S. 111, 145).

Guy Hocquenghem hat seine Grundeinstellung lebenslang beibehalten, wozu nach Widerstand und Unruhe der Politik nottun. Daher war er wie wenige andere berechtigt, 1986 das bittere Resümee zu ziehen, dass seine Mitstreiter von 1968 sich mit dem Wind gedreht hätten. Er geißelte das Versanden der revolutionären Ideen und kritisierte scharf die früheren Weggefährten, das Schicksal der 1968er. Und so betitelt er sein Buch: »Offener Brief an die, welche vom Mao-Kragen zum Rotary Club gewandert sind.« Sie kamen von lichten Höhen und landeten im Flachland. Sie vergaßen ihre Ideale und versumpften in der Bequemlichkeit, wurden konformistisch, machten skrupellos Karriere, strebten nach Macht und Besitz – wurden zu Verrätern. Die Angesprochenen aber schwiegen. Guy selbst war nicht in den Salons gelandet; er hatte seine revolutionsbezogenen Ideale nicht verraten. Diese Art von moralischer Abrechnung kam aus der unüberbrückbaren Distanz eines Außenseiters. Man könnte hier an den amerikanischen Dichter Truman Capote denken, der nach einem Leben mit der Ostküstenschickeria die persönlichen Schwächen seiner Gastgeber*innen offenlegte und sich damit für den Rest seines Lebens aus jenen Zirkeln verbannte – nach *Erhörte Gebete* (1986) verstummte Capote. Bei Hocquenghem spricht aus dem »Offenen Brief« nicht nur die Desillusionierung über die Abtrünnigen, sondern vielleicht auch seine Verzweiflung angesichts des nahenden Aids-Todes.

Häresie und Libertinismus

Die Lust an der Häresie ist in Frankreich verbreitet, wo vom Anerkannten abweichende, »ketzerische« Denkpositionen durchaus wertgeschätzt werden. Für den Topos und den Stil scheint es eine Tradition zu geben, denkt man an die Verfolgung der Katharer im 13. Jahrhundert oder an das mittelalterliche Toulouse, das als »Mutter der Häresie« bezeichnet wurde (vgl. Oberste, 2003, S. 11, 71). Der Marquis de Sade kann als Inbegriff häretischen Schreibens zur Sexualität angesehen werden. Die französische Tradition einer *libertinage*, meist nur in der Literatur geübt, verschränkt sich mit der Häresie. *Libertins* sind ursprünglich

Freigeister. Sie reißen eher die Denk- als die Moralmauern ein, das heißt, sie lassen sich ihre Gedanken nicht von Sitte und Anstand vorschreiben (zum Libertinismus vgl. Heider, 2014, S. 10–12, 163).

Das Motiv zur Häresie besteht nicht im Wunsch, einen Skandal hervorzurufen, sondern im intellektuellen Reiz, einen Denkweg bis an sein Ende zu gehen, Nebenwege zu beschreiten und ganz andere Wege für dasselbe Problem zu suchen, um aus den Routinen und immer wieder auftretenden Aporien herauszukommen. Die Neigung ermutigt auch dazu, von eigenen früher eingenommenen Positionen abzuweichen. Ein häretisches Argumentieren begegnet in Hocquenghems Schriften immer wieder.

Die den Französ*innen zugeschriebene *libertinage* hat ihr ideologisches Herkommen in den Verhältnissen der Aristokratie im 18. Jahrhundert und vielen nachfolgenden Schriften darüber. Anfänglich trug dies einen religiös-verdammenden Charakter (im Sinne von Sittenlosigkeit der adligen Ausschweifung) und bildete eine Form der Häresie (der *libertin* war gottlos). Im Zuge der fortschreitenden Aufklärung, der Revolution von 1789 sowie der Laisierung der Moral wandelte sich der Inhalt. Nunmehr meinte der Begriff die Lustbarkeit ehrbarer Männer; die Wertung schillerte ambivalent zwischen erlaubt und unerlaubt. Daraus hat sich ein Deutungsmuster entwickelt, das erotische Freizügigkeit behauptet, in Wirklichkeit aber eine Legende ist, die massenmedial (z. B. durch Filme und Schlager) verstärkt wird.

Nicht zufällig gelangt in dieser Atmosphäre ein Begriff zu Prominenz, der sich sogar gegen eine Übersetzung ins Deutsche zu sträuben scheint und hierzulande, ähnlich im angloamerikanischen Raum, wie ein Lehnwort diskutiert wird: *jouissance*, was so viel bedeutet wie ein exzessives Genießen, ein grenzenlos-libidinöses Vergnügen, welches ebenso als schmutzig wie als faszinierend erlebt wird. Um diese Dimension des Sexuellen hat die deutsch-protestantische Denktradition verständlicherweise eher einen Bogen gemacht. Sogar der französische Feminismus beschäftigt sich damit; Jacques Lacan, Schöpfer des Konzepts, hatte bereits die *jouissance* geschlechtsverschieden beschrieben.

Der Weg zum Buch *Das homosexuelle Verlangen* (1972, dt. 1974)

Mein spezielles Ziel ist es hier, Hocquenghems Buch *Das homosexuelle Verlangen* als einen wahren Klassiker der queeren Wissenschaft sichtbar zu machen. Auch möchte ich selbst verstehen, aus welchen Gründen ich das Buch 1974 zu

Unrecht wenig ernst genommen habe (ohne jetzt meinen Text mit diesen Gründen zu belasten). Das Werk wird bis heute weltweit beachtet, scheint aber in Deutschland weitgehend vergessen worden zu sein. (Mehrfach erntete ich 2017 in sexualwissenschaftlichen Fachkreisen nur ein Achselzucken, als ich den Titel nannte.) Wenn allerdings Eve Kosofsky Sedgwick (1997, S. 6), Mitbegründerin queertheoretischer Ansätze, dem Buch bescheinigt, Hocquenghem habe die paranoide Haltung als einzigartig für das Verstehen von Homosexualität und Homophobie etabliert, dann bezeugt allein schon das die Unaufmerksamkeit unserer hiesigen Szene. Hocquenghem nimmt eine heutige Position vorweg, wenn er ausführt, nicht die Homosexuellen hätten die Homosexualität erfunden, sondern die homophobe Gesellschaft.

Wie kam es zu dem Buch? Guy Hocquenghem wurde im Sommer 1970 in die Redaktion einer radikal links orientierten Zeitschrift berufen: *TOUT* – im Sinne von »Wir wollen alles«; für die Schirmherrschaft hatte man Jean-Paul Sartre gewonnen. Hier begann Hocquenghem mit seinen familienkritischen Leitartikeln, und diese Argumentation wird sich im Buch wiederfinden. 1971 hatte Hocquenghem mehrere der linksrevolutionären, studentisch beherrschten Gruppierungen kennengelernt und jedes Mal mitgemischt. Nun aber entfernte er sich allmählich von den Illusionen des Pariser Mai 1968, die darin bestanden hatten, eine gemeinsame Front mit der Arbeiterbewegung zu bilden sowie ein Verständnis und die Unterstützung der Radikallinken für die politisierten Homosexuellen zu gewinnen.

»So sehr er und seine Mitstreiter bei *TOUT* auch anstachelten, die französische Linke als Ganze hielt sich anscheinend damit zurück, die Revolutionierung des Alltagslebens vollständig einzubeziehen. Andererseits schienen die neugegründete Frauenbefreiungsbewegung MLF, die amerikanischen Hippies und die amerikanische *Gay Liberation Front* in eine neue Richtung zu weisen. [...] Diese Gruppen stärkten per Provokation und Bewusstseinsbildung ihre eigene Agenda und schoben sie ins Zentrum der öffentlichen Diskussion« (Haas, 2007, S. 224).

So war endlich aus dem Persönlichen etwas Politisches geworden. Am 10. März 1971 brachte ein populärer öffentlicher Rundfunksender eine Diskussion über und mit Homosexuellen, die in einem Go-in von zahlreichen Lesben und einigen Schwulen gipfelte. Das Ereignis führte umgehend zur Bildung der FHAR; Guy war dabei. Er produzierte einige Wochen darauf ein Heft von *TOUT* mit wilden Parolen und zahlreichen Selbstbekenntnissen. Das Heft wurde auf Regierungsweisung eingezogen, der nominelle Herausgeber Sartre wegen Obszönität

angezeigt, einer der Verkäufer arretiert. In der Presse, einschließlich der linken, erschienen lauter Verrisse. Nun hatten auch die Homosexuellen ihren Mai' 68 (ebd., S. 228). Hunderte erschienen zum nächsten Treffen der FHAR. Auf der Maiparade 1971 marschierten die Lesben und Schwulen erstmals gemeinsam, Arm in Arm, allerdings platziert weit hinten in dem Umzug. Auch einige Menschen in *drag* nahmen teil.

Mit anderen verfasste Hocquenghem für die FHAR 1971 den *Bericht gegen die Normalität*. Wie in den anderen westlichen Ländern wurde mit den bis dahin tätigen »homophilen« Selbstorganisationen gebrochen, die man nunmehr rechts liegen ließ. Indessen, auch radikal linke Politik wurde verabschiedet, wie traditionelle Politik überhaupt (Haas, 2007, S. 238). Hocquenghem zielte auf ein mehr diverses, breites Publikum. Hier tauchten die Ideen zur Phallokratie, zum Schwulen, der seine Inferiorität mit Ultravirilität kompensiert usw. erstmals auf. Auch diese Publikation wurde als »obszön« verboten und eingezogen. Hocquenghem suchte weiterhin die große Öffentlichkeit, jenseits der radikalen Zirkel.

Im Januar 1972 brachte der vielgelesene *Nouvel Observateur* – eine Art linker *Spiegel* –, für den er langjährig schrieb, sein Selbstbekenntnis als Schwuler, darin enthalten die Schilderungen seines Coming-out und seiner politischen Engagements. So etwas war für Frankreich völlig neu, ja vor dem Hintergrund einer gaullistischen Präsidentschaft sogar rebellisch. Als Identitätsbekräftigung aber wollte Hocquenghem das mitnichten verstanden wissen, sondern als eine dosierte Provokation. Statt der erwarteten Schmähungen erhielt Hocquenghem überwiegend freundliche Reaktionen. Er avancierte über Nacht zur Zelebrität; auf den Straßen erkannte man ihn an Lockenkopf, Jungesicht und schwarzem Lederjackett. Und er regredierte zum Spezialisten für alles Homosexuelle. Er beklagte sich, angestarrt und seines persönlichen Lebens beraubt zu werden (ebd., S. 244). Gegen seinen Willen war er zum Gesicht der Schwulenpolitik geworden – und dies als jemand, der in den Kategorien Homo- und Heterosexualität vor allem bürgerliche Konzepte und Unterdrückungsinstrumente erblickte.

Die anfänglich von Frauen dominierte FHAR zog nun schwule Männer an, die deren Versammlungen zum Cruisen nutzten, was zu Abspaltungen und nach drei Jahren zur Auflösung führte. So zerbrach die Gruppe FHAR über Guys Going-public. Die ursprünglich dominierenden Lesben zogen aus, weil das gewaltige Medienecho der Gruppe ein maskulines Gesicht gegeben hatte. Die Fraktion der radikalen Lesben verweigerte sich aus prinzipiellen Gründen der Kooperation mit jeglichen Männern (ebd., S. 245). An diesem Vorgang werden zwei Charakteristika deutlich: Zum einen verhindert das Festhalten an »reinen« Pro-

grammen die einflusssteigernde Kooperation verschiedener Strömungen; zum anderen kommt der Anstoß zur schwächenden Spaltung von außen, beruhte doch die Sensationsmake um Hocquenghems Bekenntnis letztlich auf der herrschenden Homophobie – »Mann beißt Hund« ist die bessere Meldung als die umgekehrte Banalität. Und so war die Selbstpublikation eines gutaussehenden Schwulen eben die damals erwartungswidrige Neuigkeit. Hocquenghem selber schien durchaus unglücklich über diese Prominenz für ein Homosexuellsein, das er für sich in dieser identitären Eindeutigkeit überhaupt nicht akzeptierte. Als Rendite erhielt er Veröffentlichungsangebote, unter anderem von Sartre. Dies alles ereignete sich ungeplant.

Der intellektuelle Standort von Guy Hocquenghem

Die frisch erworbene Prominenz brachte ihm einen Lehrauftrag an der Reformuniversität Paris-Vincennes ein, wo er auf seinen Freund René Schérer sowie auf die Größen Gilles Deleuze, Michel Foucault und Jean-François Lyotard traf. An der Hochschule erneuerte er sein Interesse für Philosophie; er befasste sich mit Charles Fourier (1772–1837) und gelangte zu einem erweiterten Begriff des Begehrens. Die intellektuellen Impulse stürmten auf den kaum dem Studentenalter entwachsenen Guy ein, der in wenigen Monaten das Buch zum homosexuellen Verlangen schrieb und damit einen Geniestreich vollbrachte. Die Überlegungen waren von der Erfahrung des Mai '68 gelenkt, als eine Umwälzung der gesellschaftlichen Verhältnisse als so nahe erschienen war. Am Spezialfall des sexuellen Begehrens drückte sich nicht weniger als der Wunsch nach Revolution aus. Der Psychoanalyse – von Freud über ihre Reformulierungen bei Lacan und schließlich bei Deleuze und Guattari – wurde zugetraut, die Fesseln eines falschen Bewusstseins aufzusprennen. So grotesk dieser Gedanke heute anmutet, so effektiv wurde er damals in den Texten inszeniert, etwa im Bilde der Wunschmaschinen, die das Individuum, die Individuen, die Gesellschaft in die Freiheit katapultieren. Vor solchen Höhenflügen bin ich bereits damals zurückgeschreckt und lieber am Boden geblieben; heute aber ist einzugestehen, dass hier zukunftsweisende Ideen geboren wurden.

Den *Anti-Ödipus* von Gilles Deleuze und Félix Guattari las Hocquenghem sogleich 1972 nach Erscheinen – und schrieb in Reaktion darauf sein bis heute verbreitetstes Buch *Das homosexuelle Verlangen*, auf Französisch ebenfalls 1972 erschienen. An Deleuze und Guattari dürfte ihn zunächst einmal fasziniert haben, wie die Autoren das Begehren, darunter das »sexuelle Verlangen«, in den

Vordergrund rücken. Sie tun das mit dem Wort »Wunsch« und untersuchen die »Wunschmaschinen«, welcher Begriff auch viele andere beeindruckt hat.

Hier muss ich nun bekennen, dass meine Analyse ein Torso bleibt; obwohl der *Anti-Ödipus* seit vierzig Jahren in meinem Regal steht, habe ich mich nie dazu entschließen können, das Buch komplett zu lesen und mir anzueignen. Der überaus enge Konnex zwischen den beiden Werken, in Entstehung und Inhalt, würde dies aber erfordern. Mit diesem unüblichen Geständnis sei erläutert, warum ich hier nur diejenigen Teile der Hocquenghem-Schriften rezipiere und verwerte, die in meinem soziologischen Denken anschlussfähig sind – es gibt davon genug. Die internen Debatten der Psychoanalyse sowie der Kritischen Theorie finden weitgehend neben der Soziologie statt; die drei Denkfelder gehören zu den methodisch offenen Geisteswissenschaften, sie tauschen ihre Resultate aus und regen sich wechselseitig an – aus der Distanz.

Hocquenghem versteht sich wohl als Philosoph bzw. wird so behandelt; er sieht sich nicht als Arbeiter innerhalb einer bestimmten Fachdisziplin, sondern produziert als Schriftsteller in vielen Genres. Solche Arbeiten müssen nicht auf den fachwissenschaftlichen Grill gelegt werden; das würde ihre Absichten und ihren Wert verkennen. Zudem steht Hocquenghem als Philosoph nicht in den Ketten einer Einzelwissenschaft; er kann seinen Werkzeugkasten von überall her befüllen. In der französischen Wissenskultur wird mit dem hierzulande verachteten »Synkretismus«, also mit dem Zusammensetzen verschiedener Erkenntnislinien, unbefangen umgegangen. Argumentationsfiguren wie Angst, Ödipalität, Analität sind mir nicht so sympathisch, passen sie doch nicht recht zur soziologischen Denkweise. Gleichwohl kann ich, gewissermaßen von außen, die Hocquenghemsche Theorie einem Plausibilitätstest unterziehen und fragen: Passen die Bausteine zusammen, sind die Folgerungen schlüssig? Wenn denn schon »Ödipalität« der Schlüssel allen Sexuellwerdens sein sollte, dann ist das zumindest für die realen Sexuellen dieser Epochen offenbar unvermeidlich. Und der Traum von einer »nichtödipalen« Situation bleibt Utopie. Immerhin wird das Gewordensein der Homosexualität auch hieran deutlich.

Hocquenghems Buch erfuhr damals auch einige Kritik. Manfred Herzer warf ihm vor, von einer idealistischen Position aus zu argumentieren, die antimarxistisch sei und nichts mit einer materialistischen Gesellschaftstheorie zu tun habe. Den »homosexuellen Kampf«, das fünfte Kapitel, erklärte Herzer zum »scheinradikalen Anarchismus«; die Belege für antihomosexuelle Positionen in der KP Frankreichs nannte er eine »Denunziation« (Herzer, 1974, S. 2f.). Als politische Theorie genommen erwecke Hocquenghems Denken nur Widerstand. So klang es auch aus England: Seine Theorie sei fatalistisch; wenn das Begehren sämtli-

che Momente ändern kann, wenn es im Subjekt keine Einheit gibt, wenn keine Grenze zwischen Realität und Fantasie existiert, dann sei es nutzlos, über die Verantwortung eines Aktes zu reden. Eine solche Theorie passe nicht zu Gesellschaften wie den unseren, denn sie sei ein philosophischer Idealismus (de Wit, 1979, S. 16f.). Britische Linke schalten Hocquenghem des Voluntarismus; er sei hin- und hergerissen zwischen Verzweiflung und frenetischem Optimismus, die angebotenen Lösungen seien uninteressant (Derbyshire, 1979). Es war eben noch die Zeit der »reinen« Theorien, vor einer Auflösung der Orthodoxien.

Gilles Deleuze und Félix Guattari: *Anti-Ödipus*

Schlage ich also wieder einmal den *Anti-Ödipus* auf! Allein der (bekannte) Gedanke, dass Sexualverbote nur dort erlassen werden, wo genau diese Sexualität begehrt wird – »unnötig, etwas zu verbieten, das man nicht wünscht« (Deleuze & Guattari, 1974 [1972], S. 147) –, musste Guy gewinnen. Und noch mehr tat dies der folgende Gedanke. Der Wunsch »ist umstürzlerisch; keine Wunschmaschine, die nicht ganze gesellschaftliche Sektoren in die Luft jagte. Was auch immer gewisse Revolutionäre denken mögen, der Wunsch ist in seinem Innersten revolutionär«. In jeglicher Gesellschaft gefährdet er »ihre hierarchischen, ihre Ausbeutungs- und Unterwerfungsstrukturen« (ebd., S. 150). Viele weitere Sätze in dem dickleibigen Buch mögen den Leser Hocquenghem entzückt und eigene Einfälle hervorgehört haben. Beispielsweise: »Die Wunschmaschinen laufen nur als gestörte, indem sie fortwährend sich selbst kaputt machen« (ebd., S. 14). »In Wahrheit ist die gesellschaftliche Produktion allein die Wunschproduktion selbst unter bestimmten Bedingungen. [...] Es gibt nur den Wunsch und das Gesellschaftliche, nichts sonst« (ebd., S. 39, Hervorh. i. O.). Deleuze und Guattari gehen so weit, eine Wesensdifferenz zwischen den Maschinen des Wünschens und denen der Technik zu leugnen (ebd., S. 41). Diese Behauptung eröffnet ein großes Einfallstor für weitere originäre Ideen. Auch wenn die Schizophrenie den Objektbereich der Überlegungen von Deleuze und Guattari bildet, kommen sie immer wieder (ganz außerhalb einer psychischen Krankheit) auf das Sexuelle zu sprechen – als das eigentliche Objektfeld des Wünschens und Begehrens, jedenfalls in der Psychoanalyse. Diese wird anhand der Schriften von Freud, Jung, Klein, Reich, Lacan und vielen anderen in aller Ausführlichkeit diskutiert. »Problematisch ist nicht der sexuelle Charakter der Wunschmaschinen, sondern der familiäre Charakter der Sexualität« (ebd., S. 58). Den Autoren gelingt es, eine kausale Einheit zwischen Sexualrepression, Familienform und kapitalistischer

Ökonomie herzustellen (z. B. ebd., S. 153 u.ö., unter Berufung auf W. Reich, H. Marcuse u. a.). Dem Marxismus hingegen wird vorgeworfen, das Konzept der Wunschproduktion nur ungenügend erarbeitet zu haben, weshalb ihm der Versuch misslungen sei, »den Ansatzpunkt von Wunsch und ökonomischer Basis, von Trieb und gesellschaftlicher Produktion zu bestimmen« (ebd.). Sie stellen die Koppelungen zwischen den mikro- und makrosozialen Mechanismen her und verleihen dadurch ihrer Theorie ein eindrucksvolles Maß an Geschlossenheit. So verbinden sie ihre Familialismus- und Kapitalismus-Kritik mit der Bemerkung, »daß die Familie die Wunschproduktion immerfort zurechtstutzt« (S. 161). Ihre Rassismus-, Religions- und Freud-Kritik verbinden sie mit der Bemerkung über

»diese Hilfsquellen, aus denen Rassismus und Segregation schöpfen, [...] und im gleichen Augenblick die Reduktion der Sexualität auf ein »schmutziges kleines Geheimnis«, diese ganze Psychologie des Priesters – kein einziges dieser Verfahren, das nicht seinen Nährboden, seinen Unterhalt in Ödipus findet und das sich nicht auch gleichermaßen in der Psychoanalyse entfaltet und ihr dient« (ebd., S. 347).

Die Ödipus-Behauptung ist bloß »die Reduktion der Sexualität auf das erbärmliche kleine Familiengeheimnis« (ebd., S. 376). Gegen Freuds »Familialismus, der daran festhält, daß die Sexualität nur innerhalb der Familie wirkt und sich, um umfangliche Einheiten zu besetzen, zu transformieren hat« (ebd., S. 377), setzen sie einen erweiterten Sexualitätsbegriff: »In Wahrheit ist die Sexualität überall: darin, wie ein Bürokrat seine Akten streichelt, wie ein Richter Recht spricht, wie ein Geschäftsmann Geld fließen lässt, wie die Bourgeoisie dem Proletariat in den Arsch fickt, und so weiter und so fort« (ebd.). Na ja, mein Sexualitätsbegriff wäre das nicht; aber damals mag es Augen geöffnet haben.

Sich auf all diese Konzepte, Thesen und Erkenntnismethoden einzulassen geht nur außerhalb der engeren Sozialwissenschaft, geht nur befreit vom disziplinären (und disziplinierten) Denken, geht nur mit der Offenheit zum unbegrenzten Assoziieren und für literarisch-künstlerische Sprachbilder. Hocquenghem verfügt über diese Bereitschaften, und er dürfte sie lustvoll eingesetzt haben. Auch verwirklicht er hierbei einige Anliegen der »kulturellen Revolution«. Die Texte verschiedener Theoriesprachen lassen sich ineinander übersetzen, wobei allerdings ein Teil der Erklärungskraft verlorengeht. Daneben bauen sie, außer auf ihrem Theorie-Idol, auf dem Sockel bisheriger Erkenntnis auf. So verfügt Hocquenghem über eine soziologisch-philosophische Theoriebasis, erkennbar etwa an der Auseinandersetzung mit Marx. Mit alldem will ich sagen: Auch wer die

Variante Deleuze/Guattari nicht goutiert, kann und soll mit Gewinn Hocquenghem lesen.

Die dekonstruktivistische Denkschule wird oft a priori abgelehnt und als Unsinn verspottet. Um gerecht bleiben und ihr Wirken würdigen zu können, lohnt sich gleichwohl der Blick in diese Schriften. Das Freischwebende der Spekulation übt seinen Reiz und führt immerhin zu starken Aussagen. Einfallsreichtum, Fantasie und ironische Übertreibungen sind die Markenzeichen. Zum Verständnis seien nur zwei Stichworte angesprochen, die bei Hocquenghem häufig vorkommen: Ödipus und Phallus. Ödipus steht für die Verweigerung der freien Wunschproduktion, weil er das Sexuelle in die Familie, in das Dreieck Vater-Mutter-Kind einsperrt (vgl. Deleuze & Guattari, 1974 [1972], S. 171, 342, 378, 382 u.ö.). Das Begehren ist in dieser Sicht um den Phallus organisiert. Solche Aussagen entsprechen heute einer queertheoretischen Kritik an der Heteronormativität.

Von allgemeinerer Warte aus gesehen, werden hier Szenarien sexueller Interaktion formuliert; darin wird spezifiziert, welche Figuren die Beteiligten fantasieren, was sie an Erinnerungen hervorholen und welche Handlungsvollzüge sie unternehmen – dies alles immer im Dienste ihres Begehrens, ihres Wunsches auf Lusterleben. Deleuze und Guattari entwerfen ein solches Szenario; sie führen uns sprachmächtig durch ein Gedankengebäude mit »interessanten« und anregenden Gängen. Aber sie schließen nicht an die vorhandene Sozialtheorie an, sondern erfinden alles neu. Das ist nicht nur anstrengend zu rezipieren, sondern dem fehlt auch die empirische Grundierung, wie sie beispielsweise Guattari mit Berichten aus seiner Analytikertätigkeit hätte geben können.

Hocquenghem bewegt sich in der Konzeption und Begrifflichkeit von Gilles Deleuze und Félix Guattari (1974 [1972]). Meine Rezeption seines Buchs hält sich davon allerdings fern, um unseren Autor aus der Subjektbezüglichkeit herauszulösen und ihn breiter verständlich zu machen. Wo sich Hocquenghem nicht mit immanenten Fragen der Ödipus-Theorie beschäftigt, kann er ohne Verzerrung sozialwissenschaftlich wiedergegeben werden. Er brauchte das bei Deleuze und Guattari Gelesene nur noch auf den Wunsch nach gleichgeschlechtlicher Sexualität anzuwenden, um *Le Désir Homosexuel* zu schreiben. Wo mag er vom Vorbild abweichen, wo über es hinausgehen? Dies zu prüfen sei den Sekundäranalysen überlassen. Deleuze und Guattari schreiben aus der Wut darüber, wie die geistig Devianten gesellschaftlich behandelt werden; damals kommt die Antipsychiatrie auf. Hocquenghem überträgt den Antipathologisierung- und Humanisierungsdiskurs auf die geschlechtlich Devianten. Eine solche Parallelisierung hat ihre Tücken. So gewiss sich Äpfel mit Birnen vergleichen lassen – gleichsetzen lassen diese sich nicht; es müssen auch die Unterschiede hervortreten.

Hocquenghem hat bei Deleuze und Guattari alle Instrumente für seine eigenen Interpretationen vorgefunden und eingesetzt: das Begehren als produktive Kraft, das Nebeneinander von Hetero-, Homo- und Transsexualitäten, eine neuartige Sicht auf die Ödipalität, eine Kritik am Familialismus usw. Vor allem die Familie, im Feminismus sowie von Lesben und Frauen (damals) als Repression gescholten, wird bei Deleuze und Guattari so heftig kritisiert, dass er hier unmittelbar anknüpfen konnte.

Die Homosexualität selbst bzw. der Kampf um ihre Anerkennung macht nicht selbst die Revolution, sie sind bloß die »Anzeichen«; voranzugehen hat die Freisetzung des Begehrens aus dem ödipalen Gefängnis; denn »offensichtlich bieten die Persionen und selbst die sexuelle Emanzipation so lange keinen privilegierten Maßstab, wie die Sexualität im Rahmen des »schmutzigen kleinen Geheimnisses« eingeschlossen bleibt« (Deleuze & Guattari, 1974 [1972], S. 453). Und den Emanzipationskampf binden die Autoren an die Ent-Ödipalisierung:

»Zum Beispiel ist eine »Homosexuelle Front« so lange nicht möglich, wie Homosexualität und Heterosexualität in einer Beziehung exklusiver Disjunktion gesehen werden, die beide auf einen gemeinsamen ödipalen und Kastrationsursprung verweist, dem aufgegeben ist, allein ihre Differenzierung in zwei nicht kommunizierenden Serien zu fixieren, statt ihr wechselseitiges Sich-Einschließen und ihre transversale Kommunikation in den decodierten Strömen des Wunsches zur Erscheinung zu bringen (inklusive Disjunktionen, lokale Konnexionen, nomadische Konjunktionen)« (ebd., S. 454).

Deleuze und Guattari bezweifeln also die Möglichkeit einer »Homosexuellen Front«, weil es ihnen auf die Freud-Kritik ankommt. Auch das »Schwul-Werden« lässt sich für sie nicht einordnen, weil es für ihre Personen eine autobiografische Sichtbarkeit repräsentiert hätte, die Deleuze und Guattari von sich gewiesen hätten (so Finzsch, 2010, S. 143). Hocquenghem hingegen wirft sich in die Gründung der »Homosexuellen Front für die revolutionäre Aktion« (FHAR). Mit seinem Buch schreibt er sich aus dem Dilemma heraus.

Phallus & Anus im (homo-)sexuellen Begehren

»Ist der Phallus seinem Wesen nach gesellschaftlich, so ist der Anus seinem Wesen nach privat« (Hocquenghem, 1974 [1972], S. 74). So eine klare Zuordnung

scheint phänomenologisch unmittelbar einzuleuchten: Schon rein anatomisch wendet sich ein männlicher Penis nach außen, bedrängt in der Erektion sein Gegenüber, wohingegen der After passiv Platz macht, sich verschließt oder öffnet. Und los geht es mit den theoretischen Assoziationen zu Herrschaft und Unterwerfung! All dies wird ermöglicht durch die vorgeschaltete Behauptung, die (von Jacques Derrida eingeführte) Denkfigur »Phallus« habe mit dem Körperteil Penis nichts zu tun; damit lockert sich der Bezug auf die Realität.

Eine soziologische Sichtweise indessen wird angesichts von Penis/Anus nicht Hals über Kopf ontologisieren, sondern hier zunächst bloß zwei Körperregionen ausmachen, die *beide* gesellschaftlich gedeutet werden, die *beide* privat im individuellen Handeln eingesetzt werden. Hocquenghems kruder Zugriff verdankt sich zum einen dem Zusammenschluss von Politik und Sexualität, zum anderen steht er in einer langen Tradition, winkt doch aus dem Hintergrund die alte Unterscheidung aktiv/passiv – und noch schlimmer: die Differenz männlich/weiblich. Mit beiden nähern sich die genannten Autoren nun der Homosexualität, wie bereits seit Ulrichs' Zeiten.

Zudem denkt man an den schwulen Analverkehr: Der Gefickte ist dabei das Weib, er scheint passiv usw. In den Fällen des gewaltsam erzwungenen Verkehrs trifft dies ja zu; als Beispiel werden hierzu vor allem die Ersatzbefriedigungen heterosexueller Strafgefangener an den ihnen unterlegenen Mitinsassen angeführt. Kriegsvergewaltigungen, die auch die besiegten Männer treffen können, werden erst neuerdings erforscht. Hierher gehören auch die Ersterlebnisse junger Schwuler, die nicht recht wissen, was ihnen da geschieht; und schließlich jene Stricher, denen die Penetration gegen eine Geldzahlung angetan wird. In all diesen Fällen aber erlebt der Anus keine Lust, sondern wird missbraucht. Die genannten Beispiele charakterisieren keine homosexuellen Begegnungen, sondern MSM (Männer haben Sex mit Männern)-Situationen. Anders bei den Interaktionen, die auf beiderseitigem Verlangen beruhen. Dann bedeutet der Einsatz des Anus gerade nicht Passivsein, und was mit dem Penis angestellt wird, beruht nicht allein auf Aktivität. Die Dimension(en) aktiv/passiv eignen sich nicht dazu, das Szenario sexuell ergiebigen Handelns zu beschreiben, auch beim heterosexuellen Koitus nicht.

Nun trennt, wie gesagt, die französisch-poststrukturalistische Philosophie die Bedeutungen von Phallus und Penis. Nicht das anatomische Glied ist gemeint, sondern dessen symbolische Gehalte in den Kulturen, Religionen, Künsten, Mythen, Riten usw. Ein aufgerichtetes Mannesglied fungiert als Bedeutungsträger in vielen archaischen Botschaften. Diese Überhöhung eines Körperteils wird heute von vielen Sexualtheorien genutzt – und oft mit politischem Anspruch. Bei Hoc-

quenghem zieht der Phallus die Libido-Energie auf sich wie das Geld die Arbeit (ebd., S. 74). Nicht nur die heteronormative Ordnung ist »phallokratisch«, auch die Gesellschaft ist es (ebd.). Der Phallus, mit seinen gebieterischen Ansprüchen, steht für alle Hierarchien dieser Welt.

Schon klar: Der Phallus dieser Texte ist nicht der Penis an einem männlich gestalteten Körper, nicht das Organ, nicht dessen biologische Funktion. Vielmehr ist Phallus ein Symbol, also Träger von Sinn; ein Signifikant, das heißt, er verweist auf etwas Abwesendes. So verstanden spielt der »Phallus« eine wichtige Rolle in den Theorien von Lacan, Deleuze und Guattari bis Hocquenghem. Hier steht er für den Wunsch schlechthin; er vertritt das, was jemand als Subjekt und als Objekt des Liebens begehrt. (Höhnisch könnte man hierzu anmerken, dass zwei Schwule – beiderseits im Besitz eines realen Penis – miteinander besonders glücklich werden müssten ... Aber phallustheoretisch wäre das ja viel zu platt.) Seit Freud ranken sich in den Schriften der Psychoanalyse anschauliche Erzählungen um diesen Teil des männlichen Körpers, auch hier als ein mit vielerlei Bedeutung aufgeladener Topos. Wer ihn nicht besitzt, leidet angeblich unter der Leerstelle. Als ein theoretischer Begriff ohne unmittelbare empirische Referenz ist er dem Verständnis der jeweiligen Autor*innen unterworfen, ein flexibel dehnbare Gedankending. Die Leser*innen haben damit viel Arbeit, wenn sie dem Gedankengang folgen wollen.

Jacques Lacan sah im Phallus den zentralen Bedeutungsträger, den »primären Signifikanten«. Er strukturiert Symbolsetzungen und Sinnbezüge. Jacques Derrida entwickelte einige Anschlussbegriffe wie »Phallogozentrismus« im Sinne einer Beherrschung der symbolischen Ordnung (vgl. Babka & Posselt, 2016, S. 82f.) und »Phallogozentrismus«, heute meist verstanden als der Androzentrismus in den Denk- und Diskursweisen. Aufgegriffen und weiterentwickelt wurden die Begriffe dann vor allem im französischen Feminismus, von Luce Irigaray, Julia Kristeva, Hélène Cixous, heute von Judith Butler – alle mit breiter Gefolgschaft. Bei Irigaray (1976, S. 40) heißt es: »Das ›Weibliche‹ bestimmte sich niemals anders als durch und für das Männliche.« Für die damalige Zeit sowie als Appell, eine genuin weibliche Sicht in die Geistes-, Sozial- und Kulturwissenschaften einzubringen, lässt sich die Allaussage akzeptieren. Eines empirischen Tests für den Weckruf bedurfte es nicht; er wäre auch nicht zu erbringen. Vielleicht kämpfte Irigaray ja vor allem gegen Freuds absurde Penisneidthese.

Für die Kritik an der gesellschaftlichen Vorherrschaft »der« Männer bedeutete das einen weiteren starken Aufschlag. In soziologischer Sicht hat das Patriarchat allerdings recht wenig mit dem Genital jenes Geschlechts zu tun, das ja meist in kümmerlicher Gestalt und ästhetischer Irrelevanz am Körper hängt.

Aber dass schwule Geister sich mit den von hier ausgehenden Theorien infizieren, das lässt sich ganz gut verstehen; Erotik stiftet hierbei einen Denkprozess an. Selber will mir nicht einleuchten, dass Männlichkeit sich auf den Penisbesitz reduziert, dass Weiblichkeit nur als Spiegelung davon, also als Mensch-ohne-Penis minorisiert wird. Denn in allen Kulturen werden die Fähigkeiten und Charaktermerkmale der Frauen (respektive der Männer) als eigenständige Werte geschätzt, und nur so – in Berücksichtigung der verschiedenen Leistungen beider Seiten – lässt sich eine überzeugende Geschlechtertheorie formulieren (wenn es denn eine auf der Binarität von Frau/Mann aufbauende Theorie sein muss).

Der sublimierte und vitalisierte Anus

Hocquenghem meint nun, der Fokus auf den Penis eliminiere andere Wunschmaschinen; er diskutiert das anhand von literarischen und wissenschaftlichen Aussagen und befindet: »Alle Homosexualität ist dem Anus verbunden [. ...] Alle Homosexualität hat mit Analerotik zu tun« (Hocquenghem, 1974 [1972], S. 85). Er räumt mit den empirisch falschen Annahmen auf, die anale Lust in das Schema aktiv/passiv einzuspannen, wonach der Penetrator sein Begehren erfülle, der Penetrierte aber unbefriedigt bleibe. Er kritisiert Thesen, die eine nahe Verwandtschaft zwischen »passivem« Gleichgeschlechtsverkehr, Narzissmus, »moralischem Masochismus«, Perversion und Neurose behaupten (ebd., S. 121–124).

Die neuartigen Ausgangsideen seines Buchs besagen: Heteronormativität beruht auf der Macht des Phallus und der Privatisierung des Anus; wird dieser nun durch die schwule Praxis befreit, dann untergräbt dies das Patriarchat, dessen Familialismus vom Ödipuskomplex ständig reproduziert worden ist. Hocquenghem weiß, wie sehr sein Ansatz der Erläuterung und Begründung bedarf, und er bemüht sich auch darum. Selbst wer am Ende nicht überzeugt worden ist, wird den kräftigen Impetus und die kühne Zielsetzung im Gedächtnis behalten. Deswegen lohnt es auch heute, den Gedankengang nachzuvollziehen und ihn bei der Kritik der Heteronormativität zu berücksichtigen.

Der Anus ist ein Gleichmacher: Die Frauen haben ihn wie die Männer, es gibt da keinen Geschlechtsunterschied (ebd., S. 82). Hocquenghem vermutet einen analen Orgasmus, unterschieden von dem am Penis, wenn er kritisiert, dass es nach Sartre keine Lust für den Sodomisierten gebe; »denn den Orgasmus gibt es ja nur genital« (ebd., S. 122). Für Hocquenghem vollführt hier die Psychoanalyse wieder einmal ihren »Taschenspielertrick [... um,] alles, was mit Analerotik zu

tun hat, unweigerlich unter die Geißel der konstitutionellen Schuldhaftigkeit zu zwingen« (ebd., S. 122f.).

In Freuds Theorie der psychosexuellen Entwicklung beim Kind folgt auf die anale die phallische (ödipale) Phase. Die Freud-Kritik verwendet die beiden Begriffe, wengleich für ganz andere Erklärungsziele. Hocquenghem resümiert klassische Fälle der psychoanalytischen Kur (bei Freud und Ferenczi), um das Gewicht der Analzone in der Sexualität hervorzukehren. Eigentlich aber will er mitteilen, dass der libidinöse Gebrauch des Anus bei den Homosexuellen »zumindest der vorrangige« ist (ebd., S. 77). Das führt, in publizistisch-bewegungsorientierten Arbeiten zu drastischen Formulierungen, beispielsweise: »[...] unser Arschloch ist weder schamvoll noch persönlich, es ist öffentlich und revolutionär«; »[...] das Arschficken [...] erlaubt die Überwindung der Rollen« (Hocquenghem, 1973, in Dieckmann & Pescatore, 1979a, S. 127). Unser Autor ist sich nicht zu schade, als Beleg seiner These die historischen Begriffe der Sodomie und Päderastie heranzuziehen, die indessen verwirrende bis falsche Vorstellungen vermitteln. Er statuiert ein Primat: »Die Homosexualität ist in erster Linie die anale Homosexualität« (Hocquenghem, 1974 [1972], S. 78). Es ist unnötig, auf die Phallogentrik dieser These hinzuweisen. Viel wichtiger ist, dass Hocquenghem den Beweis seiner These schuldig bleibt; sie dürfte ihm als unmittelbar einleuchtend erschienen sein. Die Evidenz muss er seiner eigenen Praxis entnommen haben, vielleicht auch den Beobachtungen in seinem Kreise. Letztlich war eigenes Begehren der Vater seines Gedankens.

Über die Thesen zur psychosexuellen Beschaffenheit des schwulen Begehrens hinaus macht Hocquenghem soziologische Aussage –, etwa: »Die Homosexualität gehört zum Anus wie die Analität zu unserer Zivilisation« (ebd., S. 80). Zum Verhältnis der Homosexuellen untereinander sagt er: »Das dem Anus zugewandte Verlangen [...] konstituiert eine Art von Verhältnissen, die wir im Gegensatz zu der gewohnten >sozialen< Art die >gruppale< nennen wollen« (ebd., S. 96). Hocquenghem schreibt also dem analen Spaß einen gemeinschaftsstiftenden Effekt zu, wengleich keine »Gruppe« im soziologischen Sinn resultiert. Dazu wären Mitgliedschaftsregeln, explizite Aufnahme und benannte Zugehörigkeit vonnöten. Es handelt sich also um eine Vorstufe, um eine Quasi- bzw. eine Gruppe *sui generis*. Dies ist sein Ansatz, das verbindende Element für eine soziale Bewegung zu benennen. Die Idee verpufft aber, denn zu einer sozialen Bewegung im eigentlichen Sinne (d. h. im Sinne der soziologisch-politischen Theorie) haben es die Homosexuellen nie gebracht; stets blieb es bei bloßen Organisationen und Subkulturen. Darüber hinaus nutzt Hocquenghem seine Anus-Phallus-Differenzierung, um eine (etwas dunkel bleibende) »Auflösung der sublimierenden

Phallus-Hierarchie und den Zusammenbruch des *double-bind* Individuum-Gesellschaft« zu postulieren (ebd., S. 96f.). Immerhin haben wir bei alledem knappe Skizzen zu einer weitgesteckten Problematik vor uns.

Hocquenghems Positionen zur Bedeutung des Anus wurden aufgegriffen, etwa von Bernhard Dieckmann. Der Anusbereich, zweifellos eine der erogenen Zonen am äußeren Körper, wird zum »Lustorgan« stilisiert (Dieckmann, 1979, S. 78). Wird das Organ im Zuge der Reinlichkeitserziehung seines Lustcharakters beraubt, dann wird es privatisiert; sein Lustpotenzial wird sublimiert, und es bildet sich die öffentliche, die phallische Person heraus, »da es ja ohne Analität keinen Phallogozentrismus gäbe« (ebd., S. 81, im Anschluss an Hocquenghem, 1974 [1972], S. 75, und an Deleuze und Guattari). – Dass Hocquenghem den Topos der *jouissance* in Gestalt des Doppels von Phallus/Anus aufnimmt, regte zu folgender Idee an: »Der Anus wird zum philosophischen Ort für das Denken einer *jouissance*, die nicht länger einer sozialen Funktion dient« (Hammill, 2003, S. 59). Gestützt wird das auf eine Bemerkung Hocquenghems, wonach das homosexuelle Begehren einerseits einen Aufstieg zur Sublimierung, zum Über-Ich, zur gesellschaftlichen Angst betreibt, andererseits einen Abstieg in die Abgründe des entpersonalisierten und unkodifizierten Begehrens (vgl. Hocquenghem, 1974 [1972], S. 73).

In den 1970er Jahren war hierzulande propagiert worden, dass »richtig schwul« nur sei, wer sich dem empfangenden Analverkehr hingeben könne. Zur selben Zeit blühte das Phallus-Anus-Thema, als Ursache oder Wirkung oder sich wechselseitig verstärkend. Ende der 1980er verlor sich die Losung, im zeitlichen oder kausalen Gefolge der Nachricht, dass dies der Hauptübertragungsweg für den damals tödlichen HI-Virus sei. Heute blickt man nachsichtig auf die aufgelegte Phase zurück – unter Verweis auf Hocquenghem: »Anders als die Queer-Aktivist_innen stellten die radikalen Tunten dabei recht einseitig rezeptive anale Sexualität in den Vordergrund« (Woltersdorff, 2012, S. 221).

Kritik an der Heteronormativität

Das Wort »Heteronormativität« existierte noch nicht, aber kritisiert hat er sie. Daher wird Hocquenghem heute als Vorläufer dieser Strömung geführt, wie öfter und mit Recht zu lesen ist. Eve Kosofsky Sedgwick nennt ihn in einem späten Text einen »Queer-Theoretiker *avant la lettre*« (Sedgwick, 2010, S. 157). Der polnisch-britische Soziologe Jacek Kornak hält Hocquenghem »zweifelloso für eine Inspirationsquelle von Butler« (Kornak, 2015, S. 119). Diese theorie-

geschichtlich bemerkenswerte Position unterstützt die Wiederentdeckung des Autors Hocquenghem.

Zum heteronormativen Syndrom gehören neben dem festen Glauben an die Binarität des Geschlechts unter anderem eine tiefsitzende Ablehnung gleichgeschlechtlichen Begehrens sowie die Annahmen, dass Homosexuelle sich an alle Männer 'ranmachen, dass sie eine starke Affinität zu obszönem Material, zum Strich und zu Jungen haben. (Gegenüber Lesben sind vergleichbare Bedenken weit weniger ausformuliert.) Hocquenghem entwirft mit dem Phallus-Anus-Konzept ein völlig gegenläufiges Bild der Gleichgeschlechtlichen. Und er sagt: »Vor allem verweigern wir Homosexuellen *jede* Rolle: weil uns sogar die Idee einer Rolle zuwider ist. Wir wollen keine Frauen, keine Männer sein« (so in Dieckmann & Pescatore, 1979a, S. 46, Hervorh. i. O.).

Das Denken in Emanzipation-durch-Identität, das sich lange Zeit als progressiv dünken durfte, wird heute in die Nähe eines Rassismus gerückt und von antikolonialistischer Warte aus als »Homonationalismus« (Jasbir Puar) kritisiert. Dabei muss das Wort »Identität« gar nicht vorkommen. Zülfukar Çetin und Heinz-Jürgen Voß (2016, S. 10f.) finden die anzugreifende Position bereits bei Magnus Hirschfeld, wofür es ihnen genügt, dass Hirschfeld von »urnischen Kolonien« spricht, womit dieser etwas meint, was heute als »schwuler Kiez« oder auch *gay village* geführt wird, also als dasjenige Stadtquartier, in dem sich die Ausgeh-Orte und einschlägigen Läden befinden, wo auch vermehrt LSBT-Menschen ihre Wohnung einrichten. Oft sind das ja dezentrale Viertel, die etwas heruntergekommen sind, aber durch das neue Publikum einen Aufschwung nehmen. Mit »Kolonisierung« hat das natürlich nichts zu tun, eher im Gegenteil (eine Randgruppe besteht aus verdrängten Menschen und sucht ihren Lebensraum). *Doch Halt*, könnten Çetin und Voß jetzt rufen: Wenn sich die Schwulen eines Straßenzugs bemächtigen, dann werden dort die Fenster gestrichen und ein paar schicke Läden ziehen zu – es wird »gentrifiziert«. Ein klarer Fall von Kolonialismus (Zunge in der Backe), nicht wahr? Auch die von den beiden Kritikern zitierten Hirschfeld-Texte über Italien und dessen Süden verbleiben innerhalb von Europa; Antiorientalismus wird da nicht ausgedrückt. Dazu müsste man Hirschfelds *Weltreise eines Sexualforschers* (1932) durchforsten, wo bestimmt interkulturelle Differenzen aufgezeigt werden.

Auch Hocquenghem setzt sich von Magnus Hirschfeld ab, insbesondere vom Reformismus des Wissenschaftlich-humanitären Komitees (1973, in Dieckmann & Pescatore, 1979a, S. 125f.); denn hier werde noch um Rehabilitation nachgesucht. »Ihr könnt euch als Homosexuelle nur erkennen, wenn ihr die ganze normale Gesellschaft angreift« (ebd., S. 123). Ganz ungnädig sieht er auf

die Hirschfeldschen Vorstellungen zur Geschlechtervielfalt. »Mag die Theorie vom Dritten Geschlecht auch nicht gänzlich faschistisch sein, so ist sie doch gefährlich« (Hocquenghem, 1974 [1972], S. 113). Da hatte Hocquenghem vielleicht zu viel Sekundärkritik aus Frankfurt gelesen. Und so stempelt er, wie es scheint, »das Dritte Geschlecht« zu einer »alten reaktionären Theorie« (1973, in Dieckmann & Pescatore, 1979a, S. 127f.). Einige Jahre später hat er dann wohl genauer hingeschaut, wird doch von Edgar Bauer heute bestätigt, dass Hocquenghem 1979 (im Drehbuch zu *Race d'Ép*) »den Kern von Magnus Hirschfelds Einsichten in die sexuelle Zwischenstufigkeit aller Menschen prägnant zusammenfasst« (Bauer, 2015, S. 74).

Hier ließe sich nun eine Hirschfeld-Exegese anschließen sowie in eine Diskussion mit Çetin und Voß (2016) eintreten. Hirschfeld gibt sich nicht mit einem deskriptiven Begriff wie MSM zufrieden, sondern trennt die »wahre Homosexualität« (im Sinne von Identität) und die »homosexuelle Betätigung«, das heißt die gelegentlich gleichgeschlechtlichen Handlungen der an sich Heterosexuellen, also dasjenige, was auf dem Strich, in Entbehrungssituationen, im Suff und in der Pubertät alles so vorfällt (Hirschfeld, 1914, S. 572). Das soll hier auf sich beruhen bleiben. Angemerkt sei nur, dass die MSM-Kategorie zwar interkulturell verwendbar, aber auch ein rein behaviorales (d.h. auf äußeres Verhalten bezogenes) Konzept ist; sie knüpft am biologischen Geschlecht an und bleibt sexualwissenschaftlich unresponsiv. Auch richtet sich Homophobie zuallermeist gegen die »eingefleischten« und sich als solche zu erkennen gebenden MSM; so in den heutigen Gewalttaten und in den früheren Strafurteilen der Justiz. Das Denken in Identität war eine Durchgangsstation im queeren Befreiungskampf, eine Form der Selbstermächtigung und des Kräftesammelns in Bewegungsorganisationen.

Republikanismus und Anti-Identitarismus

Nach dem französischen Republikanismus-Modell gelten die Gesetze allgemein, das heißt, sie abstrahieren von besonderen Lagen. Spezielle Rechte für bestimmte Gruppen oder Minderheiten darf es nicht geben, auch keine positive Diskriminierung oder Quoten. Der Staat garantiert die Bürgerschaftlichkeit (*citoyenneté*), darüber hinaus findet keine aktive Integrationspolitik statt. In Frankreich haben daher die Vorstellungen zu einer psychosozialen Identität des Geschlechts, der Sexualität usw. nie so recht Fuß gefasst. Und hier erschienen auch zuerst die Werke, welche die auf eine Identitätsbefestigung zielende Philosophie und Politik

unterminierten. Auch bei Hocquenghems Identitätskritik dürfte die französische Staatsideologie eines Republikanismus Pate gestanden haben, ist sie doch eine spezielle Ausprägung des Gleichheitsgedankens.

Nicht (mehr) in Begriffen einer homosexuellen Identität denkt,

- wer im Körpergeschlecht, ja im Geschlecht überhaupt, keine gültige Kategorie erkennt (wie z. B. der Herausgeber dieses Bandes),
- wer als frauenliebende Frau für sich das L-Wort ablehnt,
- wer es schließlich – und alle Vorgenannten umfassend – mit den Jüngeren hält, die sich zwar als »anders« ansehen, also als nicht dem heteronormativen Imperativ unterworfen, indessen ohne einen der Buchstaben aus dem LSBTI-Akronym verwenden zu wollen.

Der Umfang dieser Gruppierungen wächst momentan stetig an, ohne aber bestimmte begrenzte Milieus zu verlassen. Nicht der Mensch ist homosexuell, nur sein Begehren ist es. Der Mensch ist vielmehr Individuum – unverwechselbar, eigenartig, mit Existenzrecht auf dies alles. »Die Kennzeichnung des Verlangens als ausschließlich homosexuell ist in ihrer derzeitigen Form ein Trugbild der Vorstellung« (Hocquenghem 1974 [1972], S. 50). Hocquenghem schreibt über das homosexuelle Verlangen, aber keinesfalls über »die Homosexualität« oder »den Homosexuellen«, die es für ihn gar nicht gibt.

So leicht dürfte die Deutungs- und Strategiefigur einer »Identität« allerdings nicht zu verabschieden sein. Viele, wenngleich nicht sämtliche, von den je Einzelnen sehen sich in einem Kollektiv, setzen sich mit ihm gleich. Welches Kollektiv ist das – »die Lesben«, »die Queeren«, »die französische Gesellschaft«? Für den Republikanismus kommt nur die Nation in Betracht und keine Abteilung von ihr. Angesichts multipler Zugehörigkeiten kann die Nationalität längst nicht mehr den konstitutiven Bestandteil der Individualidentität bilden. Aber für die Politik in Frankreich ist die umfassend gedachte eigene Gesellschaft immer noch oberste Richtschnur, zumindest in ihrer Selbstdarstellung. Diese Idee will Hocquenghem gewiss nicht mitmachen, beide Denklinien laufen aber parallel, wenn sie die Vorstellung einer homosexuellen, *gay* ... Identität eskamotieren. Im Hintergrund winkt eine Wahlfreiheit, das Entscheidenkönnen übers Triebziel. So aber erleben viele Menschen ihr Begehren nicht, und im Falle der gleichgeschlechtlichen Richtung werden sie »die Homosexuellen« oder etwas Ähnliches sein. Viele andere hingegen sehen die Richtung ihres Begehrens als fließend an, und sie wollen nicht für eine temporäre Lust als homosexuell abgestempelt sein.

Alle Kritik und Dekonstruktion der Identitätsfigur kann nicht daran vorbeisehen, dass Menschen auf ihr spezielles Sosein pochen und sich unter diesem

Zeichen zusammenschließen, woraufhin ihre behauptete »Identität« als soziale Tatsache spürbare Wirkungen entfaltet. Da eine solche Identität aus einem Konglomerat von Gefühlen, Gedanken und Handlungen besteht – nicht mehr, aber auch nicht weniger –, interessiert hier vor allem deren Auftauchen: Unter welchen Umständen, zu welcher Zeit und in welchen Milieus macht sich eine bestimmte Identität geltend? Darüber bekommen wir heute weit weniger zu hören als über die strategische (Un-)Brauchbarkeit einer – beispielsweise lesbischen, schwulen etc. – Identität. Hocquenghem spricht über den ideologischen Schaden solcher Ideen und Gruppenbildungen; dazu bietet er eine ansehnliche Reihe von geschlechter- und sexualtheoretischen Argumenten auf. Wir haben ihn daher als den Gründungsklassiker der queeren Identitätskritik anzusehen.

Identität entsteht nicht allein und nicht so sehr als Akt der »Identitären«, also der sich so bezeichnenden und empfindenden Menschen; mindestens ebenso sehr wird sie durch Zuschreibung von außen produziert. Genau so lag der Fall Homosexuelle, als diese seit Mitte des 19. Jahrhunderts aus der Pluralität geschlechtlicher Verhaltensweisen herausgehoben, zur Zielscheibe strafender und pathologisierender Maßnahmen gemacht und zur »Spezies« (Foucault) stilisiert wurden. Recht bald in dieser Karriere der Identitätswerdung haben »sie« die Feinderklärung verstanden und sich zur Wehr gesetzt, nicht zuletzt durch die Neologismen zur Namensgebung (»Urning«, »homosexual«). Das von außen angeheftete Stigma (Erving Goffman) und die von innen kommende Selbstverteidigung haben für mehr als ein Jahrhundert eine Art homosexueller Identität gestiftet.

Die Homosexuellen-Identität war immer in Verlegenheit, eine empirische Referenz für die behauptete Gemeinsamkeit angeben zu müssen. Die schlichte Tatsache des Gleichgeschlechtssexes (MSM, FSF) konnte dafür die vielleicht notwendige, keinesfalls aber die hinreichende Bedingung sein. Denn seit den Kinsey-Reports war bekannt, dass jene Tatsache in überaus vielen Sexualbiografien verzeichnet ist, gerade auch bei stabil »Heterosexuellen«. Und durch Prozentwerte, wie in der »Kinsey-Skala« mit den Stufen von 0 bis 6, war schon gar kein Identitätsbewusstsein zu erzielen, eher im Gegenteil. Viele Menschen mit einer kontinuierlichen oder gar hundertprozentigen Gleichgeschlechtspraxis mochten sich nicht als Schwule, Lesben usw. identifizieren. Die Frage »Wer gehört warum dazu?« ist nie verlässlich beantwortet worden. Das hat allerdings den zeitweisen Erfolg der Politikfigur »sexuelle Identität« nicht verhindert, als sie erst einmal in der geschlechterpolitischen Auseinandersetzung aufgetaucht war. Es wäre auch ein Wunder, wenn ein diskreditierendes und existenzgefährdendes Merkmal es zustande brächte, dass Individuen ihr gesamtes Selbst danach

ausrichten und dass sich darüber dauerhaft Gruppen zusammenfinden. Allenfalls historisch temporär und in der Betroffenenkategorie partiell konnte so etwas gelingen, wie in den 1970er bis 1990er Jahren. Als partikularistisches Konzept, das mehr Kosten als Rendite verspricht, gewann bzw. gewinnt die »homosexuelle Identität« nur zeitweise und in begrenzter Zahl ihre Anhänger*innen. Universalistische Konzepte, die eine Gemeinsamkeit mit »allen« verkünden – zum Beispiel »Staatsbürger*« oder »Mensch« –, versammeln schon eher eine Gefolgschaft.

Als Nachfolgekonzept bietet sich seit Beginn des letzten Jahrzehnts das »Queer-Sein« an. Auch dies adressiert sich an Außenseiter, an die von der heteronormativen Majorität Verachteten, nun aber in einer starken Koalition und in einem theoretischen Gerüst. An der bisherigen Identitätspolitik werden die Gefahren eines Isolationismus und von Exklusion getadelt. Gefordert wird, dass die sexuellen Minoritäten sich mit anderen Ausschlussgruppen zusammenschließen (Intersektionalität). Mit einem haltbaren Wir-Bewusstsein hapert es allerdings noch in der imaginierten Gemeinschaft der Queeren. Immerhin zieht die Kritik am Binarismus des Geschlechts und am Imperativ der Mann-Frau-Paarung viele an und bleibt selbst bei denen nicht ohne positive Resonanz, deren Lebenspraxis ein unbehelligtes Immer-weiter-So ermöglichen würde. Die Thesen von Guy Hocquenghem, grundierend auf den familienkritischen Ideen von Deleuze und Guattari, klingen auch für Intellektuelle aus der Mehrheitsseite attraktiv. Sie werden daher inzwischen als Vorläufer der Queer Theory erkannt und benannt.

»Identitäts«-Bewegungen oder -Politiken finden statt, wenn Gruppierungen sich auf ein nur ihnen anhaftendes Merkmal berufen, das ihre Gemeinsamkeit stiftet. Sie behaupten diese »Identität«, um sich abzugrenzen. Daraufhin versuchen sie, Ansprüche für die Zugehörigen zu erheben und die anderen davon auszuschließen. Wenn dies Mächtige oder Majoritäten tun, installieren sie eine profitable Ungleichheit. So geläufig der Vorgang im Prozess der Machtbildung ist (vgl. Popitz, 1968), so häufig verfällt er der Gerechtigkeitskritik. Es überraschte, dass auch eine Randgruppe auf dieses Mittel der Selbstbehauptung verzichten sollte. Wenn eine Minderheit sich im Außenseitertum »identitär« einrichtet, schließe sie sich selbst dauerhaft aus, wurde vermutet. Sich im Getto einzusperren wäre danach eine Art Rassismus von unten.

Als Gruppenbezeichnung bedeutet die »Identitäre Bewegung« heute eine organisierte außerparlamentarische Aktion gegen Einwanderung und ethnokulturelle Vielfalt. Die Argumente stammen aus dem rasselogischen und politisch rechtsextremen Reservoir, die aktiven Personen ebenfalls. Zuerst war der Name übrigens 2003 als *Bloc identitaire* in Frankreich aufgetaucht. Einige der hier

verwendeten Symbole und Wörter (beispielsweise der griechische Buchstabe *lambda*) wurden aus früheren Kampagnen des LSBT-Sektors übernommen. Entweder hatten die Leute keine eigenen Einfälle oder sie kopierten den Erfolg schwullesbischer Bewegungen vor zwei Jahrzehnten, um jugendaffin zu klingen. Dadurch wurde eine an »sexuelle Identität« anknüpfende Emanzipationsstrategie jetzt vollends kompromittiert.

Kampf gegen Pönlisierung und Homophobie

Bereits mit den ersten Worten seines Buchs von 1972 gab Hocquenghem die zukünftige Richtung einer Homosexualitätsforschung vor: »Nicht das homosexuelle Verlangen ist problematisch, sondern die Angst vor der Homosexualität« (Hocquenghem, 1974 [1972], S. 9). Für mein erstes einschlägiges Buch wurde das von Dieter Runze (1977, S. 487) zitiert; mir hingegen erschien es damals als zu psychologisierend, wobei ich die kollektive Seite jener »Angst« übersah. Hocquenghem widmet der »anti-homosexuellen Paranoia« ein ganzes Kapitel (Hocquenghem, 1974 [1972], S. 16–42). Unter der Bezeichnung »Homophobie« ist das Phänomen inzwischen in die Alltagssprache eingerückt; das jüngere Wort kam zeitgleich in den USA auf und trifft die Sache bei Weitem nicht so gut. Der aktuellste Wortvorschlag lautet »Homohysteria«, nämlich die kulturelle Furcht, homosexuell zu werden (Allan, 2016, S. 30).

Zur Zeit des Guy Hocquenghem plagte sich auch Frankreich noch mit einem strafrechtlichen Verbot männlich-gleichgeschlechtlicher Intimität. Zwischen 1791 und 1942 war die (einfache) Homosexualität straffrei gewesen. Das antimodernistische Regime des Marschall Pétain in Vichy führte das Konzept der »unnatürlichen« Akte (frz. *contre nature*) in das Strafrecht ein, das auch das Gleichgeschlechtliche umfasste. Das diskriminierende Gesetz hielt sich bis in die Fünfte Republik. Erst 1982 wurde der bekämpfte Artikel 331, Paragraph 2 geändert, sodass eine einheitliche Schutzaltergrenze für homo- und heterosexuelle Beziehungen entstand (in Deutschland erst 1994). Hocquenghem geißelt dieses Strafrecht, ja er träumt vom »Ende der sexuellen Norm überhaupt« (Hocquenghem, 1974 [1972], S. 139).

Die homophoben Maßnahmen in Staat und Gesellschaft werden tiefenpsychologisch als Reaktion auf nichtgestattete Wünsche gedeutet: Der Homophobe möchte auch gleichgeschlechtlich genießen. Aber die ödipal aufgerichtete Schranke verhindert dies. Wie immer in derartigen Argumentationen verbleibt es allerdings bei der bloßen Behauptung, die provokant-plausibel sein will. Die

Kommentatoren stört das nicht, es gefällt ihnen sogar, beispielsweise Wolfgang W. Werner (1977, S. 86f.) und Michael Moon (1993, S. 18). Hocquenghem korrigierte damit die »überwältigend heterosexistische Rezeption von Deleuze/Guattaris Werk« (ebd.). Sein Vorgehen leitete eine Wende ein, die sowohl theoretisch als auch emanzipationspolitisch von Belang ist: Der forschende Blick begrenzt sich nicht mehr auf das Leiden der Repressionsbetroffenen, sondern die Verwobenheit der Unterdrückungsmechanismen in den gesamtsexuellen Vorgang wird anvisiert.

Hocquenghem dreht hier die Argumente um, die bis dahin zur Entwertung der Gleichgeschlechtlichkeit dienten, und erklärt aus ihnen die herrschende Homophobie. Unterdrücktes homosexuelles Begehren hat nach Freud zur individuellen Paranoia geführt, bei Hocquenghem führt es auf kollektiver Ebene zum Homosexuellenhass, der »selbst ein gestörter Ausdruck des homosexuellen Verlangens ist« (Hocquenghem, 1974 [1972], S. 16). Laut Hocquenghem hat die frühere Pathologisierung dem Homosexuellen einen Verfolgungswahn angedichtet, weil er sich bedroht fühle. Da er aber nicht bloß so *fühle*, sondern auch *real gefährdet* sei, leiden in Wahrheit die Nichthomosexuellen, nämlich unter ihrer »paranoischen Verfolgungssucht« (ebd., S. 17), löse doch der Auftritt eines erkennbaren Homosexuellen bei den Anwesenden sofort eine panische Angst vor Vergewaltigung aus. Hier haben wir ein schönes Beispiel für die Theoriestrategie, die Perspektive umzukehren und scheinbar etablierte Gewissheiten zu entkräften; dazu werden in einer Kausalaussage die Faktoren anders angeordnet und die Wirkrichtung umgedreht. So kommt wissenschaftliches Denken aus Sackgasen heraus, muss sich natürlich dem Plausibilitäts- und Empirietest unterwerfen. Hocquenghem diskutiert dazu den Fall Schreber, wie ihn Freud geschildert und die psychoanalytische Schule kommentiert hat (ebd., S. 17–24).

Eve Kosofsky Sedgwick hat sich mit dem Argumentationsgang beschäftigt:

»Freud [...] führte jedes Auftreten einer Paranoia auf die Unterdrückung gleichgeschlechtlichen Verlangens zurück, sei es bei Frauen, sei es bei Männern. In der traditionellen homophoben Psychoanalyse ist Freuds Idee generell dazu benutzt worden, Homosexuelle als paranoid zu pathologisieren oder Paranoia als eine speziell homosexuelle Krankheit zu betrachten« (Sedgwick, 1997, S. 6).

Hocquenghem greife nun zwar auf Freuds Formulierungen zurück, ziehe aber andere Schlüsse. Das Verstehen der Paranoia klärt nicht, wie Homosexualität funktioniert, sondern wie Homophobie und Heterosexismus funktionieren – und wenn man diese Unterdrückungen als systemisch versteht, wie die Welt

funktioniert. »Die Paranoia wurde in den mittachtziger Jahren zu einem bevorzugten Objekt der antihomophoben Theorie« (ebd., Hervorh. i. O.). Wie aber wurde sie zu deren einzig sanktionierter *Methodologie*?, fragt Sedgwick. Sie hält die Paranoia-Figur für ansteckend. Ausgehend von der intimen Beziehung der Paranoia zu den phobischen Dynamiken rund um die Homosexualität erhielten die Lesepraktiken der antihomophoben Arbeit selber etwas Paranoides (vgl. ebd.).

Produktivität der Dynamik Hass-Scham-Stolz

In der heutigen Affektforschung haben die negativen Gefühle und Feindseligkeiten einen wichtigen Platz. Das Projekt »Gruppenbezogene Menschenfeindlichkeit« erhebt in Deutschland regelmäßig Daten dazu. Wie reagieren die Verachteten auf die ihnen entgegengebrachte Ablehnung? Bei Erving Goffman (1963) versuchen sie, ihre Haut zu retten, das heißt das diskreditierende Merkmal zu verbergen und Beschädigungen ihres Selbstwertgefühls (»Identität«) zu minimieren. So oder so – der gesellschaftlich vorhandene Hass schlägt bei ihnen auf und erzeugt Beschämung; manche beenden das Getroffensein und richten sich auf, allen Widerständen zum Trotz. Nach einer in den USA gepflogenen Tradition protestieren ethnische Einwanderungsgruppen gegen ihre Entwertung, indem sie große Demonstrationen veranstalten – *pride marches*. In der deutschen Übersetzung scheint das Wort »Stolz« das hier Gemeinte nicht recht wiederzugeben, weswegen es oft bei dem Lehnwort bleibt. Auch in den theoretischen Studien zur Lage sexueller Randgruppen ist die Frage noch nicht recht angekommen, wie denn nun die Emotionen von Hass, Beschämung und Wiedergewinnung eines Selbstbewusstseins zusammenhängen.

Guy Hocquenghem hatte die Verhältnisse in New York früh kennengelernt und wird um die Ereignisse von 1969 im Lokal *Stonewall* in der Christopher Street gewusst haben, ebenso um die seit 1970 stattfindenden jährlichen Demonstrationen. Das Konzept scheint ihn nicht sonderlich überzeugt zu haben. Das Buch von 1972 schweigt dazu. Hocquenghem war mehr Philosoph als Soziologe. Umso deutlicher verfällt die *Pride*-Strategie seiner allgemeinen Ablehnung, formuliert am Ende seines Buchs: »Gewiss ist eine homosexuelle Bewegung durch ihre bloße Selbstproklamation noch nicht immun gegen diese perverse Integration« (Hocquenghem, 1974 [1972], S. 144). Er sagt, das homosexuelle Verlangen habe sich verfangen in einem Spiel der Scham und es sei nicht weniger pervers, dieses in ein Spiel des Stolzes zu wenden. Tatsächlich bleibe es immer ein bisschen

verschämt, als Homosexueller stolz zu sein (vgl. ebd., S. 145). Hier zeigt sich, dass er die amerikanischen Vorgänge durchaus kennt und ablehnt. »Sich zum eifrigen Propagandisten der Homosexualität zu machen [...] heißt im Rahmen des Systems der zivilisierten Liebe zu verbleiben« (ebd., S. 145f.).

Er hingegen hat ganz anderes mit dem Gleichgeschlechtlichen vor: Subversion, Abschaffung des Unterschieds zwischen öffentlich und privat, ja: Revolution. »Es gibt keine Möglichkeit einer friedlichen Nachbarschaft zwischen der homosexuellen Bewegung und den traditionellen Formen der Politik« (ebd., S. 149). Die einzigen, die ein wirkliches Bewusstsein ihrer Homosexualität haben, seien jene, die sich in ihrer Selbstakzeptanz voll Scham wiedergefunden haben (in Dieckmann & Pescatore, 1979a, S. 122); damit sind die identitätsbewussten Schwulen, Lesben usw. gemeint. Also, offenbar ist es nichts mit der Überwindung von Scham. Sondern »das Gegenteil der schamvollen Selbstunterdrückung ist vor allem der Kampf gegen die anderen und ihr gutes Gewissen« (ebd.). Ihm schweben andere und aggressivere Konfliktformen vor, um sich zu behaupten.

Man darf unterstellen: Die Dynamik von Hass-Scham-Stolz sieht Hocquenghem als Anpassung, als einen faulen Kompromiss zum Überleben. Wenn wir die Maske der Scham in eine Maske des Stolzes verwandeln, vergolden wir bloß die Gitter unseres Kerkers. »Dieser Stolz verkrüppelt uns« (ebd., S. 141). »Wir sind keine befreiten Homosexuellen, die stolz darauf sind« (ebd.). Heute würde er auf die inzwischen errungenen »Erfolge« des damaligen Aufstands verweisen und sich in seiner Skepsis bestätigt fühlen. »Das homosexuelle Verlangen [... ist] der Mörder des zivilisierten Ichs« (Hocquenghem, 1974 [1972], S. 155).

In Übereinstimmung mit Hocquenghem kontrastieren Dieckmann und Pescatore zwei Wege zum Selbstbewusstsein: Homosexuelle finden zum Stolz im Verrat und ohne Scham (so »die Franzosen«), oder sie finden zu einem Stolz gegen die Scham, und dies in »neuer Rechtschaffenheit« (so hierzulande) (vgl. Dieckmann & Pescatore, 1979b, S. 12). Diese Autoren wenden sich explizit gegen den *American style* des Homosexuellseins und sehen hier bloß mystische Freiheiten, Anpassungen und Normalisierungen. Gleichwohl suche »das innere Auge verzweifelt nach neuen Brüchen: die Homosexuellen sind süchtig geworden nach Diskriminierungen« (ebd., S. 14). Heute lässt sich dieser Amerikakritik eine gewisse Hellsicht zubilligen; denn ebenso wie die Normalisierung voranschreitet, werden jegliche Diskriminierungen geradezu lustvoll dokumentiert. Andererseits wird man sich fragen, worin »unser Verlangen einer archaischen Homosexualität, wie Proust sie schon kannte« (ebd., S. 19), denn nun besteht und was die Lust-in-dunklen-Ecken denn an Befriedigungen gewährt.

Dieser Kontrast bildet sich auf dem Hintergrund eines Kulturkonflikts, wie er

jedenfalls in der emanzipativen Artikulation zwischen französischen und amerikanischen, dann auch deutschen Aktivisten zu erkennen ist. Hocquenghem betrat die Szene zeitgleich mit dem »Ruck«, der durch alle westlichen Länder ging. Es war der Moment, als der Umschlag von Beschämtheit in zornigen Stolz besonders sichtbar wurde – bei Weitem nicht zum ersten Mal, aber für uns heute am allererinnerlichsten. Was nur war vorausgegangen? Hocquenghem (1974, S. 16): »Die Herausbildung der Homosexualität als gesonderter Kategorie geht eng einher mit ihrer Repression.«

Hocquenghems Erkenntnisziele in den Homosexualitätsschriften

An der Homosexualität interessierte Hocquenghem das (kultur-)revolutionäre Potenzial. Sein Wirken zielte nicht so sehr auf eine systematische Theorie, nicht auf politische Organisation – sondern auf Protest und Veränderung. Seine Schriften sind besser zu verstehen, wenn sie als Manifeste und Instrumente in einem politischen Prozess gelesen werden. Diese Feststellung verkürzt nicht ihren Wert, sondern präzisiert Standpunkt und Absicht ihres Autors. Wendungen und Sprünge in der intellektuellen Laufbahn von Hocquenghem lassen sich dann nachvollziehen und brauchen nicht zu irritieren. Die Wechsel in den Positionen und Genres stehen im Dienst eines konstanten Zieles: Kontroversen zu entfesseln, um die Gesellschaftskultur zu verändern.

Einer seiner Biografen (Haas, 2007, S. 12) meint: »Als homosexueller Aktivist mit utopischem Anliegen suchte Hocquenghem nicht nur die Homosexualität neu zu denken, sondern auch alle Sexual- und Begehrensformen.« Wir sollen das sexuelle Verlangen nicht als eine bestimmte Veranlagung begreifen und schon gar nicht als ein psychisches Defizit, nicht als einen Mangel, wie bei Freud und Lacan, sondern mit Hocquenghem als einen Strom von Wünschen, als Produktion und »als autonome und polymorphe Kraft« (Hocquenghem, 1974 [1972], S. 48). Hocquenghem äußert viel Skepsis zu dem Begriff, der im Titel seines Buches steht; ein »homosexuelles Verlangen« gibt es streng genommen für ihn gar nicht. Denn es ist nicht mehr als »eine willkürliche Ausgrenzung innerhalb eines [un]unterbrochenen und vielschichtigen Stroms« (ebd., S. 10; ein Übersetzungsfehler wurde korrigiert; statt *unterbrochenen* muss es *ununterbrochenen* heißen, RL).

Le Désir Homosexuel, erschienen 1972, könnte einen viel weiter reichenden Effekt gehabt haben als bloß die Radikalität der Frühsiebziger zu befeuern. Das

behauptet Didier Eribon (2004 [1999], S. 299), der zunächst Hocquenghems politisch-theoretische Ausrichtung so beschreibt: Das Ziel des »homosexuellen Kampfes« sei nicht, Rechte für eine Minderheit zu gewinnen oder den Stolz der Unterdrückten zu bekräftigen, sondern auf den gesamten sozialen Körper einzuwirken, und zwar durch eine zupackende Sexualisierung von Politik und Gesellschaft, durch eine Sexualisierung der Welt. Der Homosexuellenbewegung ist die Mission einer radikalen Destabilisierung aufgegeben, indem sie jene Formen der Zivilisation bekämpft, die auf »normaler« Sexualität gründen. Sodann meint Eribon, Michel Foucault habe auf Hocquenghems Buch erwidern wollen, als er seine Geschichte der Sexualität zu schreiben begann. Weil Hocquenghem sich auf *Wahnsinn und Gesellschaft* bezogen habe, sei Foucault beeinflusst worden, musste sich nun darüber hinausbewegen. Inspiriert durch *Das homosexuelle Verlangen* habe er seine Analytik der Macht gestaltet, die Repressionsidee verworfen, das Geständnis kritisiert, das Begehren zum Medium der Macht erklärt. So reagiere Foucaults *Der Wille zum Wissen* auf Hocquenghem, Deleuze und Guattari.

Für uns Abendländer* des 20. Jahrhunderts bestehe ein enger Konnex (frz. *intime relation*) zwischen Verlangen und Homosexualität, schreibt Hocquenghem (vgl. ebd., S. 10f.). Das müssen wir nicht auf eine Polemik reduzieren, sondern es lässt sich argumentativ verteidigen. Allerdings rührt der »Konnex« nicht daher, dass die Sexualwissenschaft am Ende des 19. Jahrhunderts mit der »Perversion« des »Widernatürlichen« aufgemacht hat. Vielmehr gibt es eine gedankliche Koppelung zu den Erotikkonzepten der griechischen Antike, die sich ihrerseits vom Geschehen in der Päderastie herleiteten (vgl. Foucaults Folgebände in *Sexualität und Wahrheit*) und die für »die Abendländer*« mit der Wiederbelebung klassischer Philosophie, mit der Säkularisierung auch des Sexualdenkens erneut einflussreich wurden. Zwar bezieht sich Hocquenghem nicht explizit darauf, er könnte aber von seinem Philosophielehrer Schérer oder durch die Lektüre des *Corydon* von André Gide oder bei seinem Bezugsautor Charles Fourier so unterrichtet worden sein. An einer Stelle erwähnt er »die Gesellschaft von Päderasten (eben die griechische)« (ebd., S. 55). Allerdings sei in der Psychoanalyse die griechische Liebe mit der ödipalen Liebe verschmolzen (ebd.), und genau dagegen kämpfen Deleuze und Guattari und mit ihnen Hocquenghem. – Insgesamt gesehen speist sich sein Sexualkonzept aus mehreren Quellen. Die wichtigsten sind Fourier sowie Deleuze und Guattari. Bei Charles Fourier las er von »der Falschheit der zivilisierten Liebe« und folgerte, dass »die Zivilisation jene Falle ist, in der sich das Verlangen verfängt« (ebd., S. 136). Außerhalb des frankophonen Bereichs wird das nicht immer nachvollzogen. So platziert der britische Sexual-

historiker Jeffrey Weeks den Ansatz in Frankreichs »theoretischem Delirium« nach 1968 (Weeks, 2000, S. 7).

Das Sexuelle wird, wie in so vielen damaligen Theorien, instrumentalisiert, um hochfliegende politische Pläne zu verfolgen. Diese Denkstrategie hat immer etwas Grandioses, und anscheinend wird der intimen Aktivität hierbei ein auffälliges Gewicht beigemessen – im Dienste einer gesellschaftlichen Utopie. Es stört mich daran nicht nur die offensichtliche Überschätzung, sondern auch der Mangel eines Eigenwerts. Hocquenghem kontrastiert immer wieder die beiden Konzepte politischer Strategie: einerseits Militanz, Rebellion, andererseits Reformismus, Integration, Schmusekurs. Die von ihm propagierte »Aktion« könnte auf beide Weisen geübt werden, aber die Verbindung wird nicht diskutiert.

In seinem letzten theoretischen Text plädiert Guy Hocquenghem für eine »Musikalisierung« der Homosexualität, bestehend »nur in ihrem Rhythmus, ihren Intervallen und ihren Pausen« (vgl. dazu Marshall, 2004, S. 321). Das wirkt wie eine Darstellung seiner eigenen Erfahrung im homosexuellen Lebensbereich. Und es zeigt das Suchende, ja Quecksilbrige in Guys Auseinandersetzung mit dem Schwulsein; er will und kann sich auf keinen Standpunkt festlegen, von dem aus er es begreifen könnte. Das ist eine sehr aufrichtige Haltung, einhergehend mit der Bereitschaft oder vielleicht auch der Lust, sich mit jedem anderen anzulegen.

Das Grandiose an der Homosexualität

Das Cruising der Schwulen mit den schnell eingegangenen Begegnungen bezeichnet Hocquenghem als »seltsames Ballett« und terminologisch als »>Dispersion« oder Streuung«; vor der üblichen Pathologisierung schützt er es und will hierin »das System des nicht-exklusiven Schweifens und Sichverbindens des polymorphen Verlangens erblicken« (Hocquenghem, 1974 [1972], S. 127). Weil alles jederzeit möglich ist, seien die homosexuellen Liebesbeziehungen ungeheuer überlegen. Bis zu einem (noch nicht bestimmten) Grade entspreche die »automatische Streuung der Seinsweise des Verlangens selbst« (ebd., S. 128). Diese Passagen, in denen er die schwulen Gebräuche der grenzenlosen Verfügbarkeit von Sexpartnern feiert, lesen sich wie eine Fortführung der *jouissance*-Debatte (eigentlich aber wird der Lacansche Begriff abgelehnt). Hocquenghems Lob der Promiskuität, der freien Partnerwahl für einmalige Begegnungen gleich für den damaligen Leser Manfred Herzer (1974, S. 5) »einer ziemlich widerlichen Eli-

tentheorie«. Für Hocquenghem (1974 [1972], S. 127) ging es um den Moment, der ein Verlangen produziert, »ohne dabei Schuld zu erzeugen«.

Die überkommene bürgerliche Gesellschaft glaubt er von den homosexuellen Bewegungen unterminiert, und zwar durch die »Sexualisierung der Welt«, die »Abschaffung des Unterschieds zwischen öffentlich und privat« (ebd., S. 147f.). Das homosexuelle Begehren kann sich zwar nicht wie die Mann-Frau-Paarung auf den Sinn der Reproduktion stützen, doch bedeutet es mehr als die sexuelle Begegnung mit einer Person desselben Geschlechts. Da sei ein Mehr, das sonst verborgen bleibe. Was hier zutage tritt, ist genau das, wovor die Gesellschaft so erschrickt – das Potenzial zur Veränderung. Hocquenghem kleidet diese Idee in das Bild von Phallus-und-Anus; »die Andersartigkeit macht das homosexuelle Verlangen zu einer Gefahr für die herrschende Sexualität« (ebd., S. 152).

Ein etwas trivialer, aber durchaus wahrer Gedanke verweist darauf, wie das Auftreten männerliebender Männer die auch sexuell eingelebte Geschlechterhierarchie zerstört, wonach der Mann stets den Ablauf einer geschlechtlichen Interaktion dominiert. Die männliche Suprematie wird mit der Analpraxis (scheinbar) durcheinandergebracht, wird der penetrierte Teil doch weithin als »passiv«, weiblich, unterlegen etc. gesehen. So irrig dies auch (heute) ist, so unausrottbar ist die Interpretation und damit die vermutete Subversivität des Homosexuellen.

»Der Kapitalismus macht seine Homosexuellen zu missratenen Normalen, ganz wie er seine Arbeiter zu falschen Bourgeois macht« (ebd., S. 72). Die falschen Bourgeois zeigen die Werte der Bourgeoisie; die missratenen Normalen betonen die Normalität und übernehmen ihre Werte wie Treue, Liebesverhalten. Nun herrscht aber der Phallus als der »despotische Signifikant, [der] in der Sexualität unserer Gesellschaft dieselbe Rolle spielt wie das Geld in der kapitalistischen Ökonomie« (ebd., S. 73). Daraus wird (über-)folgert: Was den Phallus entthront, lässt die gesellschaftlichen Hierarchien wanken. Die Aktivierung und Entsublimierung des Anus gefährdet das kapitalistische Geschehen (vgl. Allan, 2016, S. 40).

In den Jahrzehnten seither ist einiges in dem von Hocquenghem entworfenen Szenario geschehen: Der Phallogentrismus schwächte sich ab, die Homosexuellen atmeten auf. Nur hat das dem Kapitalismus rein gar nichts ausgemacht, eher noch hat es ihn gestärkt. Denn er kann sich das Verdienst an der Emanzipation teilweise zurechnen (Stichwort: Neoliberalismus, dessen Förderung neuerdings sogar Foucault untergeschoben wird). Und die Homosexuellen haben ihren Frieden gemacht, indem sie ihr Anderssein weniger offensiv vertraten und sich in die überkommene Institutionenordnung einfügten.

Es folgen hier – nach der Analyse des Buchs von 1972/1974 – nun einige

Bemerkungen zu weiteren Werken von Hocquenghem, die in deutscher Sprache greifbar sind.

Drei Milliarden Perverse (1973, dt. 1980)

Dieses von Hocquenghem organisierte Gemeinschaftswerk, in dem die meisten Beiträge ohne Autorennamen erschienen, gilt als klassischer Untergrundtext. Es wurde von der Polizei sogleich nach Erscheinen beschlagnahmt, die Restbestände vernichtet. Die deutsche Übersetzung blieb unbeanstandet.

Ein Kapitel daraus mit der Überschrift *Ärsche und Energien* (Dieckmann & Pescatore, 1980 [1973], S. 121–160) wurde noch 2009 ins Amerikanische übersetzt und unter dem Titel *The Screwball Asses* als Buch von Hocquenghem herausgebracht. Der neuesten Biografie zufolge stammt es nicht von Hocquenghem, sondern von Christian Maurel; Hocquenghem habe diesen Aufsatz nicht einmal im Heft haben wollen, Deleuze aber habe darauf bestanden (Idier, 2017, S. 20f.). Der Text verschärft die Positionen aus dem ein Jahr zuvor erschienenen *Le Désir Homosexuel*: Der phallokratische Kapitalismus deformiere das homosexuelle Begehren, und dies geschehe auch durch die Radikallinke, wenn sie ihre Wortschlachten schlägt, den Kampf als Ersatz für das Begehren mythisiert, dem Terrorismus und Sektierertum verhaftet bleibt – und kein »wirkliches Fest begehrender Komplizitäten schafft« (ebd., S. 131). Mit beißendem Spott wird das Bild der angepassten Schwulen gezeichnet, wie sie gerade aufkamen und Jahre später dominieren würden: »Ja, wir kopieren die normalen Beziehungen« (ebd., S. 126).

Co-ire – ein Album der Kindheit (1976, dt. 1977)

Hierin soll Philippe Ariès' *Geschichte der Kindheit* (frz. 1960) zur Gegenwart hin fortgeschrieben werden; in Foucaultscher Manier wird das Denksystem enthüllt, in welchem die Aufwachsenden geformt und diszipliniert werden (Schérer & Hocquenghem, 1977 [1976], S. 64f.). Erkenntnisleitend ist ein antipädagogischer Furor. Das kleine, aber thesenstarke Werk kommt in origineller Form daher: mit Abbildungen und typografischer Verspieltheit, aufgebaut wie ein Drama mit Episoden und Zwischenspielen. Gleich zu Anfang räumen die Autoren ein, das Buch sei »am Rande des Systems geschrieben«; die moderne Kindheit sehen sie in einem Zustand »von Einwilligung und Erstarrung«, die sie aber keines-

wegs lockern wollen. »Unser Vorhaben ist nicht politisch, nicht theoretisch, im wesentlichen beschreibend.« Und sie hoffen, »dass dieses Unternehmen Komplizen finden wird« (ebd., S. 7). Mit dieser allzu bescheidenen Attitüde legen sie ein seltsames Werk vor, das – angesichts seines prekären Themas – verstören könnte, wenn es heute rezipiert würde.

Das gut verkaufte Buch wurde denn auch von der Zensur beanstandet und danach nicht wieder aufgelegt (vgl. Haas, 2007, S. 287; Idier, 2017, S. 159). Die enthaltenen Abbildungen sind von matter Qualität ohne pornografische Qualität (vgl. Schérer & Hocquenghem, 1977 [1976], zwischen S. 112 u. 113). Der Text diskutiert Hochliteratur, in der Kinder und Jugendliche von Erwachsenen angeschwärmt werden: Lewis Carroll, Vladimir Nabokov, Michel Tournier und zahlreiche andere; wenn man möchte, liest man hier eine Literaturgeschichte dieser Philie. Von Sex oder Missbrauch ist keine Rede. Den Päderasten wird allerdings das Schicksal des »Tragischen« attestiert (ebd., S. 77, 81) – eine Deutungsfigur, die zwei Jahrzehnte später auch der deutsche Sexualwissenschaftler Gunter Schmidt für die Pädophilen verwendet.

Tatsächlich wird in dem Buch *Co-ire* die Pädophilie bzw. der Kindesmissbrauch weder präsentiert noch propagiert. Es geht hier nicht um das Handeln (eine Sexualität mit Kindern), sondern um die geistige Haltung (gegenüber der Kindheit). Dieser Unterschied wurde und wird oftmals nicht gesehen. Und so musste Schérer 1982 dagegen vorgehen, als »intellektueller Pädophiler« bezeichnet zu werden (Idier, 2017, S. 155). Eine hochentwickelte Sensibilität führt zu frühzeitigen Präventionsmaßnahmen und fährt die Intervention weit ins Vorfeld aus, bis in den Bereich der »theoretischen Stützkonzeptionen« (Berger & Luckmann) – hier also gegen eine dissidente Diskussion des Verhältnisses Erwachsene-Eltern-Kind.

Die heute übliche scharfe Abgrenzung zwischen den Lebenswelten der Kindheit und des Erwachsenseins machen die Autoren nicht mit. Sie siedeln

»den Betätigungsbereich der Kinder im Häuslichen an, nicht im Politischen. [...] Es gibt keine »Kinderwelt«, die noch weiter gegenüber der Erwachsenenwelt abgekapselt werden müsste, auch nicht in Form einer »ideologischen Klasse«. Überall jedoch können Kinder die Kraft ihrer Leidenschaft ins Spiel bringen, [...] indem sie überall die Wünsche und Begierden ihres Körpers zur Geltung bringen« (Schérer & Hocquenghem, 1977 [1976], S. 72).

Das bezieht sich nicht aufs Sexuelle, könnte aber so verstanden werden, zumal an Charles Fourier angeknüpft wird. Die Autoren – und hier sicher voran Schérer

– sehen in der Freiheit der Kinderhorden »die Lösung eines Problems, für das in der Zivilisation nur die zwanghafte Beherrschung der Leidenschaften als Möglichkeit übrigbleibt, und zwar sowohl beim Kind als auch beim Erwachsenen« (ebd., S. 73). Die beiden Autoren – wir befinden uns noch in der kurzen Phase sexueller Liberalisierung – scheuen sich nicht, die Päderasten (oder sind es die Pädophilen im engeren Sinn?) verurteilungsfrei zu charakterisieren. Zur Beziehung zwischen Humbert und Lolita, den Romanfiguren von Vladimir Nabokov, schreiben sie: »Es ist unwandelbarer, altersloser Sex, der hier zur Erscheinung kommt« (ebd., S. 76). Vernunft über seine höchst eigenwilligen Gelüste könne man von Humbert nicht erwarten, denn: »Wird man von einem, der Himbeeren mag, verlangen, dass er sich über Johannisbeeren freuen soll?« (ebd., S. 84). Die Autoren schreiben unbefangen, aber nicht eben skandalisierbar über jene »Gelüste« – mutmaßlich vor allem Schérer, aber mit Billigung von Hocquenghem.

Der rätselhafte Titel des Buchs lässt daran denken, dass *Co-ire* der grammatische Infinitiv des uns vertrauten Wortes *Koitus* ist. Das Buch setzt sich mit der ansonsten generell geglaubten These auseinander, dass jeder Mensch als Kind in seine Herkunftsfamilie eingebunden und mithin deren Produkt sei. Mit sanftem Spott rütteln die Autoren an jener These:

»Das Kind darf sich nicht vom mütterlichen Fleisch lostrennen, aus dem es geschaffen ist, es darf nicht los von dem, was man symbolisch die elterliche Zelle nennt. [...] Es muss das Recht auf seine eigene Existenz langsam und hart erkämpfen und verinnerlicht dabei die Personen, die bei der Komödie seiner Erzeugung mitgespielt haben« (ebd., S. 132).

Im Rückgriff auf den in den Schriften von Hocquenghem und von Schérer allgegenwärtigen Charles Fourier werden zwei Konzeptionen des Aufwachsens kontrastiert: Disziplinierung vs. Passionierung (vgl. ebd., S. 147ff.). Das Buch verarbeitet die damals vorhandene psychoanalytische und belletristische Literatur, auch die deutschsprachige. So zeugen Thomas Manns Zwillingsgeschichten *Wälsungenblut* und *Der Erwählte* für die beiden Autoren »von einer unbestreitbaren Komik« (ebd., S. 156ff.).

Heftig und in mehreren Anläufen bekämpfen Schérer und Hocquenghem die Vorstellung, der mütterliche Körper wünsche sich das Kind bzw. es sei dessen »Frucht« (ebd., S. 131). Das Kind stehe nicht im Eigentum der Eltern, sei nicht deren Holzpuppe, die sie dann zurechtschnitzen; es sei nicht die Marionette, deren Drähte von elterlicher Hand gelenkt werden. Die Autoren betonen die Autonomie des Kindes. Ohne je anstößig zu werden, durchweht dieses Buch eine

seltsame Bewunderung für die Rätselhaftigkeit und Schönheit des Wesens Kind. Ich möchte vermuten, dass Hocquenghem sich hier von der Belesenheit und Begeisterung seines Lehrers Schérier mitziehen ließ.

Das Thema der grenzüberschreitenden, intergenerationellen Intimität holte Hocquenghem später erneut ein. Um die Jahreswende 1981/1982 entstand ein Skandal um *Le Coral*, ein offenes Heim nahe Montpellier, im Süden des Landes, nach antipsychiatrischer Methode für Jugendliche mit leichten Beeinträchtigungen. Der Faktenkern bestand in Fotografien, die einige bekannte Männer in Begleitung jener Jugendlichen zeigten. Im Zuge der Problematisierung wurden sexuelle Kontakte und pornografische Aufnahmen behauptet. Dies geschah kurz nach Streichung des Homosexuellenparagrafen, die im Parlament umstritten gewesen war. Mittels gefälschter Dokumente wurden der Kulturminister sowie Foucault, Guattari und andere beschuldigt. Die Täuschung flog bald auf, die Verfahren wurden eingestellt; manches aber blieb ungeklärt. Guy Hocquenghem hatte versucht, Foucault zu einer Stellungnahme zu bewegen, gewissermaßen als »Zola« in einer neuen »Dreyfus-Affäre«; Foucault aber verweigerte sich dieser Rolle.¹ Hocquenghem engagierte sich, an der Seite von Schérier, weiterhin im Problembereich Pädophilie, in Frankreich ähnlich hoch gehandelt wie in Deutschland. Die zuvor in kleinen Teilen solidarische Homosexuellenbewegung sowie die links-progressiven Kräfte und Medien hatten sich von diesem Thema ruckartig abgewandt. Das Ganze nahm dann einen ähnlichen Verlauf wie in den übrigen westlichen Ländern, nur in Frankreich wiederum einige Jahre früher.

Der Zorn des Lammes (Roman, 1985, dt. 1989)

Dieser historische Roman über das erste Jahrhundert u. Z. spielt in der gesamten antiken Welt und schildert die bewegenden Ereignisse: Leben und Tod des Jesus von Nazareth, die weiteren Wege der Jünger durch die römisch-griechischen Länder, ihr Martyrium in Rom, den Konflikt zwischen den Aposteln Johannes und Paulus, die blutrünstigen Spiele des Nero, das Ende von Jerusalem. Hocquenghem entwirft ein erstaunlich breit angelegtes Bild der frühchristlichen Zeit und verwertet dabei eine überwältigende Fülle historischer und theologischer Informationen zur ethnisch und religiös diversifizierten Mediterrankultur. Zudem sind die Schilderungen anschaulich, farbig, gefühvoll, personenreich und als spannendes Abenteuer zu lesen.

¹ Zur Coral-Affäre vgl. Martel, 1999 [1996], S. 143f.

Kaum würde man vermuten, dass der Homosexuellenaktivist Guy Hocquenghem dieses (scheinbar) fromme Buch geschrieben hat. Nicht einmal Homoerotik lässt sich den Szenen nachsagen, in denen Johannes (der Lieblingsjünger und spätere Evangelist) und Jesus einander nahe sind: Johannes weicht nicht von Jesus' Seite, manchmal halten sie einander am kleinen Finger, die Leute in Galiläa rümpfen die Nase über den Heiratsverzicht – das ist schon alles. Zärtlichkeit, Freundschaft und Ergebenheit unterscheiden sich deutlich von einer erotischen, also körpersinnlichen Anziehung. Selbst Theologen fanden nichts daran auszusetzen. Vielleicht wollte Guy alle diejenigen enttäuschen, die ein Skandalbuch erwartet hatten. Im Kontrast: *Corpus Christi*, das US-amerikanische Drama von Terence McNally von 1997, wurde der Blasphemie geziehen und bekämpft.

Johannes – der als historische Figur und als Autor so unähnlicher Schriften wie des Evangeliums und der Apokalypse umstritten ist – fasziniert ihn »als ein Mysterium«. Wer nur ist der »Jünger, den Er liebte, der an Seinem Busen lag«? Er ist »zugleich Feuer und Wasser«, wobei diese Elemente einander lieben. »Johannes ist widersprüchlich« (Hocquenghem, 1989 [1985], S. 620), sensibel und donnernd. Aus allen Quellen primärer und sekundärer Art, die er finden konnte und über die er in einem Nachwort Rechenschaft gibt, zeichnet Hocquenghem ein überaus opulentes Lebensbild und zugleich ein umfassendes Kulturgemälde zum ersten Jahrhundert u. Z.

Die Rivalität zwischen den Aposteln Johannes und Paulus nimmt einen großen Raum ein; Paulus kommt nicht so gut weg, und dies nicht etwa, weil der gesamte Roman aus der Johannes-Perspektive geschrieben ist, sondern ebenso gewiss wie unausgesprochen, weil Paulus die sexnegative Seite des Christentums zu verantworten hat. Paulus stehe heute für einen »verinnerlichten Moralkodex«. Johannes hingegen verkünde eine »Botschaft der Hoffnung«; in ihm habe das verkörperte Mysterium seinen besten Ausdruck gefunden – »nicht als Dogma, als eindeutiges Argument, als Grundlage einer Moral, sondern als Liebe« (ebd., S. 624).

Der agnostische Hocquenghem schreibt eine Religionsgeschichte und bezieht dabei noch in anderer Hinsicht eine Position gegen den christlichen Dogmatismus. Das Christentum sei als eine Mischform entstanden, als Zusammenfluss weltanschaulicher Strömungen, in einem Schmelztiegel. »Dieser Synkretismus vereinigt die vier großen geistlichen Familien des Mittelmeerbeckens: die griechische, die römische, die jüdische und die ›morgenländische‹ [...], d. h. die ägyptische und die kleinasiatische«, bemerkt er im Nachwort zum Roman (ebd., 1989, S. 624). Hocquenghem wendet sich, wie auch bei allen anderen Themen, gegen jegliche Reinigungsversuche, hier: von Seiten der orthodoxen Theologen.

So wird aus Heiligenbildchen und Legenden hier etwas Außer-, aber keineswegs Antireligiöses. Es entsteht Literatur, und zwar: eine von Rang. Das Buch kam auf die *short list* zum Prix Goncourt und verkaufte sich gut (vgl. Idier, 2017, S. 265f.). Dass ein und dieselbe Person sowohl philosophisch als auch belletristisch hervortreten kann, gehört zum Selbstverständnis französischer Intellektueller – man denke nur an Simone de Beauvoir, Albert Camus, Jean-Paul Sartre und Monique Wittig.

Eva (Roman 1987, dt. 1991)

Zu einseitig wird dieses Buch oft als Hocquenghems »Aids-Roman« bezeichnet. Die Leiden an der damals unbehandelbaren Infektion, die erst im Handlungsverlauf auftritt (und dem Autor während der Niederschrift bekannt wird), rücken nur im letzten Teil in den Vordergrund des Textes. Sie bilden aber weder den Ausgangseinfall, noch treiben sie die Aktionen voran. Vielmehr geht es darum, alles abzulösen, was heute Heteronormativität ausmacht. Kein Tabu bleibt unberührt. Die Hauptakteure heißen Adam und Eva; als erste Menschen verkörpern sie den Prototyp. Adam ist schwul, Eva liebt lesbisch, beide verstricken sich ineinander, auch sexuell; sie gleichen einander aufs Haar – es stellt sich heraus, dass sie Zwillingsgeschwister mit zwanzigjährigem Altersabstand sind, die Gefriertechnik machte es möglich. Am Ende gebiert sie das gemeinsame Kind, während er an Aids verstirbt. Der Roman hetzt im Galopp durch viele Länder und serviert manches Abenteuer.

Seine Grundgedanken und leitenden Überzeugungen stellt Hocquenghem hier in den Figuren und ihren Äußerungen sowie im Ablauf der Geschehnisse dar. Also »gibt« es kein Festgelegtsein auf Homo- oder Heterosexualität, auch keines auf das Binaritätsgeschlecht, die Familie ist ein Graus ... Die Liebesbeziehungen muten bizarr an. Ein rasanter Ablauf, Psychologieferne und konstruierte Figuren kennzeichnen diesen Entwurf eines nichtnormierten Geschlechterarrangements. Mir bereitete es keinen Lesespaß, weder 1995 noch heute; aber die Erfindungsstärke bezüglich querliegender Situationen und die Kühnheit der Grenz(?!)-Verletzungen erkenne ich bereitwillig an. Hocquenghems Romane behalten auch über die seither verflossenen Jahrzehnte ihre Originalität und Anregungskraft.

Den Wissenschaftler kehrt Hocquenghem in einem Epilog heraus, worin er auf antizipierte Einwände antwortet (Hocquenghem, 1991 [1987], S. 281–284). Überhaupt ist die etwas befremdliche Liebe und Vergattung der eineiigen Zwillinge Adam und Eva ein Produkt theoretischer Spekulation. In ihrem verbotenen

Buch *Co-ire* hatten Schérer und Hocquenghem bereits »über die reale Kopulation wirklicher Zwillinge« nachgedacht, »der einzigen und ersten spezifischen Manifestation der kindlichen Sexualität« (Schérer & Hocquenghem, 1977 [1976], S. 137). Damit werde die elterliche Macht unterlaufen: »Der Inzest zwischen Minderjährigen schwächt die familiäre Hierarchie« (ebd., S. 155). Schließlich hatten sie im Zuge ihrer Kritik am Ödipalismus und Familialismus behauptet, dass ein Kind zu seinen Eltern in keinem näheren genetischen Verhältnis stehe als ein Text zum Wörterbuch (vgl. Marshall, 1997 [1996], S. 77). Das Individuum buchstabiert selbst, wie es sich entwickelt und was aus ihm wird.

René Schérer: Verführer – Freund – Arbeitspartner

So schillernd diese Überschrift, so merkwürdig wahr ist die Ankündigung. Auf einem Pariser Elitegymnasium trifft der knapp sechzehnjährige Guy auf den Philosophielehrer René Schérer (39), seinen ersten Liebhaber. »S. tritt in mein Leben. Eine Bombe in meinem solipsistischen Universum. Die Entdeckung des Realen, des Sozialen, des Sexuellen« (Hocquenghem, 1994, S. 61).

Schérer machte ihn mit den Schriften des Charles Fourier bekannt; die beiden publizierten später oft gemeinsam und blieben lebenslang befreundet. Allzu viel Privates weiß man von Schérer nicht: geboren im November 1922, Doppelwohnen, das heißt schwule Wahlfamilie auf dem Land, Hotelzimmer in der Stadt; kein Schwulenaktivist; in den frühen 1950ern hatte er den Marxismus und die KP aufgegeben (Haas, 2007, S. 101). Hocquenghems Biografen (zuletzt Idier, 2017) halten sich mit näheren Auskünften zur Person sichtlich zurück, solange Schérer – der ihnen hilft – am Leben ist. Auch Hocquenghems in den letzten Lebensmonaten begonnene Autobiografie »schont« René Schérer: Sie ist einem R. gewidmet, und der Schüler begegnet einem Lehrer Samuel – beides meint René Schérer (vgl. Hocquenghem, 1994, S. 63ff.). Das ist fast offensichtlich, und es wird vom Biografen bestätigt (Idier, 2017, S. 35).

Genauer über das Verhältnis zwischen den beiden erfahren wir bis heute nicht. Die vorliegenden Biografien lassen es im Ungefähren. Schérer schrieb 1994, das Wort Liebe passe nicht, um die Beziehungen auszudrücken, die sich zwischen Guy und ihm entwickelt hätten. Diese erotische Freundschaft, wiewohl pädagogisch im Ursprung, verwischte sehr schnell die Trennlinie zwischen einem Meister und einem Schüler (Schérer, 1994, S. 112f.). Und zu Martel sagte er, sie seien sich über die Diskussion zu Fourier nähergekommen und Guy habe ihm von seinem Homosexuellsein erzählt; die Anziehung sei gegenseitig gewesen (Martel,

1999 [1996], S. 14). Beim ersten Kennenlernen war Schérer 39, Hocquenghem Ende 15; es fragt sich, ob auch hier der Spruch von den »alten Pferden« gilt, »auf denen man reiten lernt«. Schérer lebt und verdient Diskretion. Er war, wie mir scheint, immer vorsichtig mit Äußerungen über seine Neigungen und Erfahrungen. »Mutig« war er in seinen Publikationen stets genug. Zudem dürfte es nicht zum französischen Stil gehören, dass eine öffentliche Person ihre privaten Vorlieben in den Vordergrund schiebt.

Es war nicht zuletzt die lebenslange Zusammenarbeit mit René Schérer, die Hocquenghem der Philosophie erhielt. Davon zeugen auch mehrere gemeinsame Publikationen, in deren ersten Schérer als der Ältere und Etabliertere bei der Namensnennung alphabetisch den Vortritt erhielt. All diese Studien, nebeneinander gelegt (soweit ich sie zur Kenntnis nehmen konnte), weisen auf ein gewisses Primat Schériers beim Topos Kind hin; dieser scheint im Erkenntnisfokus des Älteren zu liegen. Meine Vermutung macht sich zum einen am Schreibstil fest: Schérer formuliert strategisch, wohlwogen und glatter als Hocquenghem, der wilder assoziiert und appellativer spricht. Zum anderen tauchen in den Texten aus Schériers alleiniger Autorschaft bestimmte Themen und Bezugnahmen auf, die später in gemeinsam verfassten Texten von der Erotik der Kinder handeln. Hier bekennt Schérer sich zu einer seltsamen Faszination, wenn er am Körper des Kindes eine »enigmatische Freiheit«, eine »eminente ästhetische Kraft« sowie »dessen unbestreitbare Affinität zum Tode« erkennen will (Schérer, 1982, S. 123, 122 bzw. 114).

Zur Biografie eines sehr besonderen Menschen

Guy Hocquenghem kam aus einer bildungsbürgerlichen Familie.² In der Schulzeit verbrachte er einen Aufenthalt in Südengland, wohnte bei einer Arbeiterfamilie – und war vom Anblick der Muskeln des Sohnes verwirrt (Hocquenghem, 1994, S. 54). Gerade 16 geworden, erkannte er sich als schwul. Nach der Initiation (durch Schérer?) fand er Liebhaber seines Alters. Hocquenghem, dem eine Erscheinung von engelhafter und dauerhaft jugendlicher Schönheit attestiert wird (vgl. Haas, 2007, S. 1–3), führte ein bemerkenswert öffentliches und auffälliges

2 In diesem Abschnitt versammle ich einige Informationen zu Hocquenghems Lebensgang, ohne sie zu einer Erzählung zu verbinden. Die Auswahl folgt dem intuitiven Kriterium: was als bemerkenswert hervorsticht. Die meisten Hinweise entnehme ich der Studie von Ron Haas (2007). Ausführlicher ist aber jetzt die Biografie von Antoine Idier (2017).

Leben. Der als Sensation aufgemachte Bekenntnisartikel im *Nouvel Observateur* im Januar 1972 erschien, nachdem er sich erst wenige Tage zuvor seinen Eltern offenbart hatte (Haas, 2007, S. XII, 243 f.).

In einer der seltenen Selbstaussagen bescheinigte er sich »einen verrückten Wunsch, nicht so zu sein wie die anderen, das leichte Leben zu verweigern«. Hier sagte er auch, das Wort »Homosexualität« erfülle ihn immer noch mit Schrecken (Hocquenghem, 1994, S. 38). »Das schwule Paar, das sich wirklich liebt, existiert vielleicht sechs Monate«, ließ er sich in einer schwulen Kaufzeitschrift vernehmen.³ Unüberhörbar (aber für die Generation ohne weiteres nachvollziehbar) klingt die Spaltung des Erlebens, wenn er schreibt: »Ich habe nie aufgehört, in zwei Registern zu leben, homosexuell auf der einen Seite, militant auf der anderen. [...] Immer hatte ich etwas vor der einen Hälfte meiner Beziehungen zu verbergen. Ich liebe es so; es ist eine Bereicherung« (ebd., S. 66). Damit bekennt sich Hocquenghem für sein praktisches Leben zu einer homosexuellen Identität, die er aber im Denken verwirft.

Und noch so eine Zugehörigkeitswippe: Hocquenghem ließ sich beschneiden.⁴ Als Begründung nannte er, dass er arabische (natürlich beschnittene) Jungen präferiere. In seinem Roman *Der Zorn des Lammes* schrieb er über die Juden um 70 u. Z., dass »die Beschneidung den Hebräer zum Außenseiter unter den Menschen machte« (Hocquenghem, 1989 [1985], S. 7). Auch er sah und machte sich zu einem »Außenseiter«.

Die studentischen Aktivitäten in Berlin schwappten 1968 nach Paris über, verbunden durch Daniel Cohn-Bendit; es folgte dort der Mai '68. Guy Hocquenghem war auf dem Vietnam-Kongress in Berlin gewesen und befand sich jetzt unter den ersten Pflastersteinwerfern im Quartier Latin. Er stieg aus der Examensvorbereitung aus und wurde zum Vollzeitmilitanten. Ein revolutionärer Moment schien gekommen; aber nur in Frankreich sprang der Funke auf (Teil-)Massen der Bevölkerung über. Mit den Neuwahlen sechs Wochen später sowie mit dem Beginn der Universitätsferien waren die Unruhen vorbei. Die Frauen- und die Homosexuellen-Fragen kamen hier noch nicht vor. Plakate einer kleinen Schwuleninitiative wurden abgerissen, Hocquenghem soll sogar dabei geholfen haben (zum Verlauf vgl. Haas, 2007, S. 140ff.). Die Erschütterungen und Rasanzen der Ereignisse um den Mai '68 in Paris machen verständlich, dass die Akteure nacheinander allerlei politische Konzepte und Organisationsformen

3 In *him applaus*, Febr. 1979, S. 10–13.

4 Dies habe er ihm bei einem Besuch in New York 1980 erzählt, berichtet David Thorstad (2009) – und dazu eine pikante Zusatzgeschichte.

ausprobierten. Loyalitäten waren nicht mehr in Stein gemeißelt. Einige der bisherigen Gewissheiten waren ein für allemal ins Rutschen geraten. Die aufkommende Enttäuschung über eine (scheinbare) Erfolglosigkeit ließ nach neuen Rezepten und Strategien suchen. Aber auch eine Art revolutionärer Optimismus beflügelte die Gedanken. Da lagen schnelle Stabwechsel nahe.

Guy Hocquenghem wurde in den Gruppenzusammenhängen nicht glücklich, weder persönlich noch politisch noch intellektuell. Oder war es so, wie man zu sagen pflegt, dass er sich »weiterentwickelte«? Bereits zwei Jahre nach der Gründung der FHAR und der Herausgabe ihres Manifests zur Revolution äußerte er sein Unbehagen an den Anfangspositionen (Dieckmann & Pescatore, 1979a, S. 130ff.), weil »das Denken in der FHAR blockiert wurde«. Und ein weiteres Jahr später erklärte er die homosexuellen Bewegungen für tot (ebd., S. 152). Er bedauerte das Aufsplintern der anfänglich einheitlichen Gruppe FHAR. Er meinte, dass sowohl in den USA als auch in Frankreich nach wenigen Jahren »die Homosexuellen- und die Frauenbewegung sich als falsche Einheiten entlarven – oder als falsch gewordene« (ebd., S. 155). Was hat ihn so sehr enttäuscht? Für ihn war die FHAR nur eine praktische Art des Sexmarkts (»Strich«), und sie hatte »weniger mit Ideologie zu tun« (ebd., S. 157); das wäre eine philosophische Enttäuschung. Weiterhin bedauerte er, dass die Kooperation mit den Lesben/Frauen zerbrochen war; das ist wohl eine emotionale Enttäuschung.

Und noch einmal drei Jahre darauf deuten sich Resignation und Abschied an. In einem Buch von 1977 berichtet Hocquenghem vom Erstarken schwuler Szenen in Mitteleuropa und in den USA; er erzählt die französische Geschichte von 1971 als »Verschmelzung meines ›Ich‹ mit dem Territorium der öffentlichen Homosexualität [...] der ganze Rest ist nur die Aufzählung meiner Bemühungen, dort rauszukommen, aus dieser ›Collage‹ eines Augenblicks«. Denn »wer gehört schon gern der Ordnung des fleischgewordenen Begriffes an? Kann man sich vorstellen, welcher Totalitarismus für ein Individuum aus einer öffentlichen, sexuellen Definition entsteht, über die jeder eine Meinung zu haben glaubt?« (ebd., S. 213f.) Hocquenghem hatte die Fahne der schwulen Fraktion im Lesbenaufstand getragen und war dessen gründlich müde geworden; er war, modisch gesagt, *burnt out*. Die umfassende Solidarität der Frauen-und-Männer wurde verfehlt. Er wird diese Utopie zukünftig als Schriftsteller verkünden, beispielsweise in seinem Roman *Eve* (1987) mit dem Paar Adam und Eva.

Selber datierte Hocquenghem so: Bereits neun Monate nach seiner Politisierung zum »bestimmbaren sexuellen Subjekt«, gemessen von der angekündigten Gründung der FHAR bis zum Artikel über ihn im *Nouvel Observateur*, begab er sich auf die »lange Flucht«, auf den »langen Weg, den ich zurücklegte, um mich

vom Homosexualismus zu befreien«. Nicht die sexuelle Erfahrung brachte ihn dazu, war er doch lange vor 1971 aktiv gewesen, anfangs »mit meinen Lehrern«. Vielmehr gab er die »militante Homosexualität« auf und setzte auf »meine sinnliche Erfahrung, die mich zum Schreiben bringt« (ebd., S. 214f.). Das klingt wie eine Entscheidung zum Schriftstellerdasein. Die sexuelle Sache »fiel in die Hände der Sexologen zurück, und die Spezialisten konnten weiterhin die Bevölkerung verdummen«. Hocquenghem erwähnt jetzt Pasolini, er spricht vom »Wahnsinnskeim der Tunten«, nennt sich einen »Nomaden« (ebd., S. 216f.).

Nach dem *Homosexuellen Verlangen* und den *Drei Milliarden Perversen* wandte sich Hocquenghems kreatives Temperament anderen Gefilden zu, vor allem mit Polemiken. Er versuchte, per Fragebogen die Alltagsgebräuche prominenter Linker herauszufinden; die witterten den Braten und wiesen ihn zurück (vgl. Haas, 2007, S. 261f.). Er stichelte gegen seine Herausgeber und Verleger. Wer sich mit ihm einließ, musste darauf gefasst sein, das nächste Spottziel zu werden; nichts blieb dann unter der Decke der Vertraulichkeit. In der radikalen Linken wurde er nicht mehr benötigt; ohnehin zerlegte sie sich selbst (ebd., S. 263–267). Mit dem Ende der gaullistischen Majorität, durch die Regierungen des Liberalen Valéry Giscard d'Estaing (1974–1981) und des Sozialisten François Mitterrand (1981–1995, der gegen Giscard zuvor nur knapp verloren hatte), fielen die alten Fronten nieder. Giscard legalisierte den Schwangerschaftsabbruch, brachte die einvernehmliche Ehescheidung, senkte das Wahlalter und erzeugte den Eindruck von Transparenz in der Politik. Mitterrand, der im Stillen bereits um die Stimmen der Homosexuellen geworben hatte, schaffte sodann die Strafbarkeit ab.

In den mittsiebziger Jahren büßte Hocquenghem die bisherigen Bindungen ein. Er begann ein freies Leben, außerhalb seiner Wohnkommunen und Bewegungszirkel, nunmehr als freier Autor, der viel umherreiste und aus dem Koffer lebte. Dieser Stil erinnert an Jean Genet und Klaus Mann. Ab 1975 publizierte Hocquenghem auch erzählende Texte; das war ein weiteres Mittel, den Lebensunterhalt zu sichern. Nach dem wissenschaftlichen Essay und dem publizistischen Kommentar nun also ein drittes Genre, die Belletristik. Das Talent dafür war da, und es trug – zusammen mit stupendem Fleiß – reiche Frucht. Hier nun beschreibt er Erlebtes, erfindet Situationen und schildert entlegenes Leben.

Hocquenghem blieb zeit seines Lebens wissenschaftlich aktiv, wie sehr er sich auch anfangs als Aktivist, später als Romancier betätigte. Er benutzte die Formate von Vorlesung, Vortrag und Aufsatz, um seine Überlegungen zu veröffentlichen. In der französischen Intellektuellenkultur werden die Szenen des Akademischen und des Publizistischen nicht so scharf voneinander abgegrenzt wie bei uns.

Bei einem späten Auftritt 1986 in Toulouse, gemeinsam mit seinem Freund

René Schérer, sprechen die beiden über die Liebe – ihren Ort, die Leidenschaft, das Tribschicksal, die Paradoxe. Sie präsentieren Lese Früchte von Charles Fourier bis Roland Barthes und vergegenwärtigen deren Bedeutsamkeit. Über Schwules sprechen sie nicht – brauchen sie nicht, da Fourier ohnehin dem gleichgeschlechtlichen Lager zugerechnet wird (Heider, 2014, S. 77). Nur gegen den sexologischen Mainstream richten sie sich allenthalben. Vom Frühsozialisten Fourier stammen feministische Thesen; die heutige französische Geschlechterdebatte feiert ihn. Deleuze und Guattari zitieren ihn für den »Gigantismus« des Begehrens, des für sie zentralen Begriffs vom Wunsch (Deleuze & Guattari, 1974 [1972], S. 377). In dem 1986er Vortrag wird die Liebe in ihren Paradoxien behandelt, in ihrem widersprüchlichen Verhältnis zur Zivilisation, zur Familie, zur Sexualität (hier: Genitalität) und sogar zum Glauben (Schérer & Hocquenghem, 1988 [1986], S. 180f.). In dieser Themenvielfalt lässt sich leicht assoziieren; den Autoren sprudeln die Einfälle. Fourier habe die »freie Liebe« sowie den »Kult des Fleisches« propagiert, zum Ärger von Karl Marx, finden sie (ebd., S. 181, vgl. S. 189). Die Liebe richtet sich gegen »das Gesetz«; nicht das Paar bildet das Schicksal der Liebe, denn das Liebesgefühl verteilt sich auf mehrere andere Verbindungen (ebd., S. 186). In diesen Andeutungen artikulieren Schérer und Hocquenghem wohl ihre eigene Liebespraxis, in Gestalt einer Rekonstruktion der Thesen von Fourier. Es handele sich um eine »Konstellation, um einen Taumel, in dem die Extreme sich berühren, in dem die Orgie zur Bedingung der geläutertsten Sentimentalität und die sinnliche Ungezwungenheit zum Ausdruck der sublimen Hingabe selbst wird«. Die Liebe erreicht »eine Transzendenz, die nichts mit der mythischen Vereinigung zweier Personen zu tun hat, sondern die sich durch Vielheit der Verbindungen rechtfertigt, die sie einzugehen erlaubt« (ebd., S. 187f., Hervorh. i. O.). Unüberhörbar wird hier dem Ideal der romantischen Liebe abgesagt. Stattdessen werden Polygamie und Omnigamie (d. h. die Liebe mit vielen und auf vielerlei Weise) beschworen (ebd., S. 194). Die Autoren feiern in zahlreichen Formulierungen die Pluralität, Multiplizität, Infinitesimalität der Geschlechter und Amouren, eine Philosophie der Liebe. An *Die neue Liebeswelt* von Charles Fourier so eindrücklich erinnert zu haben muss ihnen als Verdienst angerechnet werden.

Hocquenghem in Deutschland

Im deutschen Sprachraum wurde Guy Hocquenghem vor allem durch Bernhard Dieckmann (1979) rezipiert und publiziert. Hocquenghem lieferte mehrfach Vorträge und Aufsätze für die von Dietmar Kamper und Christoph Wulf veran-

stalteten Konferenzen zur Philosophischen Anthropologie des Körpers und die daraus entstandenen Themenbücher. Er tat dies zusammen mit seinem vormaligen Mentor René Schérer, der auch jetzt noch die gedanklichen Vorgaben zu machen schien, während Hocquenghem zumindest die Attraktivität beisteuerte, einmal sogar an erster Stelle des Duos stehen durfte.

In einem dieser Auftritte beschäftigen sich die beiden mit den »Formen und Metamorphosen der Aura«. Walter Benjamins für das Kunstwerk entwickelte Konzept der »Aura« wird hier auf »den biologischen, physiologischen Körper angewandt« (Hocquenghem & Schérer, 1984, S. 75) – das passte zwar zur anthropologischen Thematik der Konferenz, verließ aber die Ästhetik. Gewiss erfährt auch der eigene Körper eine Gestaltung im Lebensgang seines Besitzers, nur setzt das Material hier enge Grenzen, macht sich selbstständig und entzieht sich letztlich dem formenden Zugriff. Je mehr mit ihm »gemacht« wird, desto eher entschwindet die Chance auf eine Aura, die wir eher in der Persönlichkeit, verbunden mit dem Leib, erkennen. Vor allem indessen sind es Artefakte, die mit einer (positiven) Aura prunken, ja erst zum Leben erwachen. Die allermeisten der von Hocquenghem und Schérer erwähnten Fälle betreffen auch Romanfiguren, Plastiken usw., darunter die Fotografien sizilianischer Knaben des Barons v. Gloeden (ebd., S. 80). Am Ende ihrer Skizze fragen die Autoren nach »einer allgemeinen Auratik, die sich nicht mehr auf das >Kunstwerk< im engeren Sinne als Medium begrenzt« (ebd., S. 85). In der Tat ist das eine offene Frage, und ebenso offen bleibt der Zweifel, ob es dabei um mehr gehen könnte als um die sozialpsychologisch gut etablierte Kategorie der körperlichen Attraktivität.

Mit einer persönlichen Bemerkung sei hier abgeschlossen – nachdem ich das ungewöhnliche Leben und ein ganzes Lebenswerk durchstreift habe. Wie ist das, einen Text nach langer Zeit (hier sind es mehr als vier Jahrzehnte) erneut zur Hand zu nehmen, der zwar erinnert wird, dessen Bedeutsamkeit aber versunken erschien? Zwar hatte ich damals in einem Kapitel über *Bewegung und Organisation* mehrfach auf Hocquenghem hingewiesen (Lautmann, 1977, S. 499, 502 f., 522 f.), und mir war seine These wichtig erschienen, dass »Antihomosexualität etwa das Konkurrenz-Eifersucht-System der kapitalistischen Gesellschaft gewährleiste« (ebd., S. 366); aber sonderlich begeistert klang das nicht. Inzwischen möchte ich Hocquenghems Werk mehr Bedeutsamkeit beimessen.

Die Neubegegnung beschert Überraschungen; vieles war damals bereits gedacht und formuliert, was uns heute (bloß in etwas anderen Wörtern) beschäftigt. Insbesondere Hocquenghems Prägung der »homosexuellen Paranoia« ist jetzt in aller Munde als »Homophobie«. Zu entdecken ist, dass Foucault in *Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit*, Band 1 (1976) mit seinen berühmt ge-

wordenen Ausführungen über Sexualität als modernes Konstrukt und über die Geburt der »Homosexualität« auf Hocquenghem aufbaut, sie allerdings in Richtung des reinen Denkprodukts zuspitzt; »niemals bewegt Foucault sich weit von Hocquenghem weg« (Eribon, 2004 [1999], S. 405; vgl. auch 297–299). Solche Kontinuitäten müssen wieder sichtbar gemacht werden.

Zitierte Schriften von Guy Hocquenghem (in der Reihenfolge der Erstveröffentlichungen)

- Hocquenghem, Guy (1974 [1972]). *Das homosexuelle Verlangen*. München: Reihe Hanser.
- Schérer, René & Hocquenghem, Guy (1977 [1976]). *Co-ire – ein Album der Kindheit*. München: Trikont.
- Hocquenghem, Guy & Schérer, René (1984). Formen und Metamorphosen der Aura. In Dietmar Kamper & Christoph Wulf (Hrsg.), *Das Schwinden der Sinne* (S. 75–86). Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Hocquenghem, Guy (1989 [1985]). *Der Zorn des Lammes*. Roman. München: Nymphenburger/Herbig.
- Schérer, René & Hocquenghem, Guy (1988 [1986]). Liebe als Kompass der Bestimmung. In Dietmar Kamper & Christoph Wulf (Hrsg.), *Das Schicksal der Liebe* (S. 178–196). Weinheim: Quadriga.
- Hocquenghem, Guy (1986). *Lettre ouverte à ceux qui sont passés du col Mao au Rotary*. Paris: Albin Michel.
- Hocquenghem, Guy (1991 [1987]). *Eva*. Roman. St. Gallen: Edition diá.
- Hocquenghem, Guy (1994). *L'amphithéâtre des morts. Mémoires anticipées*. Paris: Gallimard.
- Ferner: zahlreiche Artikel in Dieckmann & Pescatore (Hrsg.) 1979a und 1980.

Literatur

- Allan, Jonathan A. (2016). *Reading from Behind. A Cultural Analysis of the Anus*. Regina: Univ. of Regina Press.
- Babka, Anna & Posselt, Gerald (2016). *Gender und Dekonstruktion: Begriffe und kommentierte Grundlagentexte der Gender- und Queer-Theorie*. Wien: Facultas.
- Bauer, J. Edgar (2015). »Athwart«. Zu Harry Hays Konzept eines »Third Gender folk« und Giordano Brunos Natur-Begriff. *Capri*, 49, 45–77.
- Behre, Silja (2016). *Bewegte Erinnerung. Deutungskämpfe um »1968« in deutsch-französischer Perspektive*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Camus, Albert (1997 [1951]). *Der Mensch in der Revolte*. Reinbek: Rowohlt.
- Capote, Truman (1989 [1986]). *Erhörte Gebete. Der unvollendete Roman*. Reinbek: Rowohlt.
- Çetin, Zülfukar & Voß, Heinz-Jürgen (2016). *Schwule Sichtbarkeit – schwule Identität. Kritische Perspektiven*. Gießen: Psychosozial-Verlag.

- Dannecker, Martin (1978). *Der Homosexuelle und die Homosexualität*. Frankfurt a. M.: Syndikat.
- Deleuze, Gilles & Guattari, Félix (1974 [1972]). *Anti-Ödipus. Kapitalismus und Schizophrenie I*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Derbyshire, Philip (1979). Homosexual desire. *Gay Left*, 7, 18–19.
- Dieckmann, Bernhard (1979). *Über die Schwulen*. Basel: Stroemfeld.
- Dieckmann, Bernhard & Pescatore, François (Hrsg.). (1979a). *Elemente einer homosexuellen Kritik. Französische Texte 1971–77*. West-Berlin: Verlag rosa Winkel.
- Dieckmann, Bernhard & Pescatore, François (1979b). Gegen die Amerikanisierung. In Dies. (Hrsg.), *Elemente einer homosexuellen Kritik. Französische Texte 1971–77* (S. 9–20). West-Berlin: Verlag rosa Winkel.
- Dieckmann, Bernhard & Pescatore, François (Hrsg.). (1980). *Drei Milliarden Perverse*. West-Berlin: Verlag rosa Winkel.
- Eribon, Didier (2004 [1999]). *Insult and the Making of the Gay Self*. Durham: Duke Univ. Press.
- Finsch, Norbert (2010). Becoming Gay: Deleuze, Feminismus und Queer Theory. In *Invertito – Jahrbuch für die Geschichte der Homosexualitäten*, 12, 125–146.
- Goffman, Erving (1967). *Stigma. Über Techniken der Bewältigung beschädigter Identität*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Haas, Ron (2007). *The death of the angel: Guy Hocquenghem and the French cultural revolution after May 1968*. PhD Diss. Houston: Rice Univ.
- Hammill, Graham L. (2003). History and the flesh. In Parveen Adams (Hrsg.), *Art. Sublimation or Symptom* (S. 49–74). London: Karnac.
- Heider, Ulrike (2014). *Vögeln ist schön. Die Sexrevolte von 1968 und was von ihr bleibt*. Berlin: Rotbuch Verlag.
- Herzer, Manfred (1974). Bemerkungen zu »Das homosexuelle Verlangen« von Guy Hocquenghem. Vervielf. Msk. (6. Bl.).
- Hirschfeld, Magnus (1914). *Die Homosexualität des Mannes und des Weibes*. Berlin: Louis Marcus.
- Hirschfeld, Magnus (1933). *Die Weltreise eines Sexualforschers*. Brugg: Bözberg-Verlag.
- Irigaray, Luce (1976). *Waren, Körper, Sprache. Der ver-rückte Diskurs der Frauen*. West-Berlin: Merve.
- Idier, Antoine (2017). *Les Vies de Guy Hocquenghem. Politique, sexualité, culture*. Paris: Fayard.
- Judt, Tony (1998). *The Burden of Responsibility*. Chicago: University of Chicago Press.
- Kornak, Jacek (2015). *Queer as a Political Concept*. PhDiss. Univ. Helsinki. <https://helda.helsinki.fi/bitstream/handle/10138/152620/queerasa.pdf?sequence=1> (02.09.2017).
- Lautmann, Rüdiger (1977). *Seminar: Gesellschaft und Homosexualität*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Marshall, Bill (1997 [1996]). *Guy Hocquenghem: Beyond Gay Identity*. Durham: Duke Univ. Press.
- Marshall, Bill (2004). Guy Hocquenghem. In Christopher John Murray (Hrsg.), *Encyclopedia of Modern French Thought* (S. 319–321). New York: Taylor & Francis.
- Martel, Frédéric (1999 [1996]). *The Pink and the Black: Homosexuals in France Since 1968*. Stanford: Stanford University Press.
- Moon, Michael (1993). New Introduction. In Guy Hocquenghem, *Homosexual Desire* (S. 9–21). Durham: Duke University Press.
- Oberste, Jörg (2003). *Zwischen Heiligkeit und Häresie. Religiosität und sozialer Aufstieg in der Stadt des hohen Mittelalters*. Köln: Böhlau.
- Popitz, Heinrich (1968). *Prozesse der Machtbildung*. Tübingen: Mohr-Siebeck.
- Ross, Kristin (2002). *May '68 and its afterlives*. Chicago: University of Chicago Press.

- Runze, Dieter (1977). Warum ist »Homosexualität« ein »soziales Problem«? In Rüdiger Lautmann (Hrsg.), *Seminar: Gesellschaft und Homosexualität* (S. 484–492). Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Schéer, René (1982). Der Körper des Kindes. In Dietmar Kamper & Christoph Wulf (Hrsg.), *Die Wiederkehr des Körpers* (S. 109–124). Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Schéer, René (1994). Postface. In Guy Hocquenghem, *L'amphithéâtre des morts. Mémoires antici-pées* (S. 109–148). Paris: Gallimard.
- Sedgwick, Eve Kosofsky (1997). Paranoid reading and reparative reading. In Dies. (Hrsg.), *Novel gazing. Queer readings* (S. 1–37). Durham: Duke University Press.
- Sedgwick, Eve Kosofsky (2010). Anality: News from the front. *Studies in Gender and Sexuality*, 11(3), 151–162.
- Thorstad, David (2009). Review of Hocquenghem, The Screwball Asses. http://www.williamapercy.com/wiki/index.php?title=Review_of_Guy_Hocquenghem%27s_The_Screwball_Asses (02.09.2017).
- Weeks, Jeffrey (2000). *Making Sexual History*. Cambridge: Polity Press.
- Werner, Wolfgang W. (1977). Über das homosexuelle Verlangen bei Hocquenghem, bei mir, bei allen Männern. In Dietmar Kamper (Hrsg.), *Über die Wünsche* (S. 82–97). München: Hanser.
- Wit, John de (1979). The Charming Passivity of Guy Hocquenghem. *Gay Left*, 9, 16–19.
- Woltersdorff, Volker (2012). Vom Erbe der Terrortunten. In Andreas Pretzel, Andreas & Volker Weiß (Hrsg.), *Rosa Radikale. Die Schwulenbewegung der 1970er Jahre* (S. 251–238). Hamburg: Männerschwarm.

Befreiung von der Homosexualität

Ein Kapitel Queer-Theologie in Auseinandersetzung mit Guy Hocquenghem

Norbert Reck

»Nicht das homosexuelle Verlangen ist problematisch, sondern die Angst vor der Homosexualität«, schreibt Guy Hocquenghem am Beginn seines wohl wichtigsten Buches (Hocquenghem, 1974a, S. 9). An diesem Satz sind auch über vierzig Jahre, nachdem er geschrieben wurde, keine Abstriche zu machen. Doch gemeint hat Hocquenghem mit »Homosexualität« nicht einfach das sexuelle Verhalten zwischen Menschen gleichen Geschlechts, sondern »ein Erzeugnis der normalen Welt« (ebd., S. 11), nämlich die begriffliche Umwandlung eines menschlichen Verhaltens, das per se immer von geschichtlichen und sozialen Umständen geprägt ist, in eine zeitenthobene, unveränderbare Naturgegebenheit, in eine biologische Disposition, der man sich nur unterwerfen kann.

In solche Mythisierungen menschengemachter Produkte hat Hocquenghem niemals eingewilligt, und gerade deshalb lohnen seine Argumente auch heute die Auseinandersetzung. In Zeiten grassierender völkisch-biologistischer Identitätsdiskurse machen sie gesellschaftliche Konstruktionen als Konstruktionen sichtbar und können auf diese Weise befreiend wirken.

Ich werde mich im Folgenden aus queer-theologischer Perspektive mit Hocquenghem auseinandersetzen.¹ Er war kein religiöser Denker; aus der radikalen

1 Dieser Beitrag ist die aktualisierte und überarbeitete Fassung von Überlegungen, die ich erstmals in Heft 2/2007 der *Werkstatt Schwule Theologie* (14. Jahrgang, erschienen im Juni 2008) zur Diskussion gestellt habe. Bei allen Veränderungen, die ich am Text vorgenommen habe, konnte ich mich zu einer »gendergerechten« Aktualisierung der Sprache nicht entschließen, weil ich die Gefahr einer Essenzialisierung der grammatischen Geschlechter für gravierender halte als einen eventuellen Gerechtigkeitsgewinn durch diverse optische Signale im Text. Ich habe auf andere Weise versucht zu zeigen, welche Adressaten ich

Linken stammend, hat er wohl von Religion nicht viel gehalten. Dennoch scheint mir, dass die Queer-Theologie zur Hocquenghem-Lektüre einen Beitrag leisten kann; denn sie verhandelt die Fragen, wer wir sein wollen und wie wir leben wollen, mithilfe einer religiös-symbolischen Sprache jenseits des rein Deskriptiven, und sie tut dies, um dem Diktat des normativ gedachten »Natürlichen« einen Diskurs über das gute und gerechte Leben kritisch entgegenzusetzen.

Eine umfassende Analyse des Werks von Hocquenghem jedoch liegt nicht in der Absicht der folgenden Überlegungen.² Ich möchte nach einer kurzen Skizzierung der gegenwärtigen Situation vielmehr Hocquenghems Kritik des Homosexualitätskonzepts gezielt darauf hin befragen, was sie zur Befreiung aus dem heute weitverbreiteten Diskurs um Natur/Naturanlage/Veranlagung und zur Überwindung von Homophobie beitragen kann.

Die zwiespältige Erfolgsgeschichte der »Homosexualität«

Bevor wir ahnen, wer wir sind, und wissen, was wir wollen, existieren Diskurse um uns und über uns, die viel älter sind als wir selbst. Diese Diskurse versehen unsere Wünsche mit Namen und Begriffen, bevor wir diese Wünsche überhaupt kennen. Und bevor in Jugendlichen ein ernsthafteres sexuelles Verlangen nach anderen Menschen erwacht, wissen sie schon, dass es dafür in der Hauptsache zwei Begriffe gibt: Heterosexualität und Homosexualität.

Insbesondere die Massenmedien installieren diese Konzepte in Nachrichten, Comedy-Serien oder Talkshows, als seien die damit verbundenen Verhaltensweisen ganz *natürliche* Erscheinungsformen des menschlichen Lebens. Jedes Kind »weiß« heute, was ein Homosexueller, was ein Schwuler oder eine Lesbe ist, bevor es überhaupt ahnt, was sexuelle Gefühle sind. Die eigenen Wünsche unabhängig von diesen Kategorien zu entdecken ist in unserer Zeit unmöglich. Und auch wenn sich die Mainstream-Medien im gegenwärtigen Klima gern »to-

jeweils im Blick habe. Lesben erwähne ich nur dort, wo mir Gesprächspartnerinnen Parallelen zur Situation von Schwulen bestätigt haben; eine durchgehende Parallelisierung hingegen habe ich vermieden, denn sie erschien mir unzutreffend und übergriffig.

- 2 Die bislang ausführlichste Einordnung und Würdigung von Hocquenghems Werk ist Bill Marshalls Monografie *Guy Hocquenghem. Theorising the Gay Nation* (1996). Verwiesen sei auch auf die inhaltlich identische amerikanische Ausgabe mit dem treffenderen Untertitel: *Guy Hocquenghem. Beyond Gay Identity* (1997).

lerant« geben und sich diskriminierender Wertungen nach eigenem Ermessen zumeist enthalten, »weiß« dennoch jedes Kind, dass Heterosexualität das Normale und Wünschenswerte ist und Homosexualität das »Andere«.

Das dürfte unter anderem daran liegen, dass die Medien bei allen Erwähnungen implizit vermitteln, dass Schwule und Lesben *eine andere Art Menschen* sind – zwar durchaus gleichberechtigt zu behandeln, aber dennoch: eine andere Art. Die Jugendlichen der Gegenwart leben im Bewusstsein, dass es Homosexuelle »gibt«, dass sie überall vorkommen und dass sie selbst möglicherweise entdecken müssen, zu dieser anderen Art zu gehören. Diese Entdeckung – der erste Schritt im »Coming-out« – hat somit heute eine veränderte Bedeutung: Es geht nicht mehr wie in früheren Zeiten um die Auseinandersetzung mit Konzepten der Perversion oder Krankhaftigkeit, aber auch nicht bloß um die Entdeckung bestimmter eigener Wünsche und Vorlieben. Es handelt sich heute eher um die Entdeckung, ein »Kuckucksei« zu sein, zu einer anderen Art zu gehören, das heißt aus der Mehrheitsgesellschaft und ihrer Kultur herauszufallen. Das Coming-out ist darum zuerst einmal die Erfahrung einer Ausbürgerung und eröffnet sodann die für Jugendliche oft wenig verlockende Perspektive, sich in einer schwulen oder lesbischen Subkultur einbürgern zu dürfen. Wie man in Beratungsstellen erfahren kann, verläuft das Coming-out vieler Jugendlicher heute – entgegen den Erwartungen – kaum weniger problematisch als vor etwa vierzig Jahren. Die Probleme sind heute lediglich andere.

Dementsprechend nimmt aggressiv antischwules Verhalten unter Jugendlichen in den letzten Jahren wieder zu; viele fühlen sich genötigt, mit lautstarkem Geschrei und gelegentlich mit Gewalt zu »beweisen«, dass sie nicht schwul sind, und das Wort »schwul« ist, nahezu unabhängig von seiner Bedeutung, zu einem allgemein negativen Schimpfwort geworden.

Die liberalen Gesellschaften gefallen sich indessen darin, Schwule und Lesben *als Andere* zu tolerieren. Sie halten sich etwas darauf zugute, dass auch diese Anderen einen Platz in ihrer Mitte haben dürfen. Aber *dass* Schwule und Lesben anders *sind*, steht für sie nicht infrage. Im Gegenteil: Das Anderssein ist die erwünschte Funktion der Lesben und Schwulen in einer liberalen Gesellschaft. Für die Mehrheit ist es bequem und angenehm, gleichgeschlechtliche Gefühle einer klar umrissenen Minderheit zuweisen zu können; das entlastet davon, sich mit den eigenen gleichgeschlechtlichen Wünschen auseinanderzusetzen zu müssen. Die Existenz einer schwul-lesbischen »Community« fungiert so indirekt als Bestätigung der Lebensformen der Mehrheitsgesellschaft.

Lesben und Schwule haben diesen *Deal* in vielen westlichen Ländern mitgemacht und unterstützt, wenn auch oft nicht im vollen Bewusstsein seiner

Tragweite. Sei es, weil er ihnen tatsächlich wichtige Freiräume verschaffte und eine Reihe diskriminierender Gesetze aus dem Weg räumte; sei es, weil viele Schwule und Lesben selbst nichts dagegen einzuwenden hatten, kollektiv als »anders« klassifiziert zu werden.

Das führte zu manchen gesellschaftlichen Veränderungen, zum Beispiel wurde 1994 in Deutschland der berüchtigte § 175 abgeschafft, aber im Zuge der gesetzlichen Regelung gleichgeschlechtlicher Lebenspartnerschaften wurden nur wenige Jahre später so viele neue Sonderregelungen speziell für Schwule und Lesben eingeführt, wie es sie noch nie zuvor gegeben hatte: »Gesetze [...], die uns als Gleiche anerkennen sollen und tatsächlich die Ungleichheit nur festschreiben« (Emcke, 2013, S. 178f.). Als 2017 der Deutsche Bundestag schließlich für die Abschaffung der sogenannten »Homohe« zugunsten einer einheitlichen Ehe »für alle« stimmte, waren insbesondere die Voten der Gegner dieser Änderung vielsagend: Ihnen ging es vor allem darum, die gesetzliche Festschreibung der Andersheit nicht zu verlieren. Die Bundeskanzlerin zeigte sich sogar bereit, den Forderungen von Schwulen und Lesben nach vollem Adoptionsrecht entgegenzukommen, solange nur die prinzipielle Unterscheidung zwischen »Homo-« und »Heterosexuellen« nicht aufgegeben würde: »Für mich ist die Ehe im Grundgesetz die Ehe von Mann und Frau.«³

Während manche Aktivisten und Aktivistinnen der Auffassung sind, dass die Prägung des griechisch-lateinischen Neologismus der »Homosexualität« durch den österreichisch-ungarischen Schriftsteller und Hochstapler Karl Maria Benkert (alias Károly Mária Kertbeny)⁴ im Jahr 1869 den Weg bereitet habe für die Entwicklung einer schwulen bzw. lesbischen Identität und damit für die gegenwärtigen Erfolge der schwul-lesbischen Emanzipation, gilt es, die Zwiespältigkeit dieser Entwicklung nicht zu übersehen: die Verbindung von Wünschen mit Etiketten, die die eigene Wahrnehmung überformen, die Festschreibung der Andersartigkeit von Schwulen und Lesben sowie die Erfindung eines »Coming-out«, das im Akzeptieren dieser zuvor konstruierten Andersartigkeit sein Ziel hat.⁵ Den Ergebnissen der Bielefelder Langzeitstudie über »gruppenbezogene Menschenfeindlichkeit« kann man entnehmen, dass die Toleranz der modernen

3 Vgl. z. B. die Meldung in der *Welt* vom 30. Juni 2017, im Internet unter: www.welt.de/politik/deutschland/article166096813/Rote-Karte-Merkel-stimmt-gegen-die-Ehe-fuer-alle.html (02.09.2017).

4 Zur Charakterisierung Benkerts vgl. Hecker, 2007.

5 In Gesellschaften, die nicht nach Homo- und Heterosexualität differenzieren, gibt es auch kein Coming-out, das heißt keine Notwendigkeit, die Entdeckung der eigenen Wünsche

Gesellschaft gegenüber Schwulen und Lesben äußerst schwankend ist und nicht *trotz*, sondern *wegen* der Installation der Andersartigkeit leicht in gewaltbereite Heterophobie (= Angst vor dem Anderen) umschlagen kann (vgl. Heitmeyer, 2005, *passim*, bes. S. 92–107). Man kann also durchaus fragen, ob das Konzept einer irgendwie anders gearteten »Homosexualität« den schwulen und lesbischen Emanzipationsbewegungen nicht einen Bärendienst erwiesen hat.

Kritik der »Homosexualität«

Aber ist es nicht einfach eine Tatsache, dass »die Homosexuellen« anders sind? Geht es nicht in erster Linie darum, diese Tatsache zu akzeptieren und selbstbewusst dafür einzustehen? So fragen viele – Schwule und Lesben ebenso wie »Heterosexuelle« –, denn das Konzept der »sexuellen Veranlagung« gilt den meisten als Selbstverständlichkeit, als Naturgegebenheit. Und dementsprechend wird in den westlichen Gesellschaften meist nur noch die Frage diskutiert, ob »Homosexualität« vorgeburtlich (also genetisch oder hormonell) oder nachgeburtlich (also durch Erziehung oder psychische Defekte) zustande kommt. *Dass* Homosexuelle anders sind, steht dabei außer Zweifel.

Wer sich auf diese Sicht einlässt, zahlt einen hohen Preis: Mit der Einwilligung in die Andersartigkeit der »Homosexuellen« begibt man sich auf das Feld der biologischen Diskurse des 18. und 19. Jahrhunderts, die für alle Unterschiede im Verhalten der Menschen biologische Ursachen zu finden glaubten. Auf diesem Feld teilte man die Menschen wie Hunde in verschiedene Rassen ein, sah etwa Schwarze und Juden, aber auch Frauen als grundlegend »anders« und bestand darauf, dass es keine Gleichheit und damit auch keine Gleichberechtigung geben könne, weil ja die Unterschiede (etwa im Hirnvolumen, in der Physiognomie oder der Leistungsfähigkeit) »eindeutig« biologisch festgelegt seien. Entsprechendes

als Entdeckung der eigenen Andersartigkeit in einem oft traumatisch verlaufenden Prozess verarbeiten und nach außen vertreten zu müssen (für Beispiele aus verschiedenen Kulturen und Zeiten vgl. etwa Aldrich, 2007). Das Coming-out ist für viele Jugendliche eine angstbeladene Zeit, die unsere Kultur ihnen aufnötigt, und man kann es durchaus befremdlich finden, dass die schwul-lesbische Kultur die Coming-out-Erfahrung in zahlreichen Romanen, Erzählungen und anderen Bezugnahmen mit quasi-mythischem Glanz versieht, als handle sich hier um ein universell anzutreffendes und zu feierndes Übergangsritual. Auch die schwule Theologie hat zum Beispiel mit der Parallelisierung von Coming-out und Exodus an dieser problematischen Überhöhung einer geschichtlich-kulturell bedingten Institution mitgewirkt.

dachte man von der »Homosexualität«⁶: Sie sei eine »Naturanlage«, erblich oder hormonell vorgegeben – was die »Homosexuellen« letztlich zu einer anderen Art Menschen machte. Für K. M. Benkert und manche andere schien diese Vorstellung attraktiv, denn eine Naturgegebenheit, für die niemand etwas konnte, müsste doch per se dem Zugriff der Moralthologie und dem moralischen Urteil der bürgerlichen Gesellschaft entzogen sein (vgl. Ulrichs, 1989 [1864]; Kertbeny, 2000). Magnus Hirschfeld machte sich dann daran, für diese biologische Andersheit durch Schädelvermessungen und andere Methoden »wissenschaftliche Beweise« zu finden und daraus ein »drittes Geschlecht« zu konstruieren.⁷

Das persönliche Empfinden wurde dadurch aber entscheidend umcodiert: Wer Lust auf Sex mit Menschen desselben Geschlechts verspürte, hatte nicht einfach nur Lust, sondern spürte das Zutreten der eigenen »Naturanlagen«. Nicht das Ich äußerte also einen Wunsch, sondern die Biologie meldete sich mit einem Diktat. Diesem Diktat sollte man besser gehorchen – so bildete sich dann im 20. Jahrhundert allmählich ein »liberaler« *common sense* heraus –; man solle nicht versuchen, seine Anlagen durch hormonelle Behandlung, Elektroschocks oder andere fruchtlose Therapien zu bekämpfen, denn gegen »die Natur« komme letztlich niemand an. Man solle seine »Triebe«, seine Andersartigkeit akzeptieren, ganz ähnlich, wie man es akzeptieren muss, wenn man eine Erbkrankheit hat. »Warum widerfährt gerade mir dieses Schicksal?«, fragen Jugendliche, die gleichgeschlechtliche Wünsche verspüren und deshalb meinen, »homosexuell« zu sein. »Warum hat Gott gerade mich so gemacht?«, fragen religiöse Jugendliche. Das Konzept der Homosexualität als Naturanlage konfrontiert die »Betroffenen« also zunächst mit etwas Ungewolltem, Fremdem, wie mit einem Schicksalsschlag. Manchen gelingt es, ihre »Homosexualität« irgendwann »anzunehmen«; andere hadern damit lebenslang.

-
- 6 Über die Semantik des Begriffs »Homosexualität« und seines theologischen Vorläufers »Sodomie« sowie die im Hintergrund stehenden Konzepte vgl. Reck, 2008. Dass Sexualität zu unterschiedlichen Zeiten unterschiedlich verstanden wurde, brachte Foucault unter anderem in seinem berühmten Satz zum Ausdruck: »Der Sodomit war ein Gestrauchelter, der Homosexuelle ist eine Spezies« (Foucault, 1983, S. 58). Diese Kontrastierung trifft zweifellos etwas Wichtiges, doch wird man sie heute differenzierter fassen müssen, da seit Petrus Damianus Prägung des Begriffs »sodomia« im 11. Jahrhundert auch der Sodomit nach und nach als Spezies verstanden wurde, wie Jordan (1997) überzeugend dargelegt hat.
- 7 Einen hervorragenden Überblick über die verschiedenen Konzepte der »Homosexualität« und die damit verbundenen intellektuellen Fallstricke gibt Haeberle, 1994. Lediglich Haeberles Ausführungen zur »Sodomie« dürfen heute als revisionsbedürftig gelten (vgl. Anm. 6).

Dabei werden generell zwei Dinge vermengt: das erotisch-sexuelle *Verlangen* einerseits und das Konzept der sexuellen *Veranlagung* andererseits. Nach der landläufigen Meinung ist das ein und dasselbe: Das Wahrnehmen der eigenen gleichgeschlechtlichen Wünsche gilt als identisch mit dem Empfinden einer besonderen Veranlagung, die die »Homosexuellen« von den »Heterosexuellen« unterscheidet.

Gegen diese kränkende und krankmachende Verknüpfung von Verlangen und Veranlagung hat Guy Hocquenghem schon in seinem ersten großen theoretischen Text gekämpft (Hocquenghem, 1974a, vgl. auch die beiden Texte 1974b und 1977a). Er wehrte sich dagegen, dass so etwas wie »schwule Identität« auf den rassistischen Diskursen des 19. Jahrhunderts fußen sollte, und er bestand darauf, dass mit dem Wahrnehmen sexueller Wünsche keineswegs das Akzeptieren der damit verbundenen kulturellen Interpretationen einhergehen müsse.

»Die Homosexualität existiert nicht und existiert doch« (Hocquenghem, 1974a, S. 15), schreibt Hocquenghem und meint damit, dass sie gewiss nicht als besondere, empirisch abgrenzbare Art der Sexualität existiert, jedoch als Begriff, der Macht über die Selbst-Erfahrung der Menschen ausübt, sehr real ist.

Hocquenghem kritisiert das Konzept der Homosexualität auf drei Ebenen: Zuerst (a) geht er dem nach, was die Verwendung eines solchen Begriffs bewirkt, sodann (b) bezieht er Erkenntnisse der Sexualwissenschaft in seine Überlegungen mit ein, und schließlich (c) geht er dem ambivalenten Umgang Freuds mit der »Homosexualität« nach.

(a) Für Hocquenghem ist es schon der Begriff der »Homosexualität« selbst, der durch seine bloße Setzung künstliche und problematische Unterscheidungen schafft. Er grenzt aus dem breiten Strom des menschlichen Verlangens, »in dem es keinerlei Unterschied zwischen den Homosexuellen und den Heterosexuellen gibt« (Hocquenghem, 1974a, S. 14f.), einige Aktivitäten aus und erklärt sie zu einem eigenständigen Phänomen. So erzeugt der Begriff eine Distanz zwischen »Homosexuellen« und »Heterosexuellen« und bedient das Bedürfnis der »Heterosexuellen«, gleichgeschlechtliches Verlangen als eine Eigenschaft der *Anderen* sehen zu können, die mit ihnen selbst nichts zu tun hat. Bei diesen Anderen darf dieses Verhalten dann strafrechtlich verfolgt und psychiatrisch behandelt werden – man selbst befindet sich *per definitionem* auf der Seite der »Normalität«. Der Begriff, so wie er gesellschaftlich aufgenommen wurde (nicht unbedingt, wie Benkert ihn gemeint hatte), schafft also Distanz, er grenzt aus, weswegen auch »alle Bemühungen um eine Eingliederung der Homosexualität in das normale Leben immer wieder enttäuscht werden« (Hocquenghem, 1974a,

S. 15). Das Konzept der Homosexualität als besondere Kategorie verhindert somit selbst eine solche Eingliederung.

(b) Hocquenghem geht deshalb davon aus, dass es im Bereich des Verlangens keine sinnvollen begrifflichen Einteilungen geben kann, sondern nur einen breiten, nicht differenzierbaren Strom, kein »entweder – oder«, sondern nur ein »sowohl – als auch«: »Heterosexualität und Homosexualität sind schwankende Ausdrucksformen eines Verlangens, das keinen Namen hat« (Hocquenghem, 1974a, S. 46). Er bezieht sich hierfür – nicht ohne kritische Distanz – auf die Resultate der Kinsey-Reports.

Der Sexualforscher Alfred Kinsey hatte seit 1938 anhand tausender Interviews die sexuellen Fantasien und das sexuelle Verhalten von Menschen in den USA untersucht. Eine seiner zentralen Feststellungen besteht darin, dass die Einteilung der Menschheit in eine heterosexuelle und eine homosexuelle Population (mit allenfalls noch ein paar Bisexuellen) nichts mit der Wirklichkeit zu tun hat. Deshalb entwickelt er anhand der Auskünfte in den Interviews eine siebenteilige Skala (s. Abb. 1).

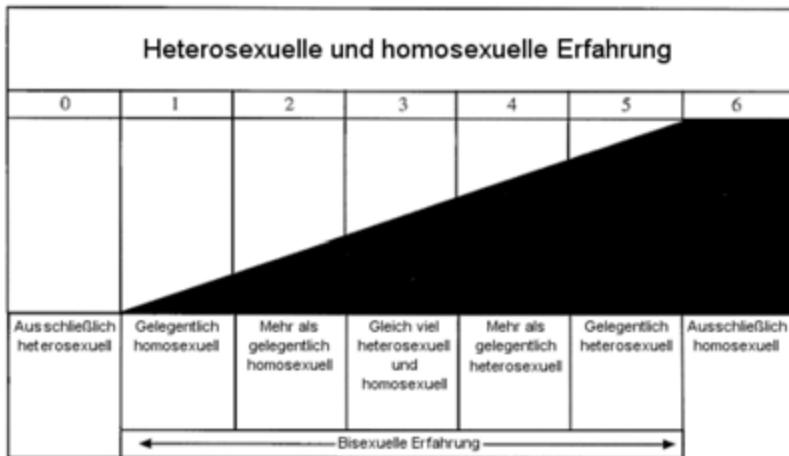


Abb.1: Quelle: <http://www2.hu-berlin.de/sexology/gesund/archiv/deutsch/bisex.htm> (02.09.2017).

Kinseys Untersuchungen zeigen, dass sich lediglich eine geringe Minderheit von jeweils 5 Prozent den Stufen 0 oder 6 zuordnen ließ. Die überwiegende Mehr-

heit von 90 Prozent positionierte sich selbst in den Mischkategorien 1 bis 5. Kinsey folgerte daraus, dass sexualwissenschaftlich keineswegs von Homo- und Heterosexuellen zu sprechen sei, sondern besser von Individuen mit bestimmten homosexuellen und heterosexuellen Erfahrungen zu bestimmten Zeiten:

»Die Welt lässt sich nicht in schwarze und weiße Schafe aufteilen; denn nicht alle Dinge sind schwarz oder weiß. Es ist ein Grundsatz der Taxonomie, dass die Natur selten getrennte Kategorien aufweist. Nur der menschliche Geist führt Kategorien ein und versucht, die Tatsachen in bestimmte Fächer einzuordnen. Die lebende Welt ist in allen ihren Aspekten eine Kontinuität. Je eher wir uns dieser Tatsache in Bezug auf die menschliche sexuelle Verhaltensweise bewusst werden, desto eher werden wir zu einem gesunden Verständnis der Realitäten gelangen« (Kinsey et al., 1955, S. 594).⁸

Hocquenghem sieht darin das »Erstaunliche« am Unternehmen des »naiven« Kinsey: Kinsey ist ausgezogen, um die Kategorisierungsbemühungen der modernen Psychiatrie mit statistischem Material zu unterfüttern, er will mit seiner Skala »immer genauere Unterscheidungen [...] treffen und trifft dabei auf das Ununterscheidbare« (Hocquenghem, 1974a, S. 13).⁹

8 Kinseys Erkenntnisse erschütterten das Selbstbild der US-amerikanischen Gesellschaft und riefen zahlreiche Proteste und Infragestellungen hervor (oft aufgrund oberflächlicher Interpretationen) – insbesondere seitens der Kirchen. Den Reports wurde unter anderem vorgeworfen, der Kreis der über ihr Sexualleben befragten Personen sei nicht repräsentativ. Kinseys Nachfolger als Direktor am Kinsey Institute for Sex Research, Paul Gebhard, ließ deshalb in einem langjährigen Projekt die Daten der Reports verifizieren und von ergebnisverfälschenden Faktoren bereinigen. Das Resultat der Überprüfungen bestätigt Kinseys Schlussfolgerungen in allen wesentlichen Punkten (Gebhard/ & Johnson, 1979). In der Schwulenbewegung stießen Kinseys Erkenntnisse zunächst ebenfalls auf Ablehnung, weil man für den Emanzipationskampf eine »schwule Identität« aufbauen wollte, deren Träger sich sozialpolitisch als »Minderheit« organisieren ließen. Dies speiste sich aus strategischen Bedürfnissen, aber nicht aus wissenschaftlichen Einsichten. »Der Homosexuelle« blieb eine Kunstfigur, stilisiert aus Merkmalen der Stufe 6 der Kinsey-Skala (wodurch die übrigen 90 Prozent mit homosexuellen Erfahrungen durch die Schwulenbewegung kaum angesprochen wurden). Die Sexualwissenschaft der Gegenwart hat indessen die überkommene Hetero-Homo-Dichotomie hinter sich gelassen und denkt inzwischen in Kategorien der Diversität, Offenheit und Flexibilität (vgl. Haeberle, 1994).

9 Haeberle spricht in Bezug auf Kinsey treffend von der »Abschaffung des Homosexuellen« (Haeberle, 1994, S. 17).

(c) Eine Bestätigung dieser Sicht findet Hocquenghem bei Sigmund Freud – auch wenn dieser die Konsequenzen daraus nicht zu ziehen vermochte. Freud schloss aus seiner klinisch-therapeutischen Arbeit, dass grundsätzlich *alle* Menschen erotisch-sexuelle Gefühle auch gegenüber Angehörigen desselben Geschlechts erleben. Und er stellt diese Einsicht immer wieder mit großer Schärfe allen Versuchen entgegen, eine biologische Andersartigkeit von Homosexuellen – etwa als »drittes Geschlecht« – zu konstruieren:

»Die psychoanalytische Forschung widersetzt sich mit aller Entschiedenheit dem Versuche, die Homosexuellen als eine besonders geartete Gruppe von den anderen Menschen abzutrennen. Indem sie auch andere als die manifest kundgegebenen Sexualerregungen studiert, erfährt sie, dass alle Menschen der gleichgeschlechtlichen Objektwahl fähig sind und dieselbe auch im Unbewussten vollzogen haben« (Freud, 1915, S. 5, Anm. *).

Dem problematischen Liberalismus, »der die Homosexualität nur unter der Bedingung akzeptiert, dass sie in einem besonderen Geschlecht eingeschlossen wird, setzte Freud die Universalität des homosexuellen Verlangens als Übersetzung des perversen Polymorphismus entgegen« (Hocquenghem, 1974a, S. 51). Mit anderen Worten: Dass gleichgeschlechtliches Verlangen nur bei einer besonders dafür veranlagten Gruppe von Menschen vorkomme, ist wissenschaftlich nicht haltbar. Es gibt »den Homosexuellen« genauso wenig wie »den Heterosexuellen«. Das erotisch-sexuelle Verlangen nach Menschen desselben Geschlechts ist – bewusst oder unbewusst – bei allen Menschen zu finden, auch wenn es nicht von allen wahrgenommen und gelebt wird. Es ist daher mit guten Gründen von einer *Universalität* dieses Verlangens auszugehen, und das ist auch gemeint, wenn Freud das menschliche Verlangen als »polymorph pervers« bezeichnet.

Aber natürlich stellte diese Erkenntnis für wesentliche gesellschaftliche Selbstverständlichkeiten zur Zeit Freuds eine Gefahr dar: etwa für die traditionellen Geschlechterarrangements, die eingespielten Identitätsmuster und für Institutionen wie die Ehe. Und auch Freud selbst fürchtete sich wohl vor seiner eigenen Entdeckung, denn »kaum dass er die Universalität der >Perversion< entdeckt hatte, schloss er sie auch schon [...] im Ödipus-System ein« (Hocquenghem, 1974a, S. 51).

Aus dem antiken Ödipus-Mythos konstruierte Freud bekanntlich ein Muster für die seelische Entwicklung des Menschen im familiären Dreieck aus Vater, Mutter und Kind, stark bestimmt von der »phallischen Macht« des Vaters und der »Kastrationsangst« des männlichen Kindes. In der frühkindlichen Entwick-

lungskrise, die er als »Ödipuskonflikt« bezeichnete und die zum Zentrum der Freud'schen Theorie werden sollte, sah er die »Quelle unserer individuellen Sittlichkeit« (Freud, 1975a, S. 351; vgl. auch Freud, 1975b).

Die menschliche Libido sollte sich im ödipalen Dreieck nicht ausbreiten dürfen, wie und wann sie wollte, sondern erhielt Stadien zugewiesen, während deren sie sich auf »normale« oder »gesunde« Weise zu entfalten hatte. Insbesondere das gleichgeschlechtliche Verlangen galt in diesem System innerhalb einer zeitlich begrenzten Phase als natürlich, außerhalb dieser Phase aber als paranoid bzw. neurotisch, als nicht überwundene Mutterfixierung oder gescheiterte Sublimierung. Denn von einem bestimmten Alter an sollte der Mensch zur Wahl des »richtigen«, das heißt des andersgeschlechtlichen Sexualobjekts reif sein, wobei die gleichgeschlechtlichen Wünsche zwar nicht verschwinden (es war Freud klar, dass diese jedem Menschen blieben), aber doch »sublimiert« werden sollten, etwa in der Form sozialen oder politischen Engagements.

Freud hat den Beweis, dass gleichgeschlechtliches Verlangen in einer bestimmten Entwicklungsphase des Menschen »normal« und jenseits dieser Phase krankhaft sei, niemals erbracht.¹⁰ Es war eine bloße Setzung gemäß dem Imperativ der bürgerlichen Gesellschaft, in der er lebte: dass nicht sein kann, was nicht sein darf. Die Tatsache, dass solches Verlangen auch bei lebensstüchtigen, gesunden Menschen aller Lebensalter und Klassen auftritt, hätte seine Hypothese eigentlich gleich wieder zum Einsturz bringen müssen (aber die Gesunden kommen kaum in den Blick, wenn man bereits ihre Krankheit beschlossen hat).

So aber, mit der Einbindung ins ödipale System, vollführt Freud den Spagat, die »Homosexuellen« einerseits nicht »als eine besonders geartete Gruppe von den anderen Menschen abzutrennen«, andererseits aber das aktiv gelebte homosexuelle Verlangen erwachsener Menschen gleichwohl zu pathologisieren und damit die heterosexuell lebenden Glieder der Gesellschaft nun doch wieder ihrer »Normalität« zu versichern. Mit anderen Worten: Freud schafft »den Homosexuellen« nicht ab, sondern produziert einen anderen.

Wie sieht dieser andere Homosexuelle aus? Das wird für Hocquenghem sichtbar in der Auseinandersetzung mit dem *Anti-Ödipus* des Philosophen Gilles Deleuze und des Psychiaters Félix Guattari (Deleuze & Guattari, 1977). Zu einer Zeit, als Jacques Lacan dabei ist, eine Renaissance Freuds mitsamt der (etwas mo-

10 Erst 1974 wurde »Homosexualität« von der American Psychiatric Association aus ihrem Krankheitenkatalog (*Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders*) gestrichen. Aus der »Internationalen Klassifikation der Krankheiten« (*International Classification of Diseases* – ICD) der Weltgesundheitsorganisation (WHO) wurde »Homosexualität« 1992 entfernt.

difizierten) Ödipus-Theorie einzuleiten, kontern Deleuze und Guattari mit einer großangelegten Kritik des Ödipus-Systems.

Dieses System sei – so stellen sie fest – gerade keine Abbildung von kulturübergreifenden, »natürlichen« Entwicklungsprozessen, sondern Ausdruck einer phallisch strukturierten Kultur, die auf Dominanz und Repression beruhe (derzeit in der Form des Kapitalismus). Diese Kultur weise der Familie die Aufgabe der Unterwerfung des Subjekts zu. Ein zentrales Mittel der Unterwerfung sei die familiär-ödipale Privatisierung der Sexualität. Die sexuellen inestuösen Wünsche des (männlichen) Kindes würden – bei einer, nach Freud, »gesunden« Entwicklung! – durch die Kastrationsdrohung des Vaters gebrochen und durch die Übernahme der moralischen Vorstellungen des Vaters schließlich sublimiert. Das Kind unterwerfe sich der Macht, verleugne seine Wünsche und entwickle gerade dadurch Identität und Gewissen. »In der Welt der ödipalisierten Sexualität gibt es kein freies Umherschweifen und Verbinden von Organen mehr, keine Wechselbeziehungen der unmittelbaren Lust« (Hocquenghem, 1974a, S. 73).

Der sich entwickelnde Mensch lernt, seine sexuellen Wünsche aus Gehorsam gegenüber dem Vater (bzw. der Vaterfigur, so Lacan) nur an dem Ort auszuleben, der dafür vorgesehen ist: der heterosexuellen Paarbeziehung. Alle darüber hinaus auftretenden libidinösen Wünsche müssen sublimiert werden. Wenn sich dennoch sexuelle Wünsche melden und die geforderte Sublimierung infrage stellen, wird aus dem in das Kind eingepflanzten Gewissen ein schlechtes Gewissen. Hocquenghem formuliert: »Der Auftritt der Libido muss vom phantastischsten aller jemals erfundenen Schuldsprechungssysteme begleitet werden« (Hocquenghem, 1974a, S. 44). Dieses internalisierte Schuldsprechungssystem gewährleistet so weitgehend das bürgerliche Funktionieren der ödipalen Subjekte.

Für das homosexuelle Verlangen aber, das nicht sublimiert, sondern gelebt werden will, bedeutet das, dass es im ödipalen System grundsätzlich unter einem Schuldspruch steht und von anderen als »Wille zum Bösen« (Hocquenghem, 1974a, S. 101)¹¹ verstanden wird. Wer ein solches Verlangen leben will, müsste eigentlich aus dem System ausbrechen und alle Schuldsprüche abschütteln. Weil aber die Identität des ödipal aufgewachsenen Menschen sich primär aus Vorstellungen von »Schuld« und »Verantwortung« konstituiert, wird ein solcher Ausbruch oft von einer starken Angst vor dem Ichverlust, dem Identitätsverlust verhindert. Das Ich möchte sich nicht verlieren, deshalb bricht es nicht aus,

11 So spricht etwa die Glaubenskongregation des Vatikans in Bezug auf die rechtliche Etablierung gleichgeschlechtlicher Lebenspartnerschaften von einer »Billigung oder Legalisierung des Bösen« (Kongregation für die Glaubenslehre, 2003, Nr. 5).

sondern nimmt Zuflucht zu jener Art der »homosexuellen Identität«, die im ödipalen System vorgesehen ist – zu einer »Homosexualität«, die auch das sexuelle Verlangen beständig in den Begriffen von Verantwortlichkeit und Schuld interpretiert. Dafür bietet das System einen Platz:

»Der *produzierte* Homosexuelle braucht nun nur noch den Platz einzunehmen, den man ihm reserviert hat, er braucht nur noch die Rolle zu spielen, die man für ihn programmiert hat, – und er tut es mit Begeisterung und will immer noch mehr haben« (Hocquenghem, 1974a, S. 56).¹²

Wie sehen diese von Freud (und der Gesellschaft hinter ihm) produzierten Homosexuellen aus? Sie sind bereit, ihr Verlangen in Kategorien von Schuld und Verantwortung zu buchstabieren, sie entwerfen ihr Leben im ödipalen System folgerichtig als symmetrische Spiegelung der sanktionierten »Heterosexualität«: mit einer lediglich umgekehrten »Objektwahl«, in Zweierbeziehungen, mit Eifersucht, Besitzansprüchen, Scheidungsgefechten und allem, was dazugehört. Die »produzierten Homosexuellen« werden zur Karikatur der »Normalität«.

Und auch wenn neuere Diskurse diesen Homosexuellen im ödipalen System einen Platz als anerkannte »Minderheit« zuweisen, ist deren Angst vor dem Ichverlust nie ganz zu überwinden und bricht sich in immer neuen Versuchen zur Bildung einer »homosexuellen Identität« Bahn. Ebenso meldet sich das Schuldbewusstsein immer wieder hartnäckig, beispielsweise wenn Schwulenaktivisten Schwule dazu auffordern, sich solidarisch für die Interessen anderer gesellschaftlicher Gruppen einzusetzen oder für die Anerkennung der Rechte anderer Minderheiten einzutreten. Um nicht missverstanden zu werden: Selbstverständlich ist nichts gegen solche Solidarität einzuwenden; die Frage ist aber, warum man zur Berechtigung eines schwulen Diskurses glaubt, diesen mit weiteren Solidaritätsadressen versehen zu müssen. Müssen Schwule erst beweisen, dass sie gute und solidarische Menschen sind, bevor sie ihren Wünschen nachgehen dürfen? Warum werden solche Aufforderungen von Schwulen besonders an Schwule gerichtet, wo sie doch an alle Menschen adressiert werden müssten? Dahinter verbergen sich in meinen Augen ödipal produzierte Schuldgefühle, die immer wieder nach Beweisen entschiedener Moralität verlangen, sich aber auch

12 Hocquenghems instruktive Überlegungen zur »homosexuellen Identität« als einer Unterkategorie eines liberalen Konsumismus können im vorliegenden Rahmen leider nicht erläutert werden (vgl. dazu Hocquenghem, 1977a, passim u. bes. S. 132; 1974b, S. 154–161; seine Erzählung 1977b sowie FHAR, 1971).

gerne in Schuldzuweisungen an andere – seien es nun Saunagänger, Tunten oder Yuppies – projektiven Ausdruck verschaffen.

Für Hocquenghem zeigt sich somit, dass es innerhalb des ödipalen Systems keine sexuelle Befreiung geben kann. »Homosexualität« à la Freud kann nur die Domestizierung des Verlangens bedeuten, wobei im Verlauf dieser Domestizierung der »Homosexuelle« dann genau die Züge annimmt, die Freud ihm schon längst attestiert hatte: »Auf dem Weg vom homosexuellen Verlangen zur Homosexualität haben wir gesehen, wie eine primäre, nicht-ödipale Homosexualität zu einer sekundären, neurotischen und perversen, ödipalisierten Homosexualität gelangte« (Hocquenghem, 1974a, S. 153).

Zusammenfassend lässt sich festhalten: Schwule oder lesbische Befreiung muss auch die Befreiung von zweierlei Homosexualitäten sein: Befreiung von der *Homosexualität der Veranlagung* und Befreiung von der *ödipalisierten Homosexualität*. Beide bestimmen bis in unsere Gegenwart das Denken und Empfinden vieler Menschen, beide überformen sexuelle Wünsche und Selbstbilder, und beide tun dies mit dem Anspruch, kultur- und geschichtsübergreifende Erklärungsmodelle zu sein. Aber natürlich täuschen diese Ansprüche. Wie Hocquenghem festgestellt hat: Diese Arten der »Homosexualität« gibt es und gibt es nicht. Es gibt sie, sofern sie diskursive Macht ausüben, aber es gibt sie nicht als unabänderbare Naturtatsachen, innerhalb deren sich alles gleichgeschlechtliche Verlangen zu entfalten hat.

Gewiss wird man sich ihrer Macht nicht einfach durch willentlichen Entschluss entziehen können, aber die Einsicht in ihren Konstruktionscharakter, das heißt in ihre geschichtliche Bedingtheit, kann ein erster Schritt zum Exodus aus der »Homosexualität« sein. Das bedeutet nämlich – gut psychoanalytisch – dass die Verletzungen, Schwierigkeiten und Störungen, die von diesen Konstruktionen herrühren, nicht für immer in Symptomen ausagiert werden müssen, sondern dass es möglich ist, sie zu verstehen, durchzuarbeiten und damit die Macht dieser Konstruktionen über die Einzelnen allmählich zu untergraben.

Ein zweiter Schritt, auf den Hocquenghem setzt, kann dann die Wiederentdeckung des Verlangens als eines nicht differenzierbaren breiten Stroms ohne Namen sein. Dabei kann sich das Verlangen selbst – im Anschluss an Deleuze und Guattari – als eine Kraft erweisen, die aus dem ödipalen System herausführt, denn man muss es sich denken als »ein Verlangen nach Lust *unabhängig* vom System, nicht bloß innerhalb oder außerhalb des Systems« (Hocquenghem, 1974a, S. 102).

Um das denken zu können, muss im nächsten Abschnitt darüber gesprochen werden.

Das Verlangen – ein breiter Strom ohne Namen

Anstelle der »Homosexualität« das gleichgeschlechtliche Verlangen sehen zu lernen kann einige überraschende neue Einsichten zutage fördern. Auszugehen ist von der bleibend gültigen Erkenntnis Freuds, dass gleichgeschlechtliches Verlangen keineswegs die spezifische Libido der eingrenzbaeren Gruppe der »Homosexuellen« bezeichnet, sondern dass grundsätzlich alle Menschen – bewusst oder unbewusst – gleichgeschlechtliche Gefühle erleben. Und man kann hinzufügen: Natürlich erleben auch alle Menschen »heterosexuelle« Gefühle. Und Zuneigung zu Kindern. Und das geschlechtlich unspezifische Bedürfnis nach Nähe. Nach Wärme und Schutz. Nach Beschützenwollen. Zudem erleben sie die Anziehung durch bestimmte Körperteile, knackige Hintern, breite Schultern, schöne Beine, Waschbrettbäuche, eckige Formen, runde Formen ... Das Angesprochensein durch bestimmte Kleidung. Durch Gerüche. Das Verlangen nach bestimmten Körpersäften. Nach bestimmten Arten der Berührung. Nach Eindringen. Nach Durchdrungenwerden. Nach Haut. Nach bestimmten Arten von Haut, nach behaarter Haut, nach haarloser Haut ...

Je näher man hinschaut, desto vielfältiger wird das Bild der unterschiedlichen Formen des Verlangens. Je näher man hinschaut, desto deutlicher wird, dass Begriffe wie »Homo-« oder »Heterosexualität« extrem abstrakte, verallgemeinernde Begriffe sind, die höchstens an der Oberfläche etwas mit dem konkreten Verhalten und den Wünschen von Menschen zu tun haben. Es gibt keine »Homosexuellen«, die prinzipiell alle Menschen desselben Geschlechts begehren. Es gibt keine »Heterosexuellen«, die prinzipiell alle Menschen des anderen Geschlechts begehren. Alle unterscheiden hier zwischen für sie begehrenswerten und weniger begehrenswerten Erscheinungen. Niemand ist pauschal homo- oder heterosexuell. Und selbst »Heterosexuelle« können bei Menschen des eigenen Geschlechts zwischen ansprechenden und weniger ansprechenden unterscheiden (wenn sich auch viele fürchten, das zuzugeben).

Zudem zielen die verschiedenen Formen des Begehrens – das mag eine weitere narzisstische Kränkung sein – nicht auf bestimmte Menschen, sondern auf bestimmte Züge, Formen, Gerüche, Schlüsselreize, auf bestimmte Praktiken, Bewegungen, Berührungen. Freundschaft und Liebe zielen auf bestimmte ganze Menschen – das Verlangen nicht. Und es ist auch nicht exklusiv. Es lässt sich nicht auf den geliebten *einen* Menschen beschränken, sondern möchte auch mit dem hübschen Schaltherbeamten und der witzigen Kassiererin im Supermarkt in irgendeine Art des Austauschs treten. Es wäre ein »anthropomorphes Missverständnis«, daraus etwas über Liebesbeziehungen abzuleiten und das frei schweifende Verlangen als Anlass für Eifersucht zu nehmen.

In ödipal verfassten Beziehungen, in denen alle Gefühle und alles Begehren nur dem einen angetrauten Menschen gelten dürfen, sind solche Missverständnisse endemisch und produzieren Verunsicherung, Angst, Aggressionen und – wiederum – Schuldgefühle. Wer sich aber den Charakter des Verlangens klar macht (und seine eigenen Reaktionen auf die Reize anderer Menschen beobachtet), lernt die Realität mit anderen Augen sehen: »Das Verlangen ist zu Beginn ein universell verbreitetes Ganzes, eine Einheit aus verschiedenen nicht-exklusiven Tendenzen, aus Erotismen, [...] kombiniert nach dem Muster >und – und<, nicht nach dem Muster >entweder – oder<« (Hocquenghem, 1974a, S. 106).

Darin liegt *nicht* der Imperativ, dass nun alle Schwulen und Lesben auch ihre »heterosexuellen Anteile« entdecken müssten. Im breiten Strom des Verlangens gibt es kein Müssen und schon gar nicht die Pflicht, den ganzen Strom auszutrinken. Darin liegt vielmehr die Beobachtung, dass die Dinge im Fluss sind und keine festen Grenzen haben. Und vor allem: dass es *ein gemeinsamer* Fluss ist, der das Verlangen der Menschen bildet, nicht verschiedene streng getrennte Kanäle, in denen unterschiedliche Menschenarten schwimmen, die sich unüberwindbar fremd sind. So wie es keine Menschenrassen gibt, aber doch Menschen mit verschiedenen Hautfarben, so gibt es auch keine *Sorten* des Verlangens, aber doch Menschen mit verschiedenen (und sich immer wieder ändernden) Wünschen. Für den lebendigen Strom des Verlangens sind »Homosexualität« und »Heterosexualität« rein imaginäre Kategorien. Sie würden den Fluss zum Stehen bringen, wenn sie könnten. Aber, so schreibt Hocquenghem: »Wo das Verlangen handelt, hat das Imaginäre keinen Platz mehr« (Hocquenghem, 1974a, S. 126).

Im Bild vom Strom liegen keine Imperative, sondern die Einladung, Vertrauen zu entwickeln, keine Angst zu haben vor den verschiedenen Regungen unseres Verlangens, vor dem Verlust der Identität. Wer schwimmen lernt, braucht sich vor dem fließenden Wasser nicht mehr zu fürchten. »Das Sichttreibenlassen, in dem alle Begegnungen möglich werden, dies ist der Moment, in dem das Verlangen produziert ist, ohne dabei Schuld zu erzeugen« (Hocquenghem, 1974a, S. 127).

Aus dieser Sicht des Verlangens können nun auch theologische Einsichten fließen.

Im Fluss der Schöpfung Gottes

Begreift man das sexuelle Verlangen nicht als eine bestimmte Veranlagung und auch nicht als psychisches Defizit, als Mangel, wie dies Freud und Lacan tun,

sondern mit Hocquenghem als Strom von Wünschen, als »Produktion« und als »autonome und polymorphe Kraft« (Hocquenghem, 1974a, S. 48), dann hat das wichtige Konsequenzen für die queer-theologische Reflexion.

Hocquenghems Sicht des Verlangens, das nicht Schwäche ist, sondern Kraft, nicht Defizit-Ausgleichshandeln, sondern Produktion, also Erzeugung von Nähe, Wärme, also Geschenk, befindet sich in erstaunlicher Nähe zur biblischen Anthropologie. Wer nur veranlagungsbedingtes Agieren oder instrumentelle Nutz- und Tauschbeziehungen kennt, wird nie verstehen können, was Jesus zu seinen Jüngern und Jüngerinnen beim letzten Abendmahl sagte: »Mich hat herzlich verlangt, dieses Pessachmahl mit euch zu essen, ehe ich leide« (Lukas 22,15). Der authentische christliche Glaube kennt (im Gegensatz zur bürgerlichen Religion) ein Verständnis des Verlangens nach Nähe, das nicht aus dem Defizit geboren ist, sondern *in sich* seinen Sinn hat und bis zum Sichselbst-Verschenken gehen kann: »Dies ist mein Leib ..., dies ist mein Blut ...«. Und selbstverständlich muss diese Rede vom Verlangen vor dem Hintergrund des biblischen Menschenbildes gehört werden, das heißt ohne die künstliche Unterscheidung zwischen Eros und Agape, ohne die Trennung von Körper und Seele.

Davon ausgehend lässt sich auch ein neues Verständnis des gleichgeschlechtlichen Verlangens gewinnen: Man kann es als eine Kraft und als ein Sich-Schenken sehen lernen, als authentische Realisierung des biblischen Liebesgebots, das nicht zwischen Agape und Eros unterscheidet. Und darin könnte in der Tat eine Befreiung aus der schulddurchwirkten ödipalen »Homosexualität« und der rassistischen Idee der Veranlagung liegen. Denn auch diese »Homosexualitäten« setzen die platonistischen Leib-Seele-Dichotomien fort: Nach dem Verständnis beider wird das Verlangen als ein Müssen erlebt, als ein Hervorbrechen der Naturanlage oder als Ausagieren der nicht überwundenen Mutterfixierung, das im Gegensatz zum Ich steht. Zwar kann es durch die »Annahme« der Disposition in gewissen Grenzen zu einer Harmonisierung zwischen dem Ich und dem Verlangen kommen, aber Letzteres bleibt dennoch ein *Müssen*, wird nie ein freies *Wollen*. Wenn man aber anlagebedingt *muss*, anstatt wunschbedingt zu *wollen*, konstruiert und erlebt man sich zuinnerst immer als Opfer der eigenen Disposition, für die man doch nichts kann, und bleibt stecken in einem Nichtwollen dessen, was man ja eigentlich will. Aus dieser inneren Widersprüchlichkeit kann ein Opfermythos, ein schwules oder lesbisches Leiden an Gott und Kirche u. a. m. entstehen, aber keine befreiende Theologie.

Gegenüber all diesen Dichotomien von Leib und Seele, Ich und Verlangen,

Agape und Eros muss die Theologie unbeirrt am zentralen Satz des ersten biblischen Schöpfungsgesangs festhalten: »Es war sehr gut« (Genesis 1,31). Die Schöpfung ist gut, es gibt in ihr keine Spaltung zwischen der reinen Seele und dem schmutzigen Körper, zwischen der edlen Agape und dem gefährlichen Eros – alles ist eins und alles ist gut. Es gibt in ihr auch kein unwilliges Müssen, sondern vielmehr ein Beschenktsein mit Körper und Geist, mit Lust und Liebe. Statt einer Naturanlage gehorchen zu müssen, kann es in der Schöpfung Gottes das zweckfreie Spiel geben (das übrigens auch keine Verzweckung durch die Pflicht zur Fortpflanzung kennt)¹³, den Genuss der Schöpfungsherrlichkeit, die Freude an sich selbst und an anderen.

Und natürlich gibt es in dieser Schöpfung Gottes auch keine Spaltung zwischen verschiedenen »Veranlagungen«. Im Strom des Verlangens gibt es da – das lässt sich jetzt mit Hocquenghem besser sehen und sagen – »keinerlei Unterschied«. Gott hat nicht Homo- und Heterosexualität geschaffen (und ebenso wenig den Ödipus-Komplex), Gott schuf vielmehr das polymorphe Verlangen. Und es war sehr gut.

Das ist wichtig, weil wir erst mit dieser Überlegung ein *queer*-theologisches Verhältnis zur Schöpfungstheologie gewinnen können. Frühe schwul-theologische Gehversuche behaupteten noch, »Homosexualität« sei »natürlich« und »schöpfungsgemäß«, womit sie nicht nur Gott die rassistische Erfindung der »Homosexualität« in die Schuhe schoben, sondern auch die anti-homosexuelle Ideologie der Kirchen widerspiegelten – nur mit umgekehrten Vorzeichen. Die Ideologie der »Schöpfungsordnung«, die genau »wusste«, was »schöpfungsgemäß« ist und was nicht, hinterfragten sie nicht, sondern beanspruchten für sich selbst einen Platz in dieser Ordnung und erlagen der unkritischen Versuchung, geschichtlich entstandene Konstruktionen »zur zeitlosen Natur hochzustilisieren«, wie Stefan Etegeton anmerkte (Etegeton, 1996, S. 56).

Inspiziert von Hocquenghem ist es nun aber möglich, das Denken in Kategorien der »Schöpfungsordnung« und andere Rechtfertigungsstrategien hinter sich zu lassen. Es geht nicht mehr darum, »Homosexualität« und andere Kulturprodukte theologisch zu rechtfertigen. Es geht darum, ihre Bedeutung zu relativieren, um ihre Macht über die Menschen abzubauen. Und dabei kann es helfen, von der Schöpfung Gottes her zu denken.

Entscheidend ist beim schöpfungstheologischen Nachdenken, nicht aus den Augen zu verlieren, dass zwischen der Welt, wie sie Gott geschaffen hat, und

13 Vgl. hierzu etwa die originelle Auseinandersetzung mit Thomas von Aquin (insbesondere S.th. 2-2.152.2 corp) bei Jordan, 1997, S. 157f.

dem, was wir daraus gemacht haben, ein bedeutender Unterschied besteht. Das eine darf mit dem anderen nicht vermennt werden. Vor allem dürfen keine Einrichtungen unserer Kultur, die nie vollkommen herrschaftsfrei sind, als »Gottes Schöpfung« oder auch nur als »schöpfungsgemäß« identifiziert werden. Sonst bleibt die Schöpfungstheologie reine Ideologie. Eine der wesentlichen Aufgaben der Schöpfungstheologie ist es, den Kontrast zwischen der Schöpfung und unserer real existierenden Welt so klar wie möglich herauszuarbeiten, damit deutlich werden kann, wie sehr wir weiterhin der Befreiung bedürfen.

Interessant finde ich, dass auch Hocquenghem in diesem Sinne strukturell schöpfungstheologisch argumentiert. Man kann es an einem Satz ablesen, den ich weiter oben schon zitiert habe: »Das Verlangen ist zu Beginn ein universell verbreitetes Ganzes, eine Einheit aus verschiedenen nicht-exklusiven Tendenzen, aus Erotismen, [...] kombiniert nach dem Muster >und – und<, nicht nach dem Muster >entweder – oder<« (Hocquenghem, 1974a, S. 106). Der springende Punkt ist hier, dass Hocquenghem das Verlangen nicht *empirisch* charakterisiert, sondern davon spricht, wie es »zu Beginn« (hebr. *bereschit*, Genesis 1,1) gewesen sei. Selbstverständlich weiß auch Hocquenghem nicht aus eigener Anschauung, wie es »zu Beginn«, vor aller Kultur, gewesen ist. Das ist eine Setzung, sozusagen ein Akt des Glaubens an einen guten Beginn. Und »zu Beginn« gab es eben keine solchen abstrakten Herrschaftskategorien wie »Heterosexualität« und »Homosexualität«. Es gab nur die *eine* Schöpfung Gottes, den breiten, nicht differenzierten Strom des Verlangens, nicht aber die unterschiedliche Ausstattung der Menschen mit unterschiedlichen Festlegungen und »Orientierungen«.

In diesem Strom ist nach Hocquenghem »alles [...] eine bestimmte Art der Bewegung, des Verlangens« (Hocquenghem, 1977a, S. 77), eine Bewegung des Verlangens nach Nähe. Dieses sich immer in Bewegung befindende Verlangen wird aber dann – das könnte man den »Sündenfall« nennen –

»zerteilt und aufgespalten [...], isoliert unter einer bestimmten Anzahl von Kategorien intellektueller Aktivität wie des Wissens oder der Politik [...] jedes Mal, wenn wir in eine Bewegung der Abstraktion eintreten, ziehen wir uns aus der Bewegung des Verlangens zurück, werden wir unbeweglich in toten Gestalten, in verfestigtem Wissen« (Hocquenghem, 1977a, S. 77f.).

Die Rede von der Schöpfung ist theologisch immer eine Einladung zur Umkehr in das Leben, wie Gott es uns schenken wollte. Im Anschluss an Hocquenghem wäre das die Umkehr aus den abstrakt-begrifflichen Einteilungen des Verlangens;

im Anschluss an den Dichter Ernesto Cardenal (1977, S. 42f.) wäre es die Rückkehr in den Tanz des Universums:

Dort oben rufen die Sterne
Und laden uns ein zum Erwachen, zur Evolution
zum Aufbruch in den Kosmos.
Sie wurden gezeugt von Druck und Wärme.
Wie fröhlich erleuchtete Straßen
oder Städte, die man nachts aus dem Flugzeug erblickt.
Die Liebe, die die Sterne entzündete ...
Das Universum besteht aus Vereinigung.
Das Universum ist Verdichtung.
Verdichtung ist Vereinigung und Wärme (Liebe)
Das Universum ist Liebe.
Ein Elektron will nie allein sein.
Verdichtung und Vereinigung, das sind die Sterne.
Das Gesetz von der Schwerkraft
che move il sole e l'altre stelle
ist die Anziehungskraft zwischen den Körpern, und die Anziehung
wird stärker je näher die Körper sich kommen.
Die Anziehungskraft der chaotischen Materie.
Jedes einzelne Molekül
zieht alle anderen Moleküle des Universums an.
Die geradeste Linie ist die Kurve.
Nur die Liebe ist revolutionär.
Der Hass ist immer reaktionär.
Wärme ist eine Bewegung (Agitation) der Moleküle
wie die Liebe Bewegung ist (und die Liebe Wärme)
Ein Elektron will immer zu einer vollständigen Gruppe oder Untergruppe
gehören.
Alle Materie ist Anziehung.
Die Elektronen des Atoms drehen sich in elliptischen Bahnen
wie in elliptischen Bahnen die Planeten sich drehn
(und auch die Liebe bewegt sich in elliptischen Bahnen)
Jedes einzelne Molekül der Erde
zieht den Mond, die Sonne und die Sterne an. [...]
Und es vereinen sich die liebenden Atome
bis so viele Atome beisammen sind

dass sie anfangen zu leuchten und ein Stern sind.
 (Und was geschieht im Liebesakt? Wie entsteht neues Leben?)
 Und von ihnen kam der Tanz. [...]
 Der Tanz gelernt von den Sternen. [...]

Das ganze Universum beruht auf dem Verlangen, der Anziehung zwischen Körper und Körper. Das gilt in den Augen des Dichters für jedes einzelne Molekül ebenso wie für uns selbst. Der Tanz der Sterne und die Bewegung des Verlangens – das ist ein und dasselbe. Die Einladung Gottes besteht darin, uns den Anziehungskräften nicht zu widersetzen, sondern ihnen zu vertrauen, uns mitzubewegen, am Lob der Schöpfung teilzunehmen, *indem* wir uns freuen an der Lust des Geschöpfseins, das sein Ziel in sich selbst hat.

Im Tanz der Sterne ist jedes Verlangen nach einem anderen Körper Ausdruck des *einen* Grundprinzips des Universums. Queer-theologisch gesprochen gilt es deshalb, sehen zu lernen, dass es jeden Menschen nach anderen Menschen, Menschen desselben Geschlechts oder anderer Geschlechter, anderen Körperteilen, Gerüchen, Berührungen verlangt. Und das geht nicht nach Homo- und Hetero-Einteilungen; vielmehr entfaltet sich das Verlangen *queer* zu diesen Kategorien.¹⁴

Weiterhin halten die meisten Menschen (zumindest in den westlichen Kulturen) Homosexualität für eine Naturtatsache, und dies macht vielen sich als »heterosexuell« definierenden Menschen immer wieder Angst, sooft sie gleichgeschlechtliche Gefühle bei sich feststellen (weswegen sich manche von ihnen lautstark und mitunter gewalttätig von den »Homosexuellen« meinen distanzieren zu müssen). Hier hat die Theologie im Verein mit der Sexualwissenschaft die wichtige Aufgabe, deutlich zu machen, dass *alle* Menschen gleichgeschlechtliche Wünsche haben, dass es deshalb aber keinen Grund gibt, sich zu fürchten, »homosexuell« zu sein – weil es die »Homosexuellen« als besondere Spezies eben nicht gibt.

Die Theologie hat darüber hinaus von der Schönheit des Willens Gottes zu sprechen, der die Menschen mit einem tiefen Verlangen nach anderen ausgestattet hat und ihnen als wichtigstes Gebot mit auf den Weg gab, diesem Verlangen zu folgen. Pointierter gesagt: Statt sich an den Kirchen abzuarbeiten und weiter um ein kirchliches Ja zum verkrüppelten Verlangen in Form der »Homosexualität« zu buhlen, versucht die Queer-Theologie, den Menschen die Angst vor ihrem Verlangen zu nehmen und ihnen zu helfen, in das Lob der Schöpfung Gottes einzustimmen (und sie vom kirchlichen Ja unabhängig zu machen). Darin liegt

¹⁴ Eine ausgezeichnete kurze Einführung in die *Queer*-Theologie gibt Althaus-Reid, 2008.

in meinen Augen ihr bedeutendster und ganz und gar praktischer Beitrag zur Bekämpfung schwulen- und lesbenfeindlicher Ressentiments.

Letzte Frage: Wird nicht der sogenannten LGBTIQ-Solidarität der Boden entzogen, wenn die Unterschiede im menschlichen Verlangen geleugnet werden? Ich denke, das Gegenteil dürfte der Fall sein: Die Basis für Solidarität könnte entschieden erweitert werden, wenn es gelingt, klarzumachen, welchen Schaden und welches Unglück die Kategorien der Homo- und der Heterosexualität und der Zweigeschlechtlichkeit im Gefühls- und Liebesleben *aller* Menschen anrichten. Mir gefällt, wie der US-amerikanische Historiker John D’Emilio das ausgedrückt hat: »Unsere Bewegung mag begonnen haben als der Kampf einer >Minderheit<, aber das, was wir jetzt versuchen sollten zu >befreien<, ist ein Aspekt des persönlichen Lebens *aller* Menschen – den sexuellen Ausdruck« (D’Emilio, 1992, S. 12).

Literatur

- Aldrich, Robert (Hrsg.). (2007). *Gleich und anders. Eine globale Geschichte der Homosexualität*. Hamburg: Murmann.
- Althaus-Reid, Marcella María (2008). Queer-Theorie und Befreiungstheologie. Der Durchbruch des sexuellen Subjekts in der Theologie, *Concilium*, 44(1), 83–97.
- Cardenal, Ernesto (1977). Verdichtungen und Vision von San José de Costa Rica. In Ders., *Meditation und Widerstand. Dokumentarische Texte und neue Gedichte* (S. 42–47). Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- D’Emilio, John (1992). Capitalism and Gay Identity. In Ders., *Making Trouble: Essays on Gay History, Politics, and the University* (S. 1–16). New York/London: Routledge.
- Deleuze, Gilles & Guattari, Félix (1977). *Anti-Ödipus. Kapitalismus und Schizophrenie I*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Emcke, Carolin (2013). *Wie wir begehren*. Frankfurt a. M.: Fischer.
- Etgeton, Stefan (1996). Gegen die Behauptung, Homosexualität sei natürlich und schöpfungsgemäß. *Siegessäule 11/1987*. Nachgedruckt in *WeSTh*, 3(2), 56–59.
- FHAR (1971). *Rapport contre la normalité*. Paris: Éditions Champs Libre.
- Foucault, Michel (1983). *Sexualität und Wahrheit. Erster Band: Der Wille zum Wissen*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Freud, Sigmund (1915). *Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie. I. Die sexuellen Abirrungen*. 3. Aufl. Leipzig/Wien: Deuticke.
- Freud, Sigmund (1975a). Das ökonomische Problem des Masochismus. In Ders., *Studienausgabe, Bd. III* (S. 339–354). Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Freud, Sigmund (1975b). *Totem und Tabu. Einige Übereinstimmungen im Seelenleben der Wilden und der Neurotiker (1913)*. In Ders., *Studienausgabe, Bd. IX* (S. 287–444). Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Gebhard, Paul & Johnson, Alan B. (1979). *The Kinsey Data: Marginal Tabulations of the 1938–1963*

- Interviews Conducted by the Institute for Sex Research.* Bloomington, IN: Indiana University Press.
- Haerberle, Erwin J. (1994). Bisexualitäten – Geschichte und Dimensionen eines modernen wissenschaftlichen Problems. In E. J. Haerberle & R. Gindorf (Hrsg.), *Bisexualitäten – Ideologie und Praxis des Sexualkontaktes mit beiden Geschlechtern* (S. 1–39). Stuttgart u. a.: G. Fischer.
- Heicker, Dino (2007). »... weil ich keine ›stumme Sünde‹ gegen die Natur begehen darf.« Die Anfänge des Autors und Übersetzers Karl Maria Kertbeny. *Forum Homosexualität und Literatur*, 49, 59–85.
- Heitmeyer, Wilhelm (Hrsg.). (2005). *Deutsche Zustände. Folge 3.* Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Hocquenghem, Guy (1974a). *Das homosexuelle Verlangen.* München: Hanser. [Frz. Orig. 1972: *Le désir homosexuel.* Paris: Éditions Universitaires. Neuaufl. 2000. Paris: Fayard].
- Hocquenghem, Guy (1974b). *L'après-mai des faunes: Volutions.* Paris: Grasset.
- Hocquenghem, Guy (1977a). *La dérive homosexuelle.* Paris: Delarge.
- Hocquenghem, Guy (1977b). L'oiseau de la nuit. In Jean-Louis Bory & Guy Hocquenghem, *Comment nous appelez-vous déjà? Ces hommes que l'on dit homosexuels* (S. 137–200). Paris: Calmann-Lévy.
- Jordan, Mark D. (1997). *The Invention of Sodomy in Christian Theology.* Chicago/London: University of Chicago Press.
- Kertbeny, Karl Maria (2000). *Schriften zur Homosexualitätsforschung*, hg. von M. Herzer (Bibliothek rosa Winkel 22), Hamburg: Männerschwarm.
- Kinsey, Alfred C. et al. (1955). *Das sexuelle Verhalten des Mannes*, Berlin/Frankfurt a. M.: G. B. Fischer.
- Kongregation für die Glaubenslehre (2003). *Erwägungen zu den Entwürfen einer rechtlichen Anerkennung der Lebensgemeinschaften zwischen Homosexuellen Personen* der vatikanischen Kongregation für die Glaubenslehre vom 3. Juni 2003. www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20030731_homosexual-unions_ge.html (02.09.2017).
- Marshall, Bill (1996). *Guy Hocquenghem. Theorising the Gay Nation.* London: Pluto Press [= *Guy Hocquenghem. Beyond Gay Identity*, Durham, NC: Duke University Press 1997].
- Reck, Norbert (2008). Gefährliches Verlangen. Die katholischen Diskurse über gleichgeschlechtliche Sexualität. *Concilium*, 44(1), 7–19.
- Ulrichs, Karl-Heinrich (1889 [1864]). *Inclusa. Nachweis, daß einer Klasse von männlich gebauten Individuen Geschlechtsliebe zu Männern geschlechtlich angeboren ist.* Leipzig: Spohr.

Wir können nicht alle im Bett sterben

Guy Hocquenghem

**Aus rechtlichen Gründen ist der Text
»Wir können nicht alle im Bett sterben«
von Guy Hocquenghem leider in
der Open-Access-Ausgabe nicht enthalten.
Sie finden den Text jedoch sowohl in der Print-Ausgabe
([ISBN 978-3-8379-2783-2](#)) als auch in der kostenpflichtigen
E-Book-Ausgabe ([ISBN 978-3-8379-7392-1](#) /
doi <https://doi.org/10.30820/9783837973921>).**

»Oder man reißt ausschließlich seriöse junge Männer aus der eigenen gesellschaftlichen Sphäre auf.«

Heinz-Jürgen Voß

Einordnung von »Wir können nicht alle im Bett sterben«

Der Aufsatz »Wir können nicht alle im Bett sterben« ist für sich inhaltlich nicht erklärungsbedürftig. Die für ein deutschsprachiges Publikum notwendigen Erläuterungen hat der Übersetzer Salih Alexander Wolter besorgt. Der Aufsatz ist äußerst klar und soll in diesen abschließenden Bemerkungen diskutiert werden, gerade im Hinblick auf aktuelle queere Anschlüsse. Im Beitrag beschreibt – oder beklagt – Guy Hocquenghem Veränderungen, die die schwule Kultur betreffen. 1976, vier Jahre nach dem Erscheinen des visionären oder auch seinerzeit ganz »realistisch« anmutenden Buches *Das homosexuelle Verlangen*, ist bei Hocquenghem der Enthusiasmus des Aufbruchs, der ohne Sicherung und Netz vorgeht, verfliegen. Die Vorstellungen der »Radikalen« konnten offenbar keine größere Breitenwirkung erlangen bzw. ist 1976 sogar die im Nachgang zum Pariser Mai 1968 und dem Aufstand in der New Yorker Christopher Street einmal gegebene »Breite« schon wieder am Schwinden. So erkennt Hocquenghem eine Verringerung der Möglichkeitsräume für das schwule Begehren gerade durch die mediale und kommerzielle »Massifizierung« (in Dieckmann & Pescatore, 1979, S. 209) von bestimmten seiner Ausdrucksformen – die politisch wie (sub)kulturell auf »Identität« setzende Gegenbewegung zur von ihm wie von anderen Theoretikern der »Gay Liberation« (vgl. Wittman, 1970) einst propagierten offensiven Gleichgeschlechtlichkeit als Einladung, »die sexuellen Probleme der Männer insgesamt« (Hocquenghem, 1974 [1972], S. 138; wiederaufgenommen von Gilles Deleuze in Dieckmann & Pescatore, 1979, S. 166) ans Licht zu bringen und letztlich die Kategorisierung und Normierung von Geschlecht und sexueller Orientierung überhaupt zu überwinden.

Der »Mörder« wird von ihm als Anlass oder als Beispiel genommen. Er könnte auch für andere Männer stehen, zu denen der schnelle oder auch intensive sexuelle Kontakt einen Zugang eröffnet, in dem jeweils auch das Potenzial angelegt ist, dass zwischen den Beteiligten »mehr« werden könnte, nicht im Sinne einer Beziehung, sondern im Sinne eines Austauschs über gesellschaftliche Grenzen zwischen Klassen und rassistischen Einteilungen hinweg. Das »homosexuelle Verlangen« stelle eine Verbindung her und zeige eine Gemeinsamkeit selbst zwischen einem Mörder und dem von ihm Ermordeten. Diese Feststellung soll in einem solchen Sachbuch nicht im Sinne einer Erhöhung des »Verruchten« und »Verworfenen« verstanden werden, wie es in der Literatur etwa von Jean Genet verarbeitet wurde. Hier geht es – mit Hocquenghem – mehr darum, wie das sexuelle Verlangen in die gesellschaftlichen Herrschaftsmechanismen eingebunden ist und Optionen zur Annäherung an verschiedene Perspektiven eröffnen kann. Wenn Menschen sich nur noch homosozial, also in weitgehend homogenen, quasi »familiären« Verhältnissen und Lebensrealitäten, begegnen und Kontaktmöglichkeiten zu Menschen mit anderen Erfahrungen fehlen, dann verringern sich die Chancen zur Reflexion von eigenen, erlernten Selbstverständlichkeiten, für sexuellen Austausch und für gemeinsame politische Aktion. Durch eine starke Segregation gerät gar die demokratische Gesellschaft in Gefahr, da eine »Mittelschicht« nicht einmal mehr entfernten Eindruck von den prekären Lebensbedingungen der ökonomisch »Abgehängten« hat. Das Risiko des Kontakts lasse sich zwar vermeiden, bedeute aber einen sexuellen Erfahrungsverlust (»jeder wird nur noch in seiner eigenen gesellschaftlichen Klasse ficken«, vgl. Hocquenghem in diesem Band) und – etwa über Gentrifizierung – die konkrete Zuspitzung von Ausgrenzungs- und Gewaltverhältnissen, die sich eben auch gegen einen Teil der Schwulen und Queers richten, nämlich die armen und rassisierten unter ihnen. Und die Nutznießer_innen der Ausgrenzung sind dann eben auch mit unter den Schwulen und Queers zu suchen.

Fokussiert gefasst, lässt sich eine solche Sichtweise, die die spezifischen Interessenlagen von schwulen Männern nicht einfach auf ihre sexuelle Orientierung reduziert, sondern sie als eingebunden in die Herrschaftsverhältnisse beschreibt, in Anlehnung an Simone de Beauvoir festhalten. Sie führte im Hinblick auf bürgerliche Frauen aus, dass keine »gemeinsame« geschlechtliche Erfahrung ihre Loyalität gegenüber den bürgerlichen Männern breche:

»Die bürgerliche Frau hängt an ihren Ketten, weil sie an ihren Klassenprivilegien hängt. Man erklärt ihr unablässig und sie weiß, daß die Emanzipation der Frauen eine Schwächung der bürgerlichen Gesellschaft nach sich ziehen würde: vom Mann befreit, wäre sie zum Arbeiten verurteilt; sie mag bedauern, daß sie nur ihrem Mann

nachgeordnete Rechte auf das Privateigentum hat, noch mehr würde ihr aber leid tun, wenn dieses Eigentum abgeschafft würde. Mit den Frauen der arbeitenden Klasse fühlt sie sich nicht solidarisch: sie steht ihrem Mann viel näher als den Textilarbeiterinnen. Sie macht sich seine Interessen zu eigen« (Beauvoir, 2008 [1949], S. 155).

Übertragen auf schwule Männer heißt dies, dass auch hier die Absicherung der eigenen Vorrechte dem gemeinsamen politischen Streiten im Weg stehen kann, wie es sich aktuell etwa in den konkreten Analysen um Stadtraum und Gentrifizierung auch tatsächlich zeigt (vgl. Wolter, 2014 [2011], Tsianos, 2013, Hanhardt, 2013). Auch die sexuelle Interaktion wird diese Grenze nicht einreißen können, aber sie eröffnet aus Sicht Hocquenghems zumindest die Chance, über die Grenze zu schauen.

Beispielhaft arbeitet der exzellente aktuelle Band *Safe Space: Gay Neighborhood History and the Politics of Violence* von Christina B. Hanhardt (2013) die Gewalttätigkeit und Täter_innenschaft von dominierenden Schwulen (und Lesben) mit Blick auf lokale Politiken im US-Kontext – die dann auf die des »globalen Imperiums« übertragen werden (Hanhardt, 2013, S. 222) – heraus: Gerade im Stadtteil rings um die Christopher Street – dem Ort der legendären Straßenkämpfe insbesondere von Gender-varianten Menschen of Color gegen die Polizeischikanen – sorgen heute die Mainstream-Gays dafür, dass arme Menschen, unter ihnen vor allem Queers of Color, kriminalisiert und vertrieben werden. Eine für »Homorechte« sensible Polizei, gut und immer besser ausgestattet, gerade auf Betreiben von vermeintlichen »Anti-Gewalt-Projekten« der weißen »Gays der Nachbarschaft«, setzt dies durch. Erreicht wird, dass die gut situierten Gays nicht mehr mit Queers anderer Klasse und »race« konfrontiert sind. Ob aber den gut situierten Schwulen eine solche Politik nützt, ist, so wir die Beschreibungen von Guy Hocquenghem ernst nehmen, fraglich: Auch sie können, so sie noch über entsprechende »Empfindlichkeiten« verfügen, eine Bagatellisierung schwuler Lebensweise zu einer »mechanisch« erfolgenden Partnerwahl, mit programmierbaren »Sextechniken«, die »mit der kühlen guten Gesinnung sexualwissenschaftlicher Magazine« (vgl. Hocquenghem in diesem Band) daherkommen, als Mangel und Verlust erleben.

Vergangene Zeit hat keine aktuelle Romantik. Zu sehr würden die polizeiliche Repression, die medizinischen Experimente gegen Homosexuelle (etwa die »stereotaktischen Gehirnopoperationen« in der BRD der 1960er und 1970er Jahre), die schulische und gesellschaftliche Demütigung in den Hintergrund treten. Durch die Repression wurden auch die Möglichkeiten und teilweise die Notwen-

digkeiten des Streitens den einzelnen Betroffenen vorgegeben: Einige konnten nicht mehr streiten, weil sie durch Justiz und Medizin in ihrer psychischen und physischen Gesundheit demontiert oder pädagogisch zu Tode gebracht wurden (leider ist von diesen Themen keine Rede, wenn es um die aktuelle Aufarbeitung sexualisierter Gewalt geht), andere empowernten sich und bauten Ressourcen auf – eigene Wege des expressiven politischen Streitens, aber auch der eigenen Scham und Schamhaftigkeit sind solche eigenwilligen Potenziale –, wieder andere nutzten den Weg der Anpassung, auch das kann nachvollziehbare Lebensentscheidung sein. Es geht damit nicht darum, sich in eine Vergangenheit zu sehnen, sondern eine Zukunft zu gestalten, die – so wäre mein Anspruch – Optionen zu persönlicher Entwicklung eröffnet, aber auch das Ziel einer gerechten Gesellschaftsordnung im Blick behält. Eine solche gerechte Gesellschaftsordnung hätte, wie es Hocquenghem beschreibt, aus den Lebenserfahrungen der Marginalisierten und Unterdrückten gelernt. Dafür müssen ihre Aussagen aber in der Gesellschaft gehört werden können – Bedingung dafür ist Zusammenkommen und Aufmerksamkeit. Hocquenghem sieht gerade in den alltäglichen Situationen das Potenzial zu solchem Austausch. In *Das homosexuelle Verlangen* führt er aus:

»Die homosexuelle Situation, wie sie von den genannten Bewegungen geschaffen wird [...] hat den unschätzbaren Vorzug, dass sie nicht in Prinzipien existiert, sondern stattfindet, verankert im konkreten Alltag, also dort, wo die Trennung zwischen öffentlich und privat endet« (Hocquenghem, 1974 [1972], S. 140ff.).

Der sexuelle Kontakt kann ein solcher Erfahrungsraum sein – warum nicht? Guy Hocquenghem ordnet ihn gerade als solchen ein und macht ihn stark. Im Band *Das homosexuelle Verlangen* führt er ein Zitat von Jean Genet, das für ihn prägend war, und die daraufhin erfolgenden Reaktionen an, um diese sexuelle Option zu thematisieren. Genet hatte in einem Interview geäußert: »Wäre ich nie mit Algeriern ins Bett gegangen, so hätte ich vielleicht niemals die Algerische Befreiungsfront unterstützen können ...« (ebd.). Daraufhin erwiderte ein Blatt der extremen Linken: »Es sind zweifellos nicht wir, die auch nur die geringste Repression der Homosexualität fordern würden, gleich, was wir über sie denken. Wenn allerdings das politische Handeln damit vermengt wird, dann wird die Sache haarig« (ebd.). Hocquenghem verarbeitet die Auseinandersetzung anschließend analytisch:

»Zwischen vielen Arabern und zahlreichen Homosexuellen bestehen libidinöse Beziehungen, die nicht statthaft sind; also wirft man einen moralischen Ödipus-Mantel darüber, der dann übrigens von den Betroffenen selbst gründlich durch-

»Oder man reißt ausschließlich seriöse junge Männer aus der eigenen gesellschaftlichen Sphäre auf.«

lebt wird. [...] Die gleiche Auffassung findet man in Hinblick auf die Häftlinge in den Gefängnissen: Bei ihnen ist die Homosexualität angeblich immer nur eine Notlösung, eine Sexualität Armer und Unterdrückter, das Gegenstück zu der Degenerations-Homosexualität in der Bourgeoisie. Worauf es ankommt ist, dass eine Libido-Beziehung solcher Art offensichtlich nur dank der Entschuldigung durch eine Not- oder Zwangssituation gelebt werden kann. Doch gerade das Schuldzeugende an Erklärungen dieser Art macht sie suspekt, und dadurch bekommen die homosexuellen Bewegungen Gelegenheit zu einer Intervention, die nicht auf einer Prinzipien-Solidarität beruht, sondern auf einer Übereinstimmung des Verlangens« (Hocquenghem, 1974 [1972], S. 140ff.).

Die Auseinandersetzung mit dem Politischen des sexuellen Kontakts und der sexuellen Praktik beschäftigte Guy Hocquenghem zeitlebens. Und aus seiner Auseinandersetzung lässt sich viel für die eigene Reflexion lernen. Etwa seine inhaltlichen Zugänge zur kritischen Auseinandersetzung mit Kolonialismus und Rassismus musste Hocquenghem erst lernen. Lange findet sich bei ihm der Begriff des Rassismus auch für die staatliche Repression, die sich gegen die Homosexuellen richtet, bis er erkennt, dass die Parallelisierung den Blick auf den Rassismus – im heutigen Sinne – unter Schwulen und im »homosexuellen Verlangen« versperrt. Rassismus und Kolonialismus sind auch hier präsent – in den Möglichkeiten, sich kennenzulernen und in den sexuellen Fantasien. Schon 1976, im Aufsatz »Wir können nicht alle im Bett sterben«, konstatiert Hocquenghem als sich abzeichnendes Problem, dass als Folge der Abschließung der Schwulen in ihren ökonomischen Klassen die Auseinandersetzung um Rassismus erschwert werde und dieser sich gar noch zuspitze:

»Während es immer noch Tunten gibt, die in den Vorstädten oder in der Gegend von Pigalle nach Arabern Ausschau halten, ist unbezweifelbar eine Bewegung für eine wahrhaft weiße Homosexualität – in jedem Sinn des Wortes – auf den Weg gebracht worden« (vgl. Hocquenghem in diesem Band).

Ganz in Hocquenghems Sinne lohnt es sich damit auch, das Sexuelle nicht zu vergessen, wenn es um Selbstreflexion und politische Aktion im Alltag geht. Noch 1985 kam Hocquenghem auf die Aussage Genets zurück, angesichts der Kampagne *Touche pas à mon pote!* (»Rühr meinen Kumpel nicht an!«):

»Schnell gehen wir von der Verlegenheit zur Selbstzensur über. Nur mit Zurückhaltung ist man ein guter Anti-Rassist. Jeder allzu fleischliche Grund muss unterdrückt

werden. Kurz, wir handeln >selbstlos<; ohne dass irgendein Band des Fleisches, der Lust oder des Gefühls die leere Reinheit der moralischen Wahl, der humanistischen Pflicht beschmutzen könnte. Wie bei einem berühmten Moralisten aus Königsberg gilt, dass die anti-rassistische Aktion, um akzeptabel zu sein, ohne die geringste Beziehung zu einem erotischen oder sonstigen Interesse des Subjekts durchgeführt werde – sondern allein wegen der Schönheit der Geste, wegen des übergeordneten Interesses der Menschheit. In diesen Zeiten des wiedererweckten Anti-Rassismus würde es niemand wagen, seinerseits das wunderschöne und brutale Bekenntnis Jean Genets zu wiederholen: >Ich hätte dem FLN [*Front de Libération Nationale*, dt. *Nationale Befreiungsfront* in Algerien] nie so nahegestanden, wenn ich nicht mit Arabern im Bett gewesen wäre.< Der Dichter fügt hinzu, dass er die algerische Rebellion wahrscheinlich unterstützt hätte, aber nicht mit solchem Engagement, mit solcher Intensität. Der reine Anti-Rassismus hat weder Hand noch Fuß noch ein Bett« (Hocquenghem, 1985, Übers. S. A. Wolter).

Bezüge zu und Denkblockaden in deutschen schwulen Debatten

Um heute in der Bundesrepublik Deutschland in der Reflexion an Guy Hocquenghem anschließen zu können, sind mehrere »Denkblockaden«, wie sie in der »schwulen Szene« schnell aufscheinen, zu lockern. Nein, es geht nicht gegen die »Ehe für alle«. In Hocquenghems Positionierung drückt sich nicht aus, dass er gegen die Entkriminalisierung von gleichgeschlechtlichem Sex oder den Abbau von Diskriminierung gewesen wäre – so setzte er sich in mehreren seiner Artikel deutlich für die Abschaffung der unterschiedlichen Schutzaltergrenzen für anders- und gleichgeschlechtlichen Sex in Frankreich ein. Das Streiten der FHAR insgesamt zielte in eine Richtung, Homosexualität zu entkriminalisieren und sie der Diagnosepraxis der Medizin und pädagogischer Zurichtung zu entreißen. Ehe war für ihn kein Thema. Aber: Die Positionierungen aus linken und queeren Kontexten der letzten zwei Jahrzehnte zur »Öffnung der Ehe« lassen sich in einer ähnlichen Weise einordnen. Aus diesen Richtungen wurde stets die Haltung betont, »wer heiraten will, soll heiraten«, und angeschlossen, dass ein neues diskriminierendes Sondergesetz einer speziellen gleichgeschlechtlichen Lebensgemeinschaft verhindert werden müsse, wie es dann bis 2017 als »Eingetragene Lebenspartnerschaft« in der Bundesrepublik bestand (vgl. für eine Übersicht Voß, 2013).

Worum es Hocquenghem hingegen ging – und queeren Positionierungen

heute geht –, ist, dass solche staatlichen Akte nicht als Emanzipation missverstanden werden sollten. Vielmehr ist mit ihnen zumindest die Gefahr verbunden, dass sie einerseits zu einer stärkeren Vereinheitlichung der Homosexuellen sowie der Verarmung der homosexuellen Erfahrungsräume und andererseits zur stärkeren Einbindung der Homosexuellen in die im Staat bestehenden Herrschaftsverhältnisse führen. Hocquenghem drückt das aus, indem er konstatiert, »jeder wird nur noch in seiner eigenen gesellschaftlichen Klasse ficken« (vgl. Hocquenghem in diesem Band). Das Potenzial, das er, aus eigener Erfahrung, in weiß-schwulen Lebensweisen gesehen hatte, auch als Teil der Dominanzkultur von den Lebensbedingungen rassisierter Männer und Männern unterschiedlicher Klassenzugehörigkeit zu erfahren, gehe mit der zunehmenden »Respektabilisierung« der Schwulen und insgesamt des »homosexuellen Verlangens« verloren.

In Deutschland verlief das Streiten der »radikalen Schwulenbewegung« von Anfang an weniger radikal und stattdessen staatsnäher als in Frankreich. Schon aus den Schriften zum »Tuntenstreit« wurden die verschiedenen Interessenlagen deutlich. Einige der Teilnehmenden der HAW-Gruppentreffen waren mit den vom Bundestag veranlassten rechtlichen Verbesserungen im Jahr 1969 bereits zufrieden und störten sich nicht an den bezüglich anders- und gleichgeschlechtlichem Sex unterschiedlichen Schutzaltergrenzen. Auch in den weiteren Entwicklungen zeigt sich die stärkere Interaktion mit staatlichen Instanzen: So wurde der Film *Nicht der Homosexuelle ist pervers, sondern die Situation, in der er lebt*, der häufig als äußerst bedeutsam für die zweite, »radikale Schwulenbewegung« eingeordnet wird, vom staatlichem Fernsehen finanziert. Klinkte sich zwar der Bayrische Rundfunk bei der Ausstrahlung des Films aus und wird schon dadurch deutlich, dass der Film in einigen gesellschaftlichen Kreisen »aneckte«, so zeigt sich dabei dennoch, dass schwule Inhalte schon zu dieser Zeit staatlich gewollt waren. Die zweite Hälfte der 1970er Jahre ist gar in einem Maße »schwul« geprägt, dass es als sinnvoll erscheinen mag, die »bürgerrechtliche Neuausrichtung der Homo-Bewegung« bereits in dieser Zeit zu verorten und nicht erst zu Anfang der 1990er Jahre. So erschien im Februar 1976 in der Wochenzeitung *Die Zeit* unter dem Titel »Ich erlaube mir die Revolte« ein umfassendes Interview von Hubert Fichte mit Jean Genet. 1978 gaben in einer Titelgeschichte der damals auflagenstärksten Illustrierten *Stern* unter der Schlagzeile »Wir sind schwul« 682 Männer ihr Coming-out bekannt. Schließlich wurden 1977 bzw. 1978 die Bücher *Schweine mit Flügeln* und *Wir Kinder vom Bahnhof Zoo* große Bestsellererfolge – und fachten unter Jugendlichen in Schulklassen Diskussionen an. Wissenschaftlich erschien unter anderem 1977 der Band *Seminar: Gesellschaft und Homosexualität*, herausgegeben von Rüdiger Lautmann, im namhaften Suhr-

kamp-Verlag – und nicht etwa nur am Rande, in einem Nischenverlag. Von einer marginalisierten, radikalen – im Sinne von »abseits des Mainstreams« – Bewegung zu sprechen, erscheint damit aus heutiger Perspektive zumindest fraglich –, und es werden folgende Forschungsarbeiten ertragreich sein, die von einem objektivierenden Standpunkt aus die einzelnen Ereignisse der Schwulenbewegung betrachten und gesellschaftlich kontextualisieren.

Interessant könnte gerade der Umschlagpunkt sein: Bis wann und unter welchen Prämissen war »radikales« Streiten möglich, und wann brach es ab? Welche Grundbedingungen haben dafür gesorgt, dass die Bewegung in Frankreich, wie es scheint, zumindest zu Beginn so viel radikaler streiten konnte als in »Deutschland« – und dass dort etwa Rassismus unter Schwulen thematisierbar wurde, während es unter den Schwulen der Zeit in der Bundesrepublik und Westberlin keine (größeren) solchen Thematisierungen gibt, sondern selbst heute noch teilweise vehemente Abwehr gegen die Auseinandersetzung mit Rassismus besteht?

Zum Abschluss: Guy Hocquenghems Innovationen für queere Perspektiven

Mit dem Verweis auf Arbeiten von Annamarie Jagose, Eve Kosofsky Sedgwick und Douglas Crimp wurden bereits zu Beginn des Buches die queeren Potenziale ausgeleuchtet, die sich aus der Beschäftigung mit den Publikationen von Guy Hocquenghem ergeben. Rüdiger Lautmann, Norbert Reck und auch ich haben in unseren Beiträgen diese Perspektive unterstützt und mit je verschiedener Schwerpunktsetzung Anknüpfungspunkte vorgeschlagen. Diese beziehen sich unter anderem auf die folgenden Punkte:

1. Das »homosexuelle Verlangen« kann mit Hocquenghem als allgemein dem Begehren der Menschen innewohnend betrachtet werden. Gleichgeschlechtlicher Sex ist damit nicht ein auf eine Randgruppe auszulagerndes Phänomen, sondern eine im sexuellen Begehren aller Menschen vorhandene Option. Bezieht sich Hocquenghem in seiner Herleitung insbesondere auf die Sexualtheorien Sigmund Freuds (zur Einführung vgl. Quindeau, 2014) und auf die Empirie Alfred Kinseys, so weisen aktuelle Erhebungen in die gleiche Richtung. Zum Beispiel die YouGov-Studien aus den Jahren 2015 und 2017 erhoben bei jungen Menschen aus den USA (YouGov, 2015b), Großbritannien (YouGov, 2015a) und Deutschland (Drösser & Geißler, 2017), dass sich ein Drittel beziehungsweise die Hälfte der Befragten als »nicht zu 100% heterosexuell« einordneten. Auch die

Erhebung von Konrad Weller für Jugendliche in Ostdeutschland kommt zum Ergebnis, dass Jugendliche in größerer Zahl – als es sonst mit 2 oder 5% »echten« bzw. »vollen« »Homosexuellen« medial diskutiert wird – gleichgeschlechtliche Fantasien und sexuelle Interaktionen haben (Weller, 2013). Diese Lebensrealität könnte darin abgebildet werden, dass wissenschaftliche Ansätze und politischer Aktivismus der tatsächlichen Erfahrungsbreite Rechnung tragen und sich künftig weniger sexuell-identitär fokussieren.

2. Aus dem hier abgedruckten Aufsatz »Wir können nicht alle im Bett sterben« und den Darstellungen, die im Zusammenhang mit *Drei Milliarden Perverse* und *Das homosexuelle Verlangen* getroffen wurden, werden Zugänge für intersektionale Analysen sichtbar. Neben der theoretischen Auseinandersetzung kann hier gerade auch der Weg der persönlichen Entwicklung Hocquenghems interessant sein. Bedeutsam sind auch Abgrenzungen, die sich offenbar bereits in den 1970er Jahren unter Schwulen der Dominanzkultur gegenüber sogenannten »Gastarbeiter_innen« zeigten – und die in den von mir in der Einleitung zum vorliegenden Band zitierten kurzen Passagen aus dem Kontext des »Tuntenstreits« hervortraten. Während sich weiße französische Schwule auf den Weg machten, Rassismus in den eigenen Kontexten zu reflektieren, setzte die Auseinandersetzung in »Deutschland« deutlich später ein. Die Gründe hierfür könnten historisch interessant und für die Weiterentwicklung intersektionaler Ansätze bedeutsam sein.
3. Geschlecht erscheint in den Betrachtungen Hocquenghems omnipräsent: Männliches Geschlecht, bei punktuell deutlicher Abgrenzung gegen Theoriebildung aus frauen-lesbischen Zusammenhängen. Dennoch scheint gerade aus der Perspektive eines allgemein im sexuellen Begehren anzutreffenden »homosexuellen Verlangens« die Perspektive auf, die heteronormativ und zweigeschlechtlich strukturierte gesellschaftliche Ordnung in der Bundesrepublik Deutschland kritisch zu hinterfragen. Gleichzeitig wäre es wünschenswert, wenn – durchaus auch kritisch – aus Sicht einer Frauen-/Lesbenbewegung mögliche Anschlusspunkte an die Betrachtungen Hocquenghems sowie notwendige Abgrenzungen thematisiert würden.
4. Schließlich eröffnet sich mit Hocquenghem Utopie. Bereits in der Metapher, (homo-)sexuelles Verlangen zu »musikalisieren« liegt so viel Gelegenheit, sich – auch direkt körperlich – mit den eigenen sexuellen Erlebenswelten und ihrer derzeitigen schroffen Einengung durch starre Identitäten und ihrer Belastung durch die die Gesellschaft durchziehen-

den Herrschaftsverhältnisse auseinanderzusetzen. Es lohnt sich, den auch hierzulande endlich wiederzuentdeckenden Guy Hocquenghem in unser Nachdenken darüber einzubeziehen, wie wir denn unsere sexuellen Verhältnisse und insgesamt unser Miteinander zukünftig entwickeln möchten. Wie stellen wir uns lustvolle und gelingende Begehrensweisen in Zukunft vor? Wie können sie – das wäre mein Vorschlag – abseits schroff gegeneinander gestellter Identitäten erfolgen? Wie können unsere Emotionen, Begehrensweisen, sexuellen Akte vielleicht – als Nebenprodukt – auch politisch produktiv sein? Oder sollten sie doch einfach Ressourcen bleiben, um sich unter den aktuellen gesellschaftlichen Bedingungen in menschlichen Nahverhältnissen für die gesellschaftliche Aktion »zu stärken«?

Literatur

- Beauvoir, Simone de (2008 [1949]). *Das andere Geschlecht. Sitte und Sexus der Frau*. Reinbek b. Hamburg: Rowohlt Taschenbuch Verlag.
- Dieckmann, Bernhard & Pescatore, François (Hrsg.). (1979). *Elemente einer homosexuellen Kritik. Französische Texte 1971–77*. West-Berlin: Verlag rosa Winkel.
- Drösser, Christoph & Geißler, Holger (2017). *Wir Deutschen und die Liebe: Wie wir lieben. Was wir lieben. Was uns erregt*. Hamburg: Verlag Edel Books.
- Hanhardt, Christina B. (2013). *Safe Space: Gay Neighborhood History and the Politics of Violence*. Durham: Duke University Press.
- Hocquenghem, Guy (1974 [1972]). *Das homosexuelle Verlangen*. München: Reihe Hanser.
- Hocquenghem, Guy (1985). *Arabe. Gai Pied Hebdo*, No. 167 (27.04.–03.05.1985).
- Quindeau, Ilka (2014). *Sexualität*. Gießen: Psychosozial-Verlag.
- Tsianos, Vassilis (2013). Urbane Paniken: Zur Entstehung des antimuslimischen Urbanismus. In Duygu Gürsel, Zülfukar Çetin & Allmende e.V. (Hrsg.): *Wer MACHT Demo_kratie? Kritische Beiträge zu Migration und Machtverhältnissen* (S. 22–42). Münster: Edition Assemblage.
- Voß, Heinz-Jürgen (2013). Homo-Ehe oder Solidaritätsvertrag? *PROKLA – Zeitschrift für kritische Sozialwissenschaft*, Nr. 173(43, 4), 615–629. http://heinzjuergenvoss.de/Voss_2013_Homo-Ehe_Solidaritaetsvertrag_.pdf (11.09.2017).
- Weller, Konrad (2013). *PARTNER 4 – Sexualität & Partnerschaft ostdeutscher Jugendlicher im historischen Vergleich (Handout zum Symposium an der HS Merseburg am 23. Mai 2013)*. Merseburg: Institut für Angewandte Sexualwissenschaft.
- Wittman, Carl (1970). *A Gay Manifesto*. <http://paganpressbooks.com/jpl/TRB-WITT.PDF> (11.09.2017).
- Wolter, Salih Alexander (2014 [2011]). Ist Krieg oder was? Queer Nation Building in Berlin-Schöneberg. In Koray Yılmaz-Günay (Hrsg.), *Karriere eines konstruierten Gegensatzes: zehn Jahre »Muslime versus Schwule«*. *Sexualpolitiken seit dem 11. September 2001* (S. 15–24). Münster: Edition Assemblage.
- YouGov (2015a). 1 in 2 young people say they are not 100% heterosexual. Online: <https://youngov.co.uk/news/2015/08/16/half-young-not-heterosexual/> (11.09.2017).

»Oder man reißt ausschließlich seriöse junge Männer aus der eigenen gesellschaftlichen Sphäre auf.«

YouGov (2015b). A third of young Americans say they aren't 100% heterosexual. Online: <https://today.yougov.com/news/2015/08/20/third-young-americans-exclusively-heterosexual/> (11.09.2017).

Zur Bibliografie

Guy Hocquenghem war ein »Vielschreiber« im besten Sinn des Wortes – einer, der die ihm zugefallene Rolle als »öffentlicher Intellektueller« bis zum Schluss erfüllte und sich selbst von kleinen, eher »unbedeutenden« Anlässen anregen ließ, ein breites Publikum mit der ihm eigenen Mischung aus theoretischem »Tiefgang« und gekonnter journalistischer Provokation wachzurütteln. In den knapp zwei Jahrzehnten seiner »Karriere« hat er nicht nur 18 Bücher (mit) veröffentlicht, sondern sich auch unaufhörlich medial zu Wort gemeldet. Die ersten namentlich gezeichneten Artikel von ihm erschienen 1967 in der trotzkistischen *Avantgarde jeunesse* (u. a. zum faschistischen Militärputsch in Griechenland), und seit dem Sommer 1970 arbeitete er fest für *Tout!*, das damals auflagenstärkste linksradikale Pariser Blatt überhaupt¹, schrieb daneben aber zum Beispiel auch für *Actuel*, das seinerzeit eine Art französisches Pendant zum US-amerikanischen *Rolling Stone* war. Mit seinem Coming-out in Form eines Briefs an seine Mutter, veröffentlicht in dem großen linksliberalen Nachrichtenmagazin *Nouvel Observateur* im Januar 1972, wurde er schlagartig »zum sichtbarsten Symbol der neuen schwulen Affirmation« in Frankreich.² In den folgenden Jahren lieferte Hocquenghem zum Broterwerb zahlreiche Beiträge für die *Grande Encyclopédie Larousse* (u. a. zur »Industriellen Revolution« und zu Lenin). Von Anfang an verbunden war er *Libération*, dem Projekt einer unabhängigen linken Tageszeitung, das Vorbild für die spätere deutsche *Taz* war: seit 1975 zunächst als freier

1 Vgl. Jackson, Julian (2009), *Living in Arcadia: Homosexuality, Politics, and Morality in France from the Liberation to AIDS*. Chicago/London: The University of Chicago Press (S. 185).

2 Altman, Dennis (2013), *The End of the Homosexual?* East Lansing: Michigan State University Press (S. 83).

Mitarbeiter, dann bis 1982 als festangestellter Redakteur. Später wurde er eine der prägenden Stimmen der seit 1979 herausgegebenen (mittlerweile eingestellten) schwulen Zeitschrift *Gai Pied*. Dort veröffentlichte Hocquenghem auch seinen letzten Artikel zu Lebzeiten, »L'Homosexualité est-elle un vice guérissable?« (»Ist die Homosexualität ein heilbares Laster?«), dem der Titel des vorliegenden Buchs entlehnt ist. Eine repräsentative Auswahl aus seinem journalistischen Schaffen, besorgt von seinem Biografen Antoine Idier, bietet der Anfang 2017 bei Gallimard in Paris herausgegebene Band *Un journal de rêve: articles de presse (1970–1987)*.

Bücher in der Reihenfolge der Erstausgaben

Le Désir homosexuel. Paris 1972: Éditions Universitaires. Deutsch: *Das homosexuelle Verlangen*, übersetzt von Burkhard Kroeber. München 1974: Reihe Hanser.

[Dieses Buch, von Félix Guattari als Herausgeber verantwortet, versammelt anonymisierte Texte (weshalb es bis heute Missverständnisse über die jeweilige Autor*innenschaft gibt – s. dazu den Beitrag von Rüdiger Lautmann im vorliegenden Band) und ist deshalb strenggenommen nicht »von« Hocquenghem, wurde aber im Wesentlichen von ihm konzipiert bzw. »organisiert« (vgl. ebd.):] *Trois milliards de pervers: grande encyclopédie des homosexualités*. Paris 1973: *Recherches*, No. 12. Deutsch: *Drei Milliarden Perverse*, herausgegeben und übersetzt von Bernhard Dieckmann und François Pescatore. Westberlin 1980: Verlag rosa Winkel.

L'Après-mai des faunes: Volutions. Préface de Gilles Deleuze. Paris 1974: Grasset, Collection Enjeux. Auf Deutsch finden sich, neben dem Vorwort von Deleuze, die wichtigsten der in diesem Band (wieder)veröffentlichten Artikel Hocquenghems in *Elemente einer homosexuellen Kritik. Französische Texte 1971–77*, herausgegeben und übersetzt von Bernhard Dieckmann und François Pescatore. Westberlin 1979: Verlag rosa Winkel. (Im Einzelnen: *An alle, die sich für normal halten; An alle, die so sind wie wir; Wo ist mein Chromosom geblieben?; Für eine homosexuelle Weltanschauung; Unser Körper gehört uns; Frauenbewegung – FHAR: wohin?; Ein schamloser Transversalismus.*)

Fin de section. Nouvelles. Paris 1975: Christian Bourgois.

Mit René Schérer: *Co-ire: album systématique de l'enfance*. Paris 1976: *Recherches*, No. 22. Deutsch: *Co-ire. Kindheitsmythen* (Kollektivübersetzung). München 1977: Trikont.

Mit Jean-Louis Bory: *Comment nous appelez-vous déjà? Ces hommes que l'on dit homosexuels*. Paris 1977: Calmann-Lévy.

La Dérive homosexuelle. Paris 1977: Jean-Pierre Delarge. Auf Deutsch erschien der einleitende Text *Vorspiel* in *Elemente einer homosexuellen Kritik. Französische Texte 1971–77*, herausgegeben und übersetzt von Bernhard Dieckmann und François Pescatore. Westberlin 1979: Verlag rosa Winkel.

La Beauté du métier: réflexions d'un francophobe. Paris 1979: Jean-Pierre Ramsay.

Race d'Ep: Un siècle d'images de l'homosexualité. Avec la collaboration iconographique de Lionel Soukaz. Paris 1979: Éditions Libres/Hallier, Collection Illustrations.

Le Gay voyage. Guide homosexuel des grandes métropoles. Paris 1980: Albin Michel. Auf Deutsch erschien eine gekürzte Fassung des Berlin-Kapitels aus dem Band in der ersten Ausgabe des Stadtführers *Berlin von hinten. Lese- und Reisebuch für Schwule, Gays und andere Freunde*, herausgegeben von Bruno Gmünder und Christian von Maltzahn. Westberlin 1981: Bruno Gmünder Verlag.

L'Amour en relief. Roman. Paris 1982: Albin Michel.

Mit Jean-Luc Hennig: *Les Français de la honte: la morale des Français racontée par eux-mêmes*. Paris 1983: Albin Michel.

Les Petits garçons. Roman. Paris 1983: Albin Michel.

La Colère de l'Agneau. Roman. Paris 1985: Albin Michel. Deutsch: *Der Zorn des Lammes*. Roman, übersetzt von Irène Kuhn und Ingrid Schwarz. München 1989: Nymphenburger.

Mit René Schérer: *L'Âme atomique: pour une esthétique d'ère nucléaire*. Paris 1986: Albin Michel.

Lettre ouverte à ceux qui sont passés du col Mao au Rotary. Paris 1986: Albin Michel.

Vienne. Un guide intime avec Guy Hocquenghem. Paris 1986 (tatsächlich Anfang 1987 erschienen): Autrement, Collection L'Europe des villes rêvées.

Ève. Roman. Paris 1987: Albin Michel. Deutsch: *Eva.* Roman, übersetzt von Frank Heibert. St. Gallen, Berlin u. São Paulo 1991: Edition diá.

[Posthum – dieses Buch erschien zeitgleich mit der Nachricht vom Tod Guy Hocquenghems:] *Les Voyages et aventures extraordinaires du frère Angelo.* Roman. Paris 1988: Albin Michel.

[Posthum:] *L'Amphithéâtre des morts: mémoires anticipées.* Préface de Roland Surzur, postface de René Schérer. Paris 1994: Gallimard, Collection Digraphe.

Zeittafel zur biografischen Einordnung Guy Hocquenghems

Guy Hocquenghem	Entwicklungen in Frankreich
	<p>1942, Antihomosexuelle Gesetzgebung durch das mit Nazi-Deutschland kollaborierende Vichy-Regime: Durch Änderung von Artikel 334, Absatz 1 des Strafgesetzbuches werden erstmals seit 1791 unterschiedliche Schutzaltergrenzen für andersgeschlechtlichen (Schutzalter: 13 Jahre) und gleichgeschlechtlichen (Schutzalter: 21 Jahre) Sex eingeführt. 1945 wird diese Diskriminierung, die Schwule und Lesben gleichermaßen trifft, ins überarbeitete Strafrecht des befreiten Frankreich übernommen (nunmehr Artikel 331, Absatz 3) und dabei lediglich das »heterosexuelle Schutzalter« auf 15 Jahre angehoben, während das für homosexuellen Sex bei 21 Jahren bleibt.</p> <p>1944, Befreiung von Paris: Am 25. August beenden US-amerikanische Truppen gemeinsam mit der <i>Armée françai-</i></p>

Guy Hocquenghem	Entwicklungen in Frankreich
<p>1946, Geburt, Elternhaus und Schule: Am 10. Dezember 1946 wird Guy Hocquenghem (GH) in Boulogne-Billancourt bei Paris geboren. Seine Eltern sind die Französisch-Lehrerin an einem Mädchengymnasium Madeleine Hocquenghem (geb. Deschênes, 1906–1999) und der Mathematiker Alexis Hocquenghem (1908–1990). GH wächst in einer bürgerlichen Großfamilie mit neun Geschwistern auf, besucht die Schule <i>Lakanal</i> in Sceaux und später das berühmte Gymnasium <i>Henri IV</i> in Paris, wo er u.a. bei dem Philosophielehrer René Schérer Unterricht hat, mit dem ihn ab 1962 eine Liebesbeziehung verbindet.</p> <p>Seinerzeit trat er auch der Jugendorganisation der Kommunistischen Partei bei – um sie bald wieder zu verlassen und sich einer trotzkistischen Gruppe anzuschließen.</p> <p>GH beteiligt sich an den Studierendenprotesten, die ihren Höhepunkt in Frankreich im Mai 1968 haben. Dabei nimmt er an der Besetzung der Sorbonne teil und beteiligt sich</p>	<p><i>se de la Libération</i>, die überwiegend aus Soldaten of Color aus den Kolonien besteht, die Besetzung durch die Deutschen.</p> <p>1945–1954, Erster Indochinakrieg: Unabhängigkeitskrieg der <i>Liga für die Unabhängigkeit Vietnams</i> gegen die französische Kolonialmacht. Der Krieg entwickelt sich seit 1949 zu einem Stellvertreterkrieg, bei dem sich über Militärhilfe die gerade gegründete Volksrepublik China auf Seiten der Unabhängigkeitsbewegung, die USA auf Seiten der Kolonialist_innen engagieren. Die Indochinakonferenz (1954, Genf) führt zu Staaten Gründungen in Indochina (Kambodscha, Laos, Nordvietnam, Südvietnam), wobei Spannungen bestehen bleiben – in Kambodscha und Laos werden profranzösische monarchistische, in Südvietnam eine antikommunistische, in Nordvietnam eine kommunistische Regierung etabliert.</p> <p>1954–1962, Algerienkrieg: Der Unabhängigkeitskampf des <i>Front de Libération Nationale (Nationale Befreiungsfront)</i> gegen die französische Kolonialmacht wird von dieser mit einem brutalen Folterregime gegen die Aufständischen beantwortet (s. die aufrüttelnden Berichte <i>La Question</i> [1958] des Journalisten Henri Alleg und <i>Djamila Boupacha</i> [1962])</p>

Guy Hocquenghem	Entwicklungen in Frankreich
<p>an der Zeitschrift <i>Action</i>. Im Sommer 1970 gehört er zur Gründungsredaktion von <i>Tout!</i>, dem erfolgreichsten linksradikalen Blatt überhaupt. Seit der Gründung der FHAR (<i>Front homosexuel d'action révolutionnaire</i>) 1971 engagiert sich GH sowohl publizistisch als auch aktivistisch in dieser Gruppe.</p> <p>Im Januar 1972 veröffentlicht er im <i>Nouvel Observateur</i> ein Selbstportrait, in dem er sein mediales Coming-out hat. Ebenfalls 1972 veröffentlichte er <i>Le Désir homosexuel</i> (dt. 1974, <i>Das homosexuelle Verlangen</i>).</p> <p>1973 ediert GH mit Félix Guattari als formellem Herausgeber die Ausgabe der Zeitschrift <i>Recherches</i>, die unter dem Titel <i>Trois milliards de pervers</i> (dt. 1980, <i>Drei Milliarden Perverse</i>) bekannt werden soll. Die Ausgabe wird in Frankreich verboten und eingezogen.</p> <p>Von 1975 bis 1982 arbeitet GH für die linke Tageszeitung <i>Libération</i>, zunächst freiberuflich, dann als Angestellter. Daneben lehrt er als Dozent, wie René Schérer, an der Universität de Vincennes-Paris VIII Philosophie – in der gleichen Abteilung, die u.a. von Gilles Deleuze und Michel Foucault gegründet worden war. Zugleich schreibt er von Anfang an, seit 1979, für das schwule Pariser Stadtmagazin <i>Gai Pied</i>.</p>	<p>der Anwältin Gisèle Halimi in Zusammenarbeit mit Simone de Beauvoir). Dem damit offenbar werdenen »moralischen Bankrott« Frankreichs antwortet das <i>Manifest der 121</i> von 1960 der berühmtesten Intellektuellen und Künstler_innen des Landes um Jean-Paul Sartre mit dem Aufruf zur allgemeinen Desertion. Vor diesem Hintergrund, in Verbindung mit den durch den Krieg ausgelösten hohen Militärausgaben und der daraus resultierenden Wirtschaftskrise, geht die vierte französische Republik unter, und es wird auf Wunsch von General Charles de Gaulle die bis heute gültige Präsidialverfassung eingeführt. Noch im Oktober 1961 kommt es mitten in Paris zu einem Massaker an mindestens 200 algerienstämmigen Französ_innen, die von der Bereitschaftspolizei ermordet und deren Leichen in die Seine geworfen werden, und im Winter 1961/62 verübt die <i>Organisation de l'Armée secrète</i>, eine kriminelle Vereinigung marodierender kolonialistischer Militärs, zahlreiche Bombenattentate, u.a. gegen das Pariser Wohnhaus von Sartre. Im März 1962 wird der Waffenstillstand geschlossen, im Juli des gleichen Jahres sprechen sich mehr als 90 Prozent der algerischen Bevölkerung für die Unabhängigkeit von Frankreich aus.</p>

Guy Hocquenghem	Entwicklungen in Frankreich
<p>Tod: Am 28. August 1988 stirbt GH in Paris an den Folgen von Aids. Bis zu seinem Tod ist er publizistisch aktiv.</p>	<p>1960, Verschärfung der Restriktion gegen Homosexuelle: Änderung von Artikel 330, Absatz 2 des Strafgesetzbuches, sodass sich bei Straftaten gegen die »öffentliche Moral« die Strafen verdoppelten, sobald es sich um homosexuelle Handlungen handelte.</p> <p>1974, Änderung der Schutzaltergrenze: Für heterosexuellen Sex besteht nun die Schutzaltergrenze 18 Jahre, für homosexuellen Sex bleibt sie bestehen (21 Jahre).</p> <p>1980 und 1982, Abschaffung der Sondergesetze für homosexuelle Handlungen: 1980 wird die 1960 eingeführte Regelung zur Verdopplung der Strafe, 1982 die Regelung zu einem unterschiedlichen Schutzalter aufgehoben.</p>

Autoren

Rüdiger Lautmann, geb. 1935, Prof. em. für Soziologie an der Universität Bremen. Sein Schriftenverzeichnis erschien in Florian Mildener, Hrsg.: *Die Andere Fakultät. Theorie – Geschichte – Gesellschaft*, (Hamburg 2015: Männerschwarm-Verlag, S. 369–386). Zuletzt gab er 2016 zwei Bände heraus: *Homosexualität_en und Alter(n)* (mit Ralf Lottmann und María do Mar Castro Varela) und *Sexualität und Strafe* (mit Daniela Klimke).

Homepage: www.lautmann.de.

Norbert Reck, geb. 1961, Dr. theol., freier Publizist und Übersetzer. Promotion 1998 mit einer Studie zur Bedeutung der Opferzeugnisse für die Theologie nach Auschwitz. Von 2000 bis 2016 Redakteur der internationalen theologischen Zeitschrift *Concilium*. Lehraufträge für Theologie und Philosophie an der Kath. Stiftungsfachhochschule München, der FU Berlin und den Universitäten Saarbrücken und Universität Freiburg i.Br. Er forscht und schreibt zu Fragen der gesellschaftlichen Konstruktion von Sexualität, Religion, Andersheit, Opfer- und Täterrollen sowie über Antisemitismus, Migration und Gerechtigkeit.

Homepage: www.norbertreck.de.

Heinz-Jürgen Voß, geb. 1979, Dipl.-Biol., Dr. phil., hat die Professur für Sexualwissenschaft und sexuelle Bildung an der Hochschule Merseburg inne. Ihre_seine Forschungsschwerpunkte sind: Sexualwissenschaft (sexuelle Bildung, sexuelle Gewalt), biologisch-medizinische Geschlechtertheorien, queer-feministische und kapitalismuskritische Theorien. Ausgewählte Publikationen: *Queer*

und (Anti-)Kapitalismus (2013, mit Salih Alexander Wolter), *Schwule Sichtbarkeit – schwule Identität* (2016, mit Zülfukar Çetin).

Homepage: www.heinzjuergenvoss.de.

Salih Alexander Wolter, geb. 1961, ist Lektor und engagiert sich queerpolitisch und rassismuskritisch. Er trug unter anderem zu dem Sammelband *Karriere eines konstruierten Gegensatzes: zehn Jahre »Muslime versus Schwule«*, hrsg. v. Koray Yilmaz-Günay (2011, Neuausgabe 2014), bei und veröffentlichte gemeinsam mit Zülfukar Çetin und Heinz-Jürgen Voß *Interventionen gegen die deutsche »Beschneidungsdebatte«* (2012).

Homepage: salihalexanderwolter.de



Zülfukar Çetin, Heinz-Jürgen Voß

Schwule Sichtbarkeit – schwule Identität **Kritische Perspektiven**



2016 · 146 Seiten · Broschur
ISBN 978-3-8379-2549-4

Vorangetrieben von »Schwulen« selbst wurde seit dem 19. Jahrhundert das Konzept schwuler Identität durchgesetzt. Noch heute gelten »Sichtbarkeit« und »Identität« weithin als Schlüsselbegriffe politischer Kämpfe Homosexueller um Anerkennung und Respekt. Jedoch wird aktuell immer deutlicher, dass auf diese Weise ein Ordnungsregime entsteht, das auf Geschlechternorm, Weißsein, Bürgerlichkeit und Paarbeziehung basiert. So werden beispielsweise Queers of Color und Queers mit abweichenden Lebensentwürfen marginalisiert.

Die Autoren des vorliegenden Bandes hinterfragen die Gewissheit, dass eine einheitliche schwule Identität existiert, aus unterschiedlichen Perspektiven: bewegungsgeschichtlich, wissenschaftstheoretisch und mit Blick auf aktuelle gesellschaftliche Auseinandersetzungen um Homonationalismus und rassistische Gentrifizierung.



Michaela Katzer, Heinz-Jürgen Voß (Hg.)

Geschlechtliche, sexuelle und reproduktive Selbstbestimmung **Praxisorientierte Zugänge**



2016 · 358 Seiten · Broschur
ISBN 978-3-8379-2546-3

Aktivist_innen und Akademiker_innen kommen hier gleichermaßen zu Wort!

Selbstbestimmung geht über die Überwindung bzw. Abwesenheit von äußerem Zwang hinaus. Sie erfordert positives Bewusstsein über Möglichkeiten eigenen

Handelns mit einem Spektrum von Anpassung bis Ausbruch. Geschlechtliche Selbstbestimmung schließt Abweichung, Veränderung und Deutungshoheit über körperliche Geschlechtsmerkmale ein.

Im vorliegenden Buch wird »Selbstbestimmung« im sexualwissenschaftlichen Diskurs aus akademischer und aktivistischer Perspektive betrachtet. Die Beiträge beleuchten Aspekte von Inter- und Transsexualität, Asexualität, Sexualität unter Haftbedingungen, im Kontext von Behinderung sowie außerhalb heterosexueller Paarbeziehungen. In ihrer Vielfalt sind die Beiträge Zeitzeugnis, geben zugleich einen Ausblick auf die Zukunft und tragen dazu bei, gängige Denkschablonen zu überwinden.

Mit Beiträgen von Anne Alex, Markus Bauer, Heike Bödeker, Jens Borchert, Diana Demiel, Andreas Hechler, Michaela Katzer, Torsten Klemm, Katja Krolzik-Matthei, Anja Kruber, Alina Mertens, Andrzej Profus, Nadine Schlag, Heino Stöver, Manuela Tillmanns, Daniela Truffer, Heinz-Jürgen Voß und Marlen Weller-Menzel

Guy Hocquenghems Essay *Das homosexuelle Verlangen* kann »als erstes Beispiel für das gelten, was heute Queer Theory heißt«, schrieb Douglas Crimp im Klappentext einer US-amerikanischen Neuausgabe dieses Buches. Der französische Aktivist und Theoretiker, Journalist und Romancier prägte in den 1970er und 1980er Jahren die Geschichte der radikalen Schwulbewegung nicht nur seines Landes, sondern auch der alten Bundesrepublik mit.

Während das Interesse an Hocquenghem in Frankreich und den USA wieder wächst, wird er im deutschsprachigen Raum heute kaum noch rezipiert. Doch die Lektüre lohnt sich, denn sie bietet

Perspektiven, sexuelle Orientierung nicht starr, sondern »offen« und prozesshaft zu denken – eben »musikalisch«: Auch ein Ton tritt nur in Erscheinung, wenn er seine ganze Amplitude ausschöpft. 2018, fünfzig Jahre nach der sogenannten sexuellen Revolution und zum 30. Todestag von Guy Hocquenghem, unternehmen es die Autoren des vorliegenden Bandes, aktuelle identitäts- und rassismuskritische queere Positionen mit diesem Denker in Diskussion zu bringen.

Mit Beiträgen von Guy Hocquenghem, Rüdiger Lautmann, Norbert Reck und Heinz-Jürgen Voß

Heinz-Jürgen Voß, Prof. Dr., Dipl.-Biol., hat die Professur für Sexualwissenschaft und sexuelle Bildung an der Hochschule Merseburg inne. Ihre_ seine Forschungsschwerpunkte sind Sexualwissenschaft (sexuelle Bildung, sexuelle Gewalt), biologisch-medizinische Geschlechtertheorien, queer-feministische und kapitalismuskritische Theorien.