
Das christliche »Pastorat« *Elemente einer Relecture der politischen Kultur des Abendlandes im Spätwerk Michel Foucaults*

Peter Zeillinger / Wien

Spiritualität und Politik stellen in der abendländischen Kultur eine beachtenswerte Einheit dar. Nicht weil sie nachträglich aufeinander bezogen werden könnten, sondern weil die eine der anderen in ihrer abendländischen Gestalt letztlich zugrundeliegt. Diesen geschichtlichen Zusammenhang zumindest in groben Zügen zu umreißen ist das Anliegen des folgenden Überblicks. Er trägt keine eigenständigen Überlegungen vor, sondern liest Diskurse unterschiedlicher Disziplinen zusammen, die die Bedeutung der biblisch-christlichen Überlieferung und der aus ihr resultierenden Spiritualität für die Kultur des Abendlandes in einem – auch für Christen – neuen Licht erscheinen lassen. Im Zentrum steht das biblische Motiv des »Hirten« und seiner Herde, das nicht zuletzt das biblische Gottesverständnis und seine Sorge um den Einzelnen und die Gemeinschaft in seinen zentralen Aussagen prägt. Weniger uneingeschränkt positiv ist das Bild von Hirt und Herde zu einem Leitmotiv des kirchlichen Zusammenlebens, der Seelsorge und schließlich auch des kirchlichen Amtsverständnisses geworden. Zumindest steht das »Hirtenamt« gerade in der Neuzeit immer wieder im Verdacht, auf Sozialdisziplinierung gegründete Machtstrukturen zu legitimieren. Jüngere geschichtliche Untersuchungen lassen allerdings die spezifische Bedeutung des Hirt-Herde-Schemas gerade in ihrem Gegensatz zur Etablierung souveräner Macht sichtbar werden und formulieren damit implizit und im Rückgriff auf frühchristliche Praktiken, die sich in entscheidenden Details gegen vergleichbare Phänomene der griechisch-römischen Spätantike durchsetzen, sogar ein Kriterium für das gemeinschaftsstiftende Potenzial des »Pastorats«. Diese Wiederentdeckung eines vielfach entstellten Motivs im Spätwerk des französischen Philosophen *Michel Foucault* (1926–1984) ist nicht zuletzt für die Strukturen gegenwärtigen kirchlichen wie »säkularen« Zusammenlebens von Bedeutung, da sie die Impulse für das Verständnis des Einzelnen und der Gemeinschaft nicht aus vielfach fragwürdig gewordenen metaphysischen Konzepten, sondern aus Praktiken und Überzeugungen gewinnt, die der geschichtlichen Entfaltung der abendländischen Kultur selbst innewohnen.

Vorbemerkung: ein »neuer« Forschungsansatz¹

Weitgehend unbemerkt von den theologischen Disziplinen entfaltet sich bereits seit längerer Zeit in den geschichtlich arbeitenden Wissenschaften eine grundlegende *Relecture* zentraler Begriffe und »Errungenschaften« der abendländischen Kultur. Sowohl aus der Rechtsgeschichte, der Politik- und Sozialgeschichte und nicht zuletzt aus einer von metaphysischen Prämissen freigeschwommenen Philosophie etablieren sich einander ergänzende Arbeiten. Aus einer ungewohnten Perspektive werden dabei Entwicklungen erhellt, die sich in Begriffen und Konzepten verdichtet haben, die sich in der Gegenwart in ihrer »kanonisch« gewordenen und tradierten Gestalt kaum noch vermitteln und noch viel weniger legitimieren lassen und deren Herkunft weitgehend vergessen wurde. So etwa werden krisenbesetzte Konzepte wie »Souveränität«, »Identität« oder das schon lange nicht mehr fassbare Subjektverständnis, das der neuzeitlichen Philosophie und ihrem politischen und gesellschaftlichen Denken zugrunde gelegt wurde, neu bestimmt. Dabei wird zugleich vermieden, sie wie bisher aus den Voraussetzungen philosophischer bzw. politischer Denkformen abzuleiten.

Das »Neue« dieser Untersuchungen, die auch auf die Geschichte des Christentums einen erhellenden Blick werfen, folgt dabei nicht aus bisher unbekannten Materialien, sondern aus eben jenem veränderten Blickwinkel, der sich ergibt, wenn nicht mehr unhinterfragbare letzte Prinzipien den Ausgangspunkt bilden. Nicht eine allgemein und zeitlos gültige Metaphysik und ihre letztlich selbst ungeschichtlich gedachte Vernunft bilden das »Fundament« des Blicks auf die Geschichte, sondern im Gegenteil wird gerade die geschichtliche Herkunft jener Phänomene erfragt, in denen sich so etwas wie »letzte Gewissheiten« als weitgehend unhinterfragte und gemeinsam geteilte kulturelle Überzeugungen erst allmählich verdichtet und begrifflich konstituiert haben. Methodisch bewegt sich ein solcher Zugang notwendigerweise chronologisch rückwärts, da er stets danach fragt, wieso etwas gerade so geworden ist wie es geworden ist. Der Begriff der »Archäologie«, der dabei verschiedentlich verwendet wird, bringt diese Denkbewegung durchaus angemessen auf den Punkt, solange er im Sinne der Erforschung kultureller Hinterlassenschaften verstanden und vor allem von der Illusion freigehalten wird, tatsächlich so etwas wie einen »Ursprung« (*arché*) erheben zu können, der – auch wenn er (wie in der abendländischen Metaphysik) als letztlich uneinholbar gedacht wird – als unhinterfragbarer Orientierungspunkt die Untersuchung leiten und ihre »Wahrheit« legitimieren würde. Eben diese »Überzeugungen« sind vielmehr Gegenstand der Untersuchungen. Ver-

¹ Vgl. zum größeren Kontext der Untersuchung sowohl die Anmerkungen zur Entstehung und Bedeutung der christlichen *ekklesia* in: P. Zeillinger, *Ekklesia als Verb. Eine Archäologie der politischen Dimension des Christentums*, in: H. Klingen / Ders. / M. Hölzl (Hrsg.), *Extra ecclesiam ... – Zur Institution und Kritik von Kirche* (Jahrbuch Politische Theologie 6/7). Münster 2013, 198–234, als auch die Hinweise zur Fortführung des Projekts im Schlussabschnitt (S. 370ff).

gleichbar mit der Aufgabe der empirisch arbeitenden Archäologie, die ausgehend von konkreten Objekten einen kulturellen Kontext und eine Bedeutung zu rekonstruieren sucht, die im Gegenstand (oder Text) jeweils nur implizit zum Ausdruck kommt, kann auch bei der Archäologie kultureller Überzeugungen und Phänomene daher nur schrittweise rückwärts gefragt werden. Die Rede von einem »Ursprung« ist dabei wenig hilfreich, da sie stets notwendigerweise den Charakter jener Kultur trägt, in der sie formuliert wird – und in diesem Sinne selbst befragt werden könnte.

Die Vorteile einer solch konsequent geschichtlichen Vorgangsweise liegen auf der Hand: Erst so kann weitgehend Bekanntes in einem neuen Licht erscheinen und es können Zusammenhänge sichtbar werden, die nicht bereits von den Prämissen der jeweiligen Gegenwart verstellt sind. Zugleich kann sich auch ein neuer Horizont eröffnen, vor dem die Krisenphänomene der Gegenwart vielleicht sogar weniger überraschend erscheinen als im Licht der tradierten Überzeugungen. Letztlich handelt es sich sogar um ein durchaus konservativ-bewahrendes Vorgehen, da die bisherigen Überlieferungen ihre geschichtsprägende Kraft weiterhin behalten. Sie werden nicht aus der Geschichte entfernt, verworfen oder negiert, sondern vielmehr in einem Kontext wahrgenommen und analysiert, in dem sie – geschichtlich – ohnehin immer schon gestanden haben.

***Omnes et singulatim* – Woher kommt das Interesse am Einzelnen?**

Die Wiederentdeckung des Hirt-Herde-Schemas als Gestaltung sozialer Verhältnisse in der abendländischen Geschichte nahm ihren Ausgang Ende der 1970er-Jahre in einer Untersuchung des französischen Philosophen *Michel Foucault*, der sich für eine Veränderung in den Praktiken und Legitimationen des Politischen seit dem 16. Jahrhundert zu interessieren begann. Diese Veränderung betraf den in dieser Epoche neu ins Zentrum gerückten Begriff des »Regierens«, der von dem der »Herrschaft« (Souveränität) deutlich unterschieden wurde.² *Foucault* erkannte in seiner Analyse dieser von ihm als *Gouvernementalität*³ bezeichneten »Kunst des Regierens«, dass sie nicht ein Territorium in den Mittelpunkt stellte (wie beim Verständnis von Herrschaft), sondern den Be-

2 „Es ist, wie ich denke, allerdings recht auffallend, daß vom 16. Jahrhundert an und während dieser gesamten Periode, die ungefähr von der Mitte des 16. Jahrhunderts bis zum Ende des 18. Jahrhunderts reicht, sich eine ganze sehr beachtliche Serie von Abhandlungen entwickelt und ihren Höhepunkt erlebt, die sich gerade nicht mehr als Ratgeber für den Fürsten und nicht mehr als Wissenschaft von der Politik verstehen, sondern (...) als Künste des Regierens auftreten.“ In: M. Foucault, *Sicherheit, Territorium, Bevölkerung. Geschichte der Gouvernementalität I* (Vorlesung am Collège de France, 1977–1978). Frankfurt/M. 2006 [fr. 2004], 135.

3 Von lat. *gubernare* / frz. *gouverner*, »führen, lenken«. – Zur Wortgeschichte siehe Foucault, *VO Gouvernementalität I*, 181ff. [→ Anm. 2].

griff der »Bevölkerung«, also den Bezug auf Menschen – und zwar nicht als Masse von Untertanen, sondern als Zusammenspiel von Einzelnen.⁴ Die Kunst der Führung im Bereich des »Politischen« wurde dabei nicht wie im antiken griechischen Denken (und seiner mittelalterlichen Rezeption seit der »päpstlichen Revolution«⁵ des 11./12. Jahrhunderts) von der Souveränität im Bereich der *polis* her bestimmt, sondern von der *oikonomia*, die traditionell als geordnete Verwaltung im Bereich des Hauses (*oikos*) verstanden wurde.⁶ Allerdings war eben dieser Bereich des *oikos* von *Aristoteles*, auf dessen Philosophie das philosophische und theologische Denken zurückgriff, gerade *nicht* als das Feld des Öffentlichen und des Politischen angesehen worden. Ein genauerer Blick auf die Entwicklung des Verhältnisses von Gesellschaft (Bevölkerung) und Herrschaft seit dem 16. Jahrhundert ist also schon deshalb von Interesse, weil hier ein Phänomen an die Oberfläche der geschichtlichen Wahrnehmung trat, dessen Wurzeln offensichtlich nicht in der Geistesgeschichte der griechisch-römischen Antike liegen. In mehreren Vorlesungen⁷ entfaltete *Foucault* die Herkunft dessen, was er als Macht »pastoralen Typs« bezeichnete. Er zeigte auf, inwiefern das »Hirt-Herde-Schema« seinen Ursprung in den Traditionen des Verhältnisses von Herrscher und Menschen im Alten Orient erkennen lässt. Dabei entdeckte er insbesondere die biblische Überlieferung von Gott als »Hirten« und das damit verbundene Verständnis des (davidischen) »Königs«, der an dieser pastoralen Struktur teilhat, als Grundlage jener Vorstellungen, die über mehrere (noch zu analysierende) Stufen jene gesellschaftlich-politischen Praktiken des 16.–18. Jahrhunderts motivierten, die sein Interesse geweckt hatten.⁸

4 „Auf jeden Fall gibt es etwas, das durch all diese Bedeutungen hindurch klar zutage tritt, nämlich daß man niemals einen Staat regiert [*gouverner*], man niemals ein Territorium regiert, man niemals eine politische Struktur regiert. Das, was man regiert, sind auf jeden Fall Leute, es sind Menschen, es sind Individuen und Kollektive.“ (ebd. 183; *Foucault* bezieht sich hier nicht auf den heutigen Gebrauch des Terminus, sondern auf die von ihm untersuchten historischen Texte.)

5 Als »päpstliche Revolution« bezeichnet *Harold J. Berman* in seinem grundlegenden Werk *Recht und Revolution. Die Bildung der westlichen Rechtstradition* (Frankfurt/M. 1991 [amer. 1983]) die juridischen und politischen Entwicklungen in der Zeit der sog. »Gregorianischen Reform«, da diese weniger den Charakter einer »Erneuerung« eines bestehenden kirchlichen Selbstverständnisses besaß, sondern eine grundlegende Neufundierung des kirchlichen (und päpstlichen) Anspruchs darstellte, basierend auf der Übernahme der fast gleichzeitig anlaufenden Wiederentdeckung des klassischen Römischen Rechts. Damit einhergehend entstand jenes juristische Verständnis von Souveränität und Herrschaft, das den Bereich des Politischen in der europäischen Kultur bis heute prägt (vgl. hierzu das Werk des französischen Juristen, Kanonisten und Psychoanalytikers *Pierre Legendre*).

6 Zur deutlichen Differenzierung von Souveränität (Herrschaft) und Ökonomie (Regierung) vgl. *Foucault, VO Gouvernamentalität I*, 143ff. [→ Anm. 2]. *Guillaume de La Perrière* (†1565) „definiert das Regieren als eine rechtschaffene Art, die Dinge anzuordnen.“ (ebd. 149). – Vgl. dazu die bisher einzige werksnahe Darstellung in: S. Raffnsøe / M. Gudmand-Høyer / M. Sørensen Thaning, *Foucault. Studienhandbuch*. München 2011, 302ff.

7 *Foucault, Gouvernamentalität I*, 134–368.

8 „Die Idee, daß es eine Regierung der Menschen geben kann und daß die Menschen sich regieren, ist also, wie ich denke, keine griechische Vorstellung. (...) Ich denke jedoch, man kann allgemein feststellen, daß die Idee der Regierung der Menschen eine Idee ist, deren Ursprung man eher im Orient suchen muß, in einem zunächst vorchristlichen und dann im christlichen Orient. Und dies in zweierlei Gestalt: Erstens in der Gestalt der Idee und der Organisation einer Macht des pastoralen Typus und zweitens in Gestalt der Gewissensleitung, der Seelenführung.“ (ebd. 185)

Aufgrund der etwas verschlungenen Quellenlage der späten Arbeiten *Foucaults*, die gerade die Rezeption der Texte zum »Pastorat« bisher sehr erschwert haben, sei auch hier eine längere Anmerkung erlaubt: Im Anschluss an die, wie *Foucault* selbst betont, »überraschende« Entdeckung der *Gouvernementalität* und damit in Zusammenhang stehender Phänomene widmete er sich bis zu seinem frühen Tod im Jahr 1984 der Rekonstruktion wichtiger Teilaspekte der abendländischen Geschichte. Aus diesem Grund verlagerte sich sein Interesse bald aus der Neuzeit in die Spätantike und von »Analytiken der Macht« hin zu »Praktiken des Selbst«. In mehreren (»archäologischen«) Schritten versuchte er mit dem »Pastorat« einen – wie sich herausstellen sollte – zentralen Zug der abendländischen Kultur zu erhellen, der gegenüber der »offiziell«-reflektierten Geistesgeschichte von der Spätantike bis in die Neuzeit lediglich unterschwellig wirksam geblieben war, aber dennoch bis heute die sozialen und politischen Phänomene weithin unreflektiert mitprägt. Gerade der Umstand des Fehlens einer »Zusammenschau« oder monographischen Publikation durch *Foucault* selbst hat allerdings eine angemessene Rezeption bisher erkennbar behindert. *Foucault* war aufgrund seines unerwarteten Todes nicht mehr in der Lage gewesen, seine akribischen Forschungen angemessen zu bündeln. Angekündigte Publikationen wurden verworfen oder gar vernichtet. Lediglich wenige Manuskripte und Abschriften von Vorträgen in den USA lassen schlaglichtartig Ansätze eines Überblicks über einige Aspekte und Zusammenhänge der Arbeiten erkennen. Eine wichtige Quelle, der sich auch die folgende Darstellung verdankt, sind vor allem die Abschriften von *Foucaults* Vorlesungen am Collège de France, die erst in den letzten Jahren nach und nach publiziert werden. Sie lassen zugleich den Arbeits- und Erkenntnisprozess erkennen und zeigen, wie der Fortgang der Analysen immer wieder neue Forschungsfelder und fruchtbare Perspektiven eröffnet hat, denen oftmals aber nicht bis zum Ende nachgegangen wurde. Gerade in Bezug auf die Begriffe und Phänomene der Christentumsgeschichte lässt sich sogar erkennen, dass *Foucault* mehrfach versucht hat, diese mit den außerbiblischen Traditionen zu identifizieren oder zumindest zu parallelisieren (– und damit dem traditionellen Verständnis der europäischen Kulturgeschichte anzunähern).⁹ Letztlich hob er allerdings immer wieder hervor, dass aus den Praktiken des frühen Christentums ein Grundzug des Abendlandes erwachsen ist, der in entscheidenden Aspekten der antiken Tradition entgegensteht. Obwohl *Foucault* gegenüber der Geschichte und den Konsequenzen der christlichen Herrschaft stets größte Vorbehalte hegte,¹⁰ erkannte er doch in der Struktur und Pra-

⁹ Vgl. dazu z.B. unten Anm. 18 u. 19.

¹⁰ Vgl. etwa *Foucault*, *VO Gouvernementalität I*, 219 [→ Anm. 2], wo *Foucault* bedauernd anmerkt, dass die »pastorale Macht« etwas sei, »von dem wir uns zweifellos noch immer nicht frei gemacht haben“. An der gleichzeitigen Hervorhebung der Bedeutung des christlichen Pastorats für die Kultur des Abendlandes wird allerdings ersichtlich, dass *Foucault* seine Analysen nicht dazu verwendete, für oder gegen bestimmte Phänomene zu polemisieren, sondern vielmehr am Verständnis ihrer Genealogie interessiert war.

xis des christlichen »Pastorats« die Grundlage für ein Verständnis von Subjekt und Gemeinschaft (»Regierung«, »Staat«), das sich gerade nicht – wie es die traditionelle Philosophiegeschichte nahe legte – aus dem antiken griechisch-römischen Denken ableiten ließ. Es ging ihm also keineswegs um eine »Rehabilitierung« des Christentums, sondern um die Rekonstruktion einer Genealogie kultureller Praktiken im Abendland.¹¹ Eine wichtige Hilfestellung zum Verständnis der Analysen *Foucaults* und vor allem eine hilfreiche Fortführung und Ergänzung seiner Arbeiten entsteht in den letzten Jahren durch die Arbeiten des italienischen Philosophen *Giorgio Agamben*, der sich mehrfach ausdrücklich auf *Foucault* bezieht und ein vergleichbares »archäologisches« Projekt verfolgt.¹² So etwa füllt seine genaue Analyse der frühen und gegenüber dem griechischen Denken eigenständigen Entfaltung der Bedeutung von *oikonomia* im Christentum die Lücke der von *Foucault* zwar beschriebenen, aber in ihrer Bedeutung nicht weiter erläuterten Spannung zwischen Souveränität (Herrschaft) und Regierung (Ökonomie).¹³ In *Herrschaft und Herrlichkeit*¹⁴ rekonstruiert *Agamben*, wie und warum der Begriff der *oikonomia* seit dem 2./3. Jahrhundert zur Grundlage des christlichen Trinitätsverständnisses werden konnte und zugleich als eschatologische Spannung zwischen Welt- und Gottesherrschaft jene Phänomene ermöglichte, die *Foucault* als christliches »Pastorat« noch in den säkularen Verwaltungspraktiken der Neuzeit wiedererkannt hat.

Der »Hirte« – Sorge um jeden Einzelnen und um die Gemeinschaft

Das zentrale Phänomen, das *Foucault* zur Neuorientierung seines bisherigen Projekts einer Analyse der Macht- und Disziplinierungsstrukturen in der Neuzeit führte, lag in der Aufmerksamkeit, die die staatliche Verwaltung seit dem 16. Jahrhundert der individuellen und sozialen Befindlichkeit der (vielen) einzelnen Menschen entgegenbrachte. Es ließ sich nicht allein aus der Beziehung

¹¹ Die spärliche Sekundärliteratur zum Spätwerk *Foucaults* tut sich gerade bei der Rezeption christlicher Begriffe und Praktiken sichtbar schwer, sie angemessen einzuordnen und den »roten Faden« der Analysen nicht aus den Augen zu verlieren. Offensichtlich gelten für viele Philosophen diese Themen heute bereits als obsolet. Erschwert wird der Zugang zu den frühen christlichen Überlieferungen dadurch, dass der ursprüngliche Kontext auch von der christlichen Theologie selbst, die sich erst langsam aus den Strukturen metaphysischen Denkens befreit, aus ihren biblischen Bezügen erst wieder neu entdeckt werden muss.

¹² Zur »Archäologie« bei *Agamben* mit Bezug auf *Foucault* vgl. G. Agamben, *Signatura rerum. Zur Methode*. Frankfurt/M. 2009 [ital. 2008], 101ff, bes. 111ff.

¹³ In der VO vom 15. Februar 1978 lässt *Foucault* sogar eine gewisse Ratlosigkeit diesbezüglich erkennen: „(...) daß gerade der Grund dieser Unterscheidung [zwischen souveräner und pastoraler Macht; PZ] ein großes Problem der Geschichte ist und, wenigstens für mich, ein Rätsel.“ (*Foucault, VO Gouvernamentalität I* [→ Anm. 2], 227) – Die Bedeutung der ergänzenden Analysen *Agambens* [→ Anm. 14] für das Verständnis des Pastorats bei *Foucault* kann daher nicht hoch genug eingeschätzt werden.

¹⁴ G. Agamben, *Herrschaft und Herrlichkeit. Zur theologischen Genealogie von Ökonomie und Regierung (Homo Sacer II.2)*. Frankfurt/M.-Berlin 2010 [ital. 2007].

zwischen Souverän und Untertan ableiten und musste daher aus einer anderen Motivation gespeist sein. Das von *Foucault* beschriebene Phänomen bündelt sich in dem heute vielfach diskutierten Begriff der »Biopolitik«.¹⁵ Gegenstand dieser sich etablierenden »politischen«¹⁶ Sorge um das »Leben« (*bios*) ist die »Bevölkerung«, die als Begriff in eben dieser Zeit auftaucht.¹⁷ Das Modell, das hinter dieser Sorge um die »Bevölkerung« steht, analysierte *Foucault* als Modell des »Hirten«, dessen Vorbild ihn in die Traditionen des Alten Orients führte.¹⁸ Er war sich dabei durchaus bewusst, dass das Bild des Hirten-Königs auch im alten Griechenland nicht nur bekannt war, sondern auch im Kontext der rechten Führung der *polis* bei *Platon* und anderen politischen Denkern ausdrücklich diskutiert wurde. *Foucault* ließ daher seiner Darstellung des biblischen Hirtenmotivs stets sogleich eine breite Diskussion des Hirtenmotivs in der griechischen Philosophie folgen.¹⁹ Das Ergebnis war jedoch eindeutig: „In diesem Text [*Platons »Staatsmann«; PZ*] haben wir, denke ich, die regelrechte Zurückweisung des Pastorats-Themas. (...) Der König ist kein Pastor.“²⁰ *Platon* weist nämlich jedes Spezifikum der Aufgabe eines Hirten im Bereich der Politik zurück. Für ihn ist die politische Aufgabe die eines »Souveräns«, der nicht beliebig austauschbar sein kann mit jedem, der mit einer sorgenden Aufgabe (Ernährung, Pflege, soziale Regelungen) betraut ist. Die Aufgabe des Hirten sei allein dort gefragt, wo sich die Welt (noch) innerhalb ihrer natürlichen (= mythisch-göttlichen) Ordnung befindet. Die Politik beginnt für *Platon* jedoch erst da, wo diese harmonische Ordnung endet – d.h. die Götter sich zurückgezogen haben – und eine souveräne Führung im Sinne einer Verknüpfung der besten Elemente der Bürger erforderlich ist.

¹⁵ Vgl. M. Foucault, *Die Geburt der Biopolitik. Geschichte der Gouvernementalität II* (Vorlesung am Collège de France 1978–1979). Frankfurt/M. 2006 [fr. 2004].

¹⁶ Im Zuge der Analysen von *Foucault* wird das traditionelle Verständnis von »Politik« zunehmend missverständlich, da es sich am griechischen Begriff der *polis* (öffentliches politisches Leben) und dessen aristotelischer Entgegensetzung zum *oikos* als dem Bereich des Privaten orientiert. Im Anschluss an G. Agambens Analyse einer Veränderung des *oikonomia*-Verständnisses im Christentum [→ Anm. 14] müsste man demnach klarer zwischen einem griechischen Politikverständnis (und seiner mittelalterlichen scholastisch-metaphysischen Rezeption) und einem biblisch-frühchristlichen »Politik«-Verständnis unterscheiden, das im 16. Jh. als »Gouvernementalität« wiederkehrt. Agambens Untersuchung der *oikonomia* bietet einige Ansatzpunkte, worin der Unterschied der souveränen »Politik« der *polis* zur gouvernementalen »Politik« der *oikonomia* bzw. des »Pastorats« bestehen könnte. Damit lässt sich auch der Unterschied zwischen der »Politischen Theologie« des Juristen *Carl Schmitt* und der biblisch inspirierten »neuen Politischen Theologie« des Theologen *Johann Baptist Metz* klarer bestimmen.

¹⁷ Gemeinsam mit anderen Phänomenen wie der »Statistik« und den »Versicherungen«, die nicht auf Exklusion (Abgrenzung zwischen gut und böse, wahr und falsch), sondern auf Inklusion (das Wohl des Einzelnen unter Berücksichtigung des Wohls aller) abzielen.

¹⁸ Zur Darstellung des altorientalischen und vor allem hebräischen Hirtenbildes vgl. Foucault, *VO Gouvernementalität I*, 185–194 [→ Anm. 2], sowie den Vortrag in Stanford vom Okt. 1979: Ders., »*Omnes et singulati*«. Zu einer Kritik der politischen Vernunft, in: Schriften IV. Frankfurt/M. 2005, 165–198, bes. 168–171.

¹⁹ Foucault, *VO Gouvernementalität I*, 201–215 [→ Anm. 2]. Auch im Stanford-Vortrag findet sich diese Gegenüberstellung: Ders., *Omnes et singulati*, 171–176 [→ Anm. 18].

²⁰ Foucault, *VO Gouvernementalität I*, 216 [→ Anm. 2].

Das Ziel der politischen Verantwortung des Herrschens lag bei den Griechen demnach durchaus im Wohl des Gemeinwesens, der *polis*, allerdings nicht ursprünglich im Wohl des Einzelnen. Dem Einzelnen würde es gut gehen, wenn es allen gut gehe, lautete die Überlegung. Die Bestimmung der Aufgabe des Hirten, die *Foucault* demgegenüber in der biblisch-christlichen Tradition analysiert, unterscheidet sich in eben diesem leicht zu übersehenden Punkt – mit weitreichenden Konsequenzen. Während die politische Führung im griechischen Modell (und viel mehr noch im römischen Modell der kaiserlichen Souveränität, die im Zuge der »päpstlichen Revolution« des 11. und 12. Jahrhunderts zum bis heute prägenden Grundmodell des abendländischen Souveränitätsverständnisses werden sollte) den Menschen in einer unumkehrbaren Weise »gegenüber« stand und damit eine Hierarchie begründete, wurde das Modell des Hirten im Sinne eines Bandes verstanden, das diesen mit dem Schicksal seiner Herde unausweichlich verknüpfte. In diesem Sinne konnte am Wohl oder Unwohl des einzelnen Schafes der »gute Hirte« vom »schlechten Hirten« unterschieden werden.²¹

Worin erkannte *Foucault* also das Spezifikum der pastoralen »Gouvernementalität« (Führung)? Im Zentrum der gesamten Interpretation des Pastorats steht für *Foucault* dessen Orientierung am Menschen. Die entscheidende Bedeutung dieser Orientierung wird allerdings erst ersichtlich, wenn man sie dem mittelalterlichen (kirchlich-römisch-juridischen) und dem antiken (griechischen) Modell gegenüberstellt: In dem seit der »päpstlichen Revolution« vorherrschenden Verständnis des »Fürsten«, der über ein Territorium herrscht, und der damit verbundenen Entwicklung des Nationalstaates einerseits und dem trotz aller Differenzierungen bleibend am Ideal einer mythisch-kosmologisch-metaphysischen Harmonie gemessenen Orientierung an der *polis* bzw. am Gemeinwohl andererseits liegt das gemeinsame Ziel der herrschaftlichen Führung stets in einer Ordnung, die an einer äußeren Struktur (funktionierendes Leben der *polis*, identifizierbare staatliche Grenzen, Etablierung einer juristischen Ordnung) gemessen werden kann, an der der einzelne Mensch allenfalls teilhat. Das Individuum selbst kommt in diesen Herrschafts- und Gesellschaftsmodellen nicht in den Blick. Eben dies unterscheidet die Struktur einer Gemeinschaft als Herde von Einzelnen, an deren individuelles wie kollektives Wohl die Aufgabe des Hirten gebunden ist. In diesem Sinn formuliert *Foucault* drei entscheidende Kennzeichen der pastoralen Aufgabe.²² *Erstens*: Die Orientierung an einer Viel-

²¹ Eben diese Möglichkeit einer Kritik aufgrund der Befindlichkeit des Einzelnen (und nicht bloß der des Gemeinwohls) verhindert im alttestamentlichen Verständnis von Gesellschaft und politischem Handeln die Etablierung einer weltlichen »Souveränität« (also einer weltlichen »nicht-pastoralen« Macht). *Agambens* Untersuchungen in *Herrschaft und Herrlichkeit* zeigen zudem, wie im Christentum die Beziehung Gottes zu den Menschen letztlich ebenfalls nicht als »Souveränität«, sondern als *oikonomia* verstanden wurde. Vgl. dazu auch die Hinweise im Schlussabschnitt (S. 370ff).

²² *Foucault*, *VO Gouvernementalität I*, 187ff. [→ Anm. 2].

zahl von Einzelnen (im Unterschied zur Orientierung an einer Struktur bzw. Ordnung). *Zweitens*: Die Sorge um das Wohl (Heil) der Einzelnen. In diesem Sinne manifestiert sich die Aufgabe des »Pastors« als Verpflichtung und nicht durch eine spezifische Fähigkeit (Vermögen, Können) wie bei *Platon*. Die pastorale Sorge lässt sich in diesem Sinne als eine Mühe beschreiben, die sich auf den und die anderen richtet, und auf diese Weise (zunächst sogar bloß einseitig) zu einer ersten Grundlage gemeinschaftlicher Bindung wird. Der für die weiteren Analysen *Foucaults* wohl wichtigste Punkt ist allerdings, *drittens*, die individualisierende Funktion des Pastorats: Im Unterschied zur strukturell-juridischen Ordnung von Herrschaft und auch im Unterschied zur mythisch-(metaphysisch-)harmonischen Gemeinwohlordnung ist die pastorale Sorge auf die Wahrnehmung des singulären Individuums mit all seinen spezifischen Eigenheiten verpflichtet.²³ Für *Foucault* zeigt sich in eben diesem pastoralen Verständnis von Herrschaft in der abendländischen Kultur erstmals die Voraussetzung für das Entstehen einer Wahrnehmung des Individuums. Die von ihm zunächst untersuchte Periode des 16.–18. Jahrhunderts konnte dafür allerdings nicht erst der Ursprung sein. In seinen weiteren Untersuchungen versuchte *Foucault* daher, das geschichtliche und soziale Umfeld dieses Auftauchens näher zu beschreiben und wendete sich Phänomenen in der Antike bzw. Spätantike zu, an denen erstmals eine Differenz zum griechisch-römischen Verständnis des Verhältnisses von Individuum und Gemeinschaft fassbar wird. Diese Phänomene findet er in den christlichen Praktiken des Bekenntnisses und der Buße.

Das Hinterfragen des »Hirten« – eine bleibende Möglichkeit und Aufgabe

Bevor jedoch *Foucaults* archäologischer Rückgang von der Neuzeit in die Antike ins Zentrum gerückt wird, soll das »Paradoxon des Hirten«²⁴ nochmals deutlicher zusammengefasst werden: Es besteht darin, dass der Hirt einerseits dafür zu sorgen hat, dass es der gesamten Herde gut geht und dass er sich zugleich um das Wohl jedes einzelnen Schafs zu kümmern hat. Diese paradoxe Aufgabe lässt sich *per definitionem* nicht von einer allgemeinen logisch-juridischen Struktur her verstehen. Zugleich geht es hier auch nicht einfach um alltägliche situationsbezogene Herausforderungen, die der Beruf des Schäfers mit sich bringt. Vielmehr ist zu fragen, ob das Bild des Hirten im Verhältnis zu seiner Herde überhaupt tauglich ist, um das Verhältnis von Herrschaft, Gemeinschaft und Individualität angemessen zum Ausdruck zu bringen. Tatsächlich bewährt sich das be-

²³ An der Differenz zur klassischen Geistesgeschichte lässt *Foucault* an keiner Stelle seiner Analyse einen Zweifel: „Nun, ich denke, daß einer Macht diesen Typs die Strukturen des griechischen Stadtstaates und des Römischen Reiches vollkommen fremd waren.“ (ebd. 193)

²⁴ ebd. 192: „(...) was man das Paradoxon des Hirten nennen könnte: Opfer des Einen für das Ganze, Opfer des Ganzen für das Eine, etwas, das im Mittelpunkt der christlichen Problematik des Pastorats steht.“

schriebene Modell auch erst an den Rückfragen, die es hervorruft. *Foucault* hat den Hirten ja eindeutig *nicht* als »Souverän« gefasst, sondern als *gubernator* einer *oikonomia*. In diesem Sinne bleibt es – im Unterschied zum Verständnis des *Souveräns* – auch stets möglich, den »Pastor« in Frage zu stellen. Und zwar nicht in einem willkürlichen Sinn, sondern anhand jenes Doppelkriteriums, welches das Hirtenamt auszeichnet: Der Hirte kann hinterfragt werden wenn es entweder dem einzelnen Schaf oder aber der Gesamtheit der Herde nicht gut geht. Der Anspruch (die Macht) des Hirten gegenüber seiner Herde ist also keineswegs ein *absoluter*. Der Hirt ist kein »absoluter Monarch« und kein Souverän, sondern ebenso an seine Herde gebunden wie diese an ihn. Innerhalb der christlichen Tradition ist dafür das Verständnis des Abtes als »Hirt« in der *Regula Benedicti* aus dem 6. Jh. ein wirkmächtiges Beispiel.

Die gemeinschaftskonstituierende und -bewahrende Kraft der Pastoratsstruktur wird durch die Möglichkeit der Infragestellung des »Hirten« letztlich auch keineswegs desavouiert. Denn die Infragestellung bzw. Entlarvung des »schlechten Hirten« geschieht immer noch im Rahmen der Hirtenaufgabe. Auch dafür bringt *Foucault* in seiner Analyse der Geschichte des Pastorats entsprechende Beispiele – und zwar unter dem Titel »Krise des Pastorats«.²⁵ Im Zentrum steht dabei die mannigfache Kritik an der konkreten Entfaltung der »pastoralen Macht« durch die kirchliche Institution oder jene, die als »Hirten« agieren.²⁶ *Foucault* geht es dabei gerade nicht darum, den Zeitpunkt eines »Endes des Pastorats«²⁷ zu bestimmen, sondern vielmehr um ein weiteres Spezifikum desselben: „Ich möchte wissen, ob der historischen Singularität des Pastorats nicht die Spezifität

²⁵ Foucault, *VO Gouvernamentalität I*, 278–368 [→ Anm. 2].

²⁶ *Foucaults* Formulierungen erwecken diesbezüglich für manche den Eindruck, dass das Pastorat bzw. die »Pastoralmacht« durch die faktischen Institutionen missbraucht wurde und daher als grundsätzlich zweischneidig zu beurteilen sei. Auch hier helfen die begrifflichen Differenzierungen in den ergänzenden Arbeiten von *G. Agamben* weiter, sowie die Rekonstruktion der Wirkung und Bedeutung der »päpstlichen Revolution« (Gregorianische Reform) durch die jüngere Rechtshistorie und nicht zuletzt das Werk *Pierre Legendres*: Die »Krise des Pastorats« ist keineswegs durch eine inhärente Ambiguität der Pastoratsstruktur bedingt, sondern vielmehr durch die »Romanisierung« (Juridisierung) der Römischen Kirche seit dem 11./12. Jahrhundert. Im Zuge der Orientierung und interpretierenden Übernahme des wiederentdeckten Römischen Rechts in seiner Justinianischen Gestalt wurde auch ein (weltlicher) Souveränitätsbegriff etabliert und mit dem römischen Papsttum weitgehend identifiziert. (Im Gegenzug dazu etablierte sich ein vergleichbares Souveränitätsverständnis im abendländischen Kaisertum und führte zu den bekannten Auseinandersetzungen, die die politische Geschichte des Abendlandes bis in die Neuzeit hinein beschäftigt haben.) Das christliche Pastorat trat in diesem Zusammenhang zunehmend im Gewand (göttlich-weltlicher) »Souveränität« in Erscheinung. Für eine angemessene Beurteilung der ursprünglichen (biblisch inspirierten) Pastoratsstruktur, die *Foucault* zunächst interessiert hatte und von ihm affirmativ dargestellt wurde, ist es hilfreich zu sehen, dass sich alle negativen Elemente der »Krise des Pastorats«, die *Foucault* beschreibt, letztlich auf diese institutionell-juridische Verknüpfung von Souveränitäts- und Pastoratsanspruch beziehen.

²⁷ Ganz im Gegenteil kann er resümierend feststellen: „Im Verlauf des 16. Jahrhunderts erlebt man durchaus nicht das Verschwinden des Pastorats.“ (*Foucault*, *VO Gouvernamentalität I*, 334 [→ Anm. 2]) – Diese Formulierung ist insofern von Interesse als die ursprüngliche, rein »säkulare« Gestalt der *Gouvernamentalität*, von der er ausgegangen war und die erst nachträglich mit Rückgriff auf das biblisch-christliche Pastoratsverständnis erläutert wurde, für *Foucault* durchaus mit ihrer religiösen Gestalt kompatibel ist. Das Pastorat wird demnach von *Foucault* nicht als spezifisch religiöse, sondern als allgemeine Struktur von nicht-souveräner Herrschaft analysiert – vermittelt über das biblische Christentum.

von Verweigerungen, Revolten, Widerständen des Verhaltens entsprochen hat.²⁸ Die von ihm angeführten »Verhaltensrevolten« (im Sinne eines »Anders-geführt-werden-wollens«²⁹), zu denen die mittelalterlichen Armutsbewegungen ebenso zählen wie die zahlreichen mystischen Bewegungen und schließlich auch die Luther'sche Reformation, sind daher selbst erst im Rahmen und aus der Motivation des Pastorats verständlich. Einer souveränen Macht gegenüber kann es solche Revolten, die an einer (teilweise bloß partiellen) Neuorientierung der herrschaftlichen Strukturen und Ausdrucksformen interessiert sind, nicht im selben Ausmaß geben. Sie werden entweder souverän niedergeschlagen oder münden in einen Putsch mit nachfolgender neuerlicher Etablierung souveräner Herrschaft. Insofern gehört die »Krise des Pastorats« bzw. die stets mögliche Kritik am Hirten zum Verständnis der Eigenart der pastoralen Sorge unweigerlich dazu. Dabei lässt sich angemessene von unangemessener Kritik recht deutlich unterscheiden: Die »angemessene« Kritik argumentiert selbst aus der pastoralen Sorge heraus und zielt keineswegs auf die Negation der Pastoratsstruktur.

Christliche Bußpraxis und die Entstehung des abendländischen Subjekts

Foucaults Interpretation der Pastoratsstruktur als Grundlage und implizites Movens für Entwicklungen des sozialen und politischen Lebens in der Neuzeit lässt sich zunächst als Aufzeigen von bloß erstaunlichen Zusammenhängen und strukturellen Parallelen zwischen religiös vermittelten Traditionen und säkularen gesellschaftlichen Entwicklungen verstehen. Doch seine weiteren Arbeiten zeigen, dass die entdeckten Zusammenhänge umfassender und grundlegender sind als es zunächst den Anschein haben konnte – und vor allem einen zentralen Nerv der abendländischen Kultur- und Geistesgeschichte betreffen: die Genealogie des spezifisch abendländischen Subjekts.³⁰ Die (Wieder-)Entdeckung der Subjekthematik stellte im Werk *Foucaults* – wie er selbst mehrfach hervor-

²⁸ Foucault, *VO Gouvernamentalität I*, 282 [→ Anm. 2].

²⁹ Ebd.

³⁰ Die Quellenlage für die im Folgenden vorgestellten Ausführungen *Foucaults* ist zum einen schwieriger und doch zugleich besser als bei den Texten zum Pastorat. Schwieriger ist sie vor allem deshalb, weil die entscheidende Vorlesung aus dem Jahr 1980 (»Du gouvernement des vivantes«/»Die Regierung der Lebenden«), in der eine ausführliche Diskussion der christlichen Literatur des 2.–6. Jhs. vorgenommen wurde, bis heute nicht publiziert ist und ihre Ausführungen nur anhand von einigen Vorträgen in den USA rekonstruiert werden können. Ergänzend finden sich noch die übliche Kurzzusammenfassung der Vorlesung durch *Foucault* selbst und schließlich einige Anmerkungen in der Sekundärliteratur durch Hörer von *Foucaults* Vorlesungen sowie Kollegen, die Einblick in die testamentarisch gesperrten Manuskripte erhalten haben. Vor allem die ausführlichen Hinweise von *F. Gros* zur »Situierung der Vorlesung« von 1981/82, stellen eine wertvolle Hilfe zur Einordnung der Arbeiten *Foucaults* in diesen Jahren dar (*F. Gros, Situierung der Vorlesungen*, in: *M. Foucault, Hermeneutik des Subjekts* (Vorlesung am Collège de France 1981/82). Frankfurt/M. 2004, 616–668). – Leichter ist, zumindest für den Theologen, die Quellenlage zugleich allerdings deshalb, weil den von *Foucault* verschiedentlich angesprochenen Texten und Autoren der Frühzeit des Christentums anhand der liturgiegeschichtlichen Quellen eigenständig nachgegangen werden kann. Die offensichtliche Scheu der philosophischen Sekundärliteratur vor diesen Texten hat auch hier eine angemessene

hob – durchaus eine Wende dar.³¹ Dabei hatte er seine Skepsis gegenüber der traditionellen Subjektphilosophie, die bis in die Zwischenkriegszeit hinein den philosophischen Diskurs beherrscht hatte, keineswegs abgelegt.³² Doch war durch das historische Scheitern des neuzeitlichen Vertrauens auf ein starkes, sich selbst bewusstes Subjekt das damit verbundene Thema eines Ortes der Gewissheit, das von *Descartes* bis *Hegel* die Philosophie beschäftigte und auch noch für die Phänomenologie *Husserls* grundlegend war, keineswegs verschwunden.³³ Die Rückkehr *Foucaults* zur Frage nach dem Subjekt markiert in diesem Sinne also eher einen Neuaufbruch:

„Ich habe versucht, die Philosophie des Subjekts zu verlassen, in dem ich die Genealogie des modernen Subjekts untersucht habe, das ich als eine historische und kulturelle Wirklichkeit ansehe.“ (SE 209)

Und weiter:

„Wenn man die Genealogie des Subjekts in der abendländischen Kultur untersuchen will, muss man nicht nur die Herrschaftstechniken, sondern auch die Selbsttechniken berücksichtigen.“ (SE 210)

In diesen Formulierungen wird auch nochmals *Foucaults* »archäologische« Vorgangsweise deutlich. Ausgangspunkt seiner Untersuchungen ist das faktische Auftreten einer historischen und kulturellen Wirklichkeit, die sich als (Herrschafts-)Subjekt eindrucksvoll in die Geschichte der abendländischen Kultur eingeschrieben hat. Doch das bloße Phänomen dieser selbstgewissen Position erklärt weder ihre erstaunliche Genese noch gewährt sie im Moment ihres Scheiterns eine angemessene Reflexion auf mögliche Alternativen. Die Neuorientierung von *Foucaults* Spätwerk zielte daher seit der Entdeckung der Pastorats-

sene Interpretation bisher verzögert. Eine zusammenfassende Beschreibung und Übersicht der Themen und Inhalte des Foucault'schen Spätwerks, die auch auf eigene Mitschriften der Autoren zurückgreifen kann, findet sich in: S. Raffnsøe / M. Gudmand-Høyer / M. Sørensen Thaning, *Foucault. Studienhandbuch*. München 2011. – Die wenigen Quellen aus der Hand *Foucaults*, die im folgenden herangezogen werden, sind die Abschrift zweier Vorträge am Dartmouth College vom Nov. 1980, in die gleichnamige Vorträge in Berkeley vom Okt. 1980 eingearbeitet wurden (*About the Beginning of the Hermeneutics of the Self. Two Lectures at Dartmouth*, in: *Political Theory* 21.2 (1993), 198–227 [= HS]), sodann die Zusammenfassung der Vorlesung von 1980 (*Von der Regierung der Lebenden*, in: *Schriften IV*, 154–159 [= RL]), sowie ein Vortrag 1981 in New York (*Sexualität und Einsamkeit*, in: *Schriften IV*, 207–219 [= SE]) und eine Vorlesung an der Universität Vermont im Okt. 1982 (*Technologien des Selbst*, in: *Schriften IV*, 966–999 [= TS]).

³¹ Vgl. HS 203/SE 210f/TS 967; siehe auch den Rückblick in *Foucaults* letztem, posthum veröffentlichten Interview, wenige Tage vor seinem Tod: M. Foucault, *Die Rückkehr der Moral* (29. Mai 1984), in: *Schriften IV*, 859–873, hier: 859f. [= RM].

³² Vgl. zu *Foucaults* Kritik der Subjektphilosophie HS 201ff/SE 208f.

³³ Ergänzend zur Darstellung *Foucaults* findet sich auch bei anderen Denkern aus dem Kreis der französischen Gegenwartsphilosophie ein in zahlreichen Punkten vergleichbares nicht-metaphysisches Subjektverständnis. Siehe dazu P. Zeillinger, *Zeugnishaftes Subjekt. Jacques Derrida und Alain Badiou*, in: M. Zichy / H. Schmidinger (Hrsg.), *Tod des Subjekts? Poststrukturalismus und christliches Denken* (Salzburger Theologische Studien 24). Innsbruck–Wien 2005, 243–262.

struktur auf die geschichtliche Analyse und Rekonstruktion jener individuellen und kollektiven »Praktiken«, die überhaupt erst so etwas wie ein Subjekt, das heißt ein sich seiner selbst bewusstes Individuum, geschichtlich haben greifbar werden lassen.

In seinen letzten Vorlesungen hatte *Foucault* dabei vor allem zwei Typen von Praktiken näher untersucht: Zunächst richtete er sein Interesse auf die christlichen Praktiken des Bekenntnisses und des Geständnisses, wobei er insbesondere das frühchristliche Sündenbekenntnis (*exhomologesis*)³⁴ in Verbindung mit den sozial ausgerichteten Bußpraktiken und die spätere Entwicklung der Seelenführung und Selbstbefragung (*exagoreusis*)³⁵ im Rahmen der Mönchsbeichte in den Blick nahm und diese von vergleichbaren Praktiken der griechisch-römischen Ethik und Lebenskunst abhob. Schließlich wendete er sich auch noch der antiken Praxis des »Wahrsprechens« (*parrhesia*, im Sinne von »alles sagen«, »freimütig sprechen«) zu, die er allerdings nur mehr an den griechisch-römischen Autoren erörtern konnte.³⁶ Die Hinweise auf die christliche *parrhesia* in seinen allerletzten Vorlesungen stellen demgegenüber lediglich erste Andeutungen dar, zu denen eine eigenständige Ausarbeitung noch aussteht. *Foucaults* Ansatz einer deutlichen Differenzierung zwischen den griechisch-römischen und den christlichen Selbstpraktiken, wie sie in den unmittelbar vorangegangenen Untersuchungen und auch noch in seinem letzten Interview³⁷ deutlich werden, kann hierzu eine erste Orientierungshilfe bieten.³⁸ Die nachfolgende Darstellung beschränkt sich jedoch auf seine Analyse der frühchristlichen Bekenntnispraktiken im Rahmen der Buße.

Christliche »Exhomologese«: Veröffentlichung des Selbst (*publicatio sui*) als Grundlage von Gemeinschaft

Foucaults erster Bezug auf die frühchristlichen Bekenntnispraktiken erfolgte im Rahmen der Erörterung einer »Herrschaft der Wahrheit«.³⁹ Die ursprünglich leitende Fragestellung umschrieb er dabei wie folgt:

³⁴ Siehe dazu RL 155f/HS 212–215/TS 990–993.

³⁵ Siehe RL 157f/HS 215–221/TS 994–998.

³⁶ Vgl. M. Foucault, *Der Mut zur Wahrheit. Die Regierung des Selbst und der anderen II* (Vorlesung am Collège de France, 1983/84). Berlin 2010; Ders., *Das Wahrsprechen des Anderen. Zwei Vorlesungen von 1983/84*. Frankfurt/M. 1988; Ders., *Diskurs und Wahrheit. Die Problematisierung der Parrhesia* (6 Vorlesungen, gehalten im Herbst 1983 an der Universität von Berkeley, Kalifornien). Berlin 1996.

³⁷ Siehe oben Anm. 31.

³⁸ Der erste deutschsprachige Diskussionsband zur *parrhesia* bei *Foucault* (P. Gehring / A. Gelhard (Hrsg.), *Parrhesia. Foucault und der Mut zur Wahrheit*. Zürich 2012) kommt über eine Nachzeichnung der Aussagen *Foucaults* zumeist nicht hinaus und vermeidet jeden Bezug auf die christliche *parrhesia*. Sie erweckt daher den Eindruck, dass es *Foucault* um diese griechisch verstandene *parrhesia* ging. Seine Aussagen zur Absetzung von den Praktiken der griechisch-römischen Antike stehen dazu in einem deutlichen Widerspruch.

³⁹ Vgl. dazu die Zusammenfassung der Vorlesung von 1980: RL 154f. sowie TS 989.

„Auf welche Weise hat sich eine Art der Regierung der Menschen gebildet, bei der man nicht einfach gehorchen, sondern aufdecken soll, was man ist, indem man es ausspricht.“ (RL 154)

Schon in dieser knappen Formulierung wird der Anschluss an die *Gouvernementalitäts-* bzw. *Pastorats-*Thematik deutlich – und zwar nicht bloß am Begriff »Regierung«. Der Charakter der Beziehung, die *Foucault* hier anspricht, wird durch eine Differenzierung im *Modus* des Gehorsams deutlich von einer »soveränen« Herrschaft abgehoben. Diese modifizierte Gestalt zielt demnach nicht auf eine einfache Unterwerfung, sondern auf eine Veränderung des gehorsamen Individuums selbst. Eine solche Veränderung in der Beziehung zu sich selbst bezeichnet *Foucault* auch als »Selbstsorge«. »Aufdecken, was man ist« beinhaltet dabei zunächst einmal das Sich-bewusst-werden der eigenen Identität.

In der subtilen Unterscheidung zwischen einfachem Gehorsam und Aufforderung zur Selbstwahrnehmung liegt das entscheidende Moment, das *Foucault* an den frühchristlichen Selbstpraktiken wahrnahm und schließlich auch als den spezifischen Unterschied zur griechisch-römischen Philosophie der Selbsterkenntnis identifizierte. *Foucault* erkannte sehr genau, dass es bei der christlichen Selbstoffenlegung im Bußverfahren nicht um das griechische »Erkenne dich selbst« ging, nicht um eine Erkenntnis *über* das Selbst, sondern vielmehr um ein grundlegendes Sich-mit-sich-selbst-identifizieren. Über *Foucaults* unmittelbare Formulierungen hinausgehend, kann man feststellen, dass die im Bekenntnis über sich selbst geforderte Selbstwahrnehmung den Charakter der Überwindung einer inneren Spaltung annimmt. In einer solchen wesentlichen Nicht-Identität mit sich selbst liegt auch der Kern des frühchristlichen Sündenverständnisses für das nicht die objektive Verfehlung gegenüber der gesellschaftlichen Ordnung bereits den Kern der »Sünde« charakterisiert, sondern die Beziehung des Selbst zur Gemeinschaft und zu Gott. Darin liegt auch die entscheidende Differenz zwischen den christlichen Bekenntnispraktiken und den griechischen Praktiken der Selbstsorge. *Foucaults* Analysen von Traditionen wie der Stoa oder den Epikureern, in denen die Befragung des eigenen Selbst – etwa im Sinne einer abendlichen Gewissensprüfung oder einer verbalen Offenlegung der eigenen Gedanken gegenüber einem Freund oder Mentor⁴⁰ – ebenfalls eine gängige Praxis war, lassen deutlich werden, dass die griechischen Selbstpraktiken auf eine Perfektionierung und bessere Integration des Selbst in die harmonische Struktur der *polis* hinausliefen und keineswegs an einer »Entzifferung« des inneren Selbst interessiert waren.⁴¹ »Die Vorschrift »auf sich selbst zu achten« galt den Griechen als einer der zentralen Grundsätze der Polis, als Hauptregel für

⁴⁰ *Foucault* analysiert hier aus der römischen Tradition einige Beispiele bei Seneca: siehe dazu TS 983 und vor allem HS 206–210.

⁴¹ Vgl. TS 985.

das soziale und persönliche Verhalten und für die Lebenskunst.“ (TS 970) So etwa präsentiert sich *Sokrates* bei *Platon* als Meister der »Selbstsorge« (*epimeleia heautou*). Dabei stand aber letztlich nicht das eigene Selbst, sondern das Gemeinwesen im Mittelpunkt: „[I]ndem er [*Sokrates*; PZ] Menschen lehrt auf sich selbst Acht zu geben, lehrt er sie, auf die Stadt Acht zu geben.“ (TS 971)

Der frühchristliche Bußprozess als zeitlich ausgedehnter Akt der Wiedereingliederung in die Gemeinschaft der Menschen und damit im christlichen Verständnis zugleich auch in die Gemeinschaft mit Gott, lässt durch seine Praxis einer Exhomologese (»Bekenntnis«)⁴² der Sünden erkennen, dass es dabei nicht bloß um einen juristischen oder administrativen Umgang mit Verfehlungen ging, sondern um eine Veränderung der Beziehung des Individuums zu sich selbst, die aufgrund einer Verfehlung gegenüber der Gemeinschaft und gegenüber Gott – diese Ebenen sind in der biblischen Tradition nicht voneinander zu trennen – nötig geworden war. Von da her erklärt sich auch der öffentliche Charakter dieses Bußprozesses. Die Veränderung des Selbst ist zugleich ein Vorgang innerhalb der Gemeinschaft (und damit der Beziehung zu Gott), in die der »Sünder« wiederaufgenommen werden wollte. Das Individuum war dabei nicht so sehr aufgefordert, sich an einer vorausgesetzten Ordnung zu orientieren, sondern der Bußprozess zielte darauf ab, sich zunächst überhaupt als eigenständiges und für sein Handeln verantwortliches Subjekt zu identifizieren und sich seiner Stellung und Aufgabe im Blick auf den »Hirten« und die Mitglieder der Gemeinschaft (»Herde«) bewusst zu werden, um schließlich diese Aufgabe und Verantwortung aktiv im Sinne eines bindenden Versprechens zu übernehmen. Die geforderte verbale Offenlegung des Selbst in einem »Sündenbekenntnis« markiert hier den Mehrwert gegenüber einer bloßen Identifizierung und Ahndung objektiver Verfehlungen. Das Ziel des Bußprozesses lag also genau in dieser neuen bzw. erneuerten Einstellung des Subjekts zu sich selbst, zu der ihn umgebenden Gemeinschaft und zu der »Regierung« (im Sinne einer *oikonomia* und nicht als *Souveränität*), die diese Gemeinschaft strukturierte. Er fand seinen Abschluss in einem »Glaubens-Bekenntnis«, das ebenfalls in einem öffentlichen Rahmen abgelegt wurde.⁴³ Die Zeitspanne zwischen dem

⁴² Der griechische Terminus *exomologesis* (»Bekenntnis«) ist der *terminus technicus* für die frühchristliche Buße. Er ist abgeleitet von *homologia*, das ebenfalls »Bekenntnis« bedeutet. Interessant ist in diesem Zusammenhang zum einen die lateinische Übertragung als *publicatio sui* (»sich veröffentlichen, offenlegen«), die sich bei *Tertullian* findet (De paenitentia 10, 1), und zum anderen die frühchristliche Praxis, die eigenen »Sünden« der christlichen Gemeinde tatsächlich offenzulegen (vgl. dazu die Lit. in Anm. 44, bes. Vorgrimler, *Buße*, 44ff; Meßner, *Feiern der Umkehr*, 89ff; sowie den Überblick bei Ohst, *Buße*). Die Vorsilbe *ex-*, die gegenüber dem Begriff der *homologia* keine inhaltliche Bedeutungsverschiebung markiert, kennzeichnet die christliche *Exhomologese* dabei offenbar hinsichtlich ihres performativen, auf eine bestimmte Öffentlichkeit hin orientierten Charakters. Es handelt sich nicht um eine distanzierte oder formale Beteuerung, sondern um das nach-außen-Tragen des eigenen Selbst. In diesem Sinne ist wohl auch *Tertullians* Verwendung von *publicatio sui* zu verstehen.

⁴³ „Eine Exhomologese seines Glaubens ablegen, bedeutet nicht nur, dass man einfach bekräftigt, was man glaubt, sondern dass man die Tatsache dieses Glaubens bekräftigt. (...) Die Exhomologese ist eine nachdrückliche Bekräftigung, bei der der Nachdruck sich vor allem darauf bezieht, dass die Person sich selbst an diese Bekräftigung bindet und deren Konsequenzen akzeptiert.“ (RL 155)

einleitenden Bekenntnis der Sünden und dem abschließenden Bekenntnis des Glaubens konnte im frühen Christentum durchaus ausgedehnt sein und zeichnete sich durch einen »theatralischen« Gestus auf Seiten des Sünders aus. Foucault zitiert diesbezüglich Darstellungen bei *Tertullian*, *Hieronymus*, *Cyprian* und *Pacian*, die zeigen, wie sich der Sünder öffentlich sichtbar »in Sack und Asche« kleidete, nicht auf sich selbst achtete und caritative Bußleistungen zu vollziehen hatte.⁴⁴ Bemerkenswert ist, dass alle drei Aspekte des Bußprozesses – das Sündenbekenntnis, die Bußzeit und der abschließende Akt der Wiedereingliederung mit dem Glaubensbekenntnis – mit dem selben Terminus *exomologesis*⁴⁵ bezeichnet wurden, so als ob sie drei Aspekte ein und desselben Aktes bezeichneten. Tatsächlich besitzt das Sündenbekenntnis in Verbindung mit der vorgängigen Aufforderung zur Selbstwahrnehmung und Selbstidentifizierung nicht nur den Aspekt der Aufdeckung des Selbst, sondern zugleich den Aspekt der *Selbstkritik*⁴⁶ und des öffentlichen Versprechens, zu einem »anderen Menschen« werden zu wollen. Diese Neuwerdung orientierte sich dabei nicht an einer allgemeinen Ordnung, sondern vielmehr an den konkreten anderen Menschen und der gemeinsamen Beziehung zu Gott. Darin zeigt sich im Kern bereits jener »neue« *pastorale* Grundzug im Verständnis von Gemeinschaft, dessen Auftauchen in der Neuzeit den Ausgangspunkt von Foucaults Analysen bildete. Die Praktiken der christlichen Bußzeit lassen *äußerlich sichtbar* werden, dass der Sünder sich tatsächlich nicht mehr an seinem »alten« Selbst orientiert, sondern an den Bedürfnissen der anderen:

„Das Ziel der Buße ist nicht Herstellung von Identität; sie dient vielmehr dazu, die Abkehr vom Ich zu demonstrieren. »Ego non sum, ego.« Diese Formel markiert das Programm der »publicatio sui«.“ (TS 993)

Darin liegt nicht eine Preisgabe des Subjektseins, auch keine Integration in eine vorgegebene Ordnung, sondern der bewusste und an der Beziehung zum Hirten und seiner Herde neu orientierte Bezug zur eigenen Identität. Foucault differenziert hier sehr subtil zwischen der einfachen und ungebrochenen Identität eines »Ich bin ich« und einer bewusst übernommenen Identität, die für das Subjekt zugleich die Übernahme einer Aufgabe und Verantwortung beinhaltet. Die

⁴⁴ Siehe vor allem HS 213ff., sowie knapper TS 991f. und zusammenfassend RL 156. – Vgl. dazu die Darstellungen in den theologischen Handbüchern: M. Ohst, *Buße* IV.2. Christentum, kirchengeschichtlich, in: RGG⁴ 1 (1998), 1910–1918; R. Meßner, *Feiern der Umkehr und Versöhnung*, in: Sakramentliche Feiern I/2 (GdK 7,2). Regensburg 1992, 9–240; H. Vorgrimler, *Buße und Krankensalbung* (HDG IV,3). Freiburg/Br. 1978.

⁴⁵ Vgl. dazu R. Meßner, *Exhomologese*, in: LThK³ 3 (1993), 1111; M. Ohst, *Exhomologese*, in: RGG⁴ 2 (1999), 1806–1807.

⁴⁶ „Hier wurzelt das tiefe Paradoxon, das die *exomologesis* auszeichnet. Sie tilgt die Sünde und enthüllt gleichwohl den Sünder. Im Grund bestand der Akt der Buße nicht darin, die Wahrheit über die Sünde zu sagen, sondern darin, das wahre sündige Wesen des Sünders aufzudecken.“ (TS 992)

»theatralischen« Gesten der christlichen Bußübungen stellen in diesem Sinne eine praxisbezogene und in diesem Sinne erneut »öffentliche« Form des »Glaubensbekenntnisses« und der erneuerten Selbstidentifizierung dar. Die dreifache *exomologesis* des Bußprozesses beinhaltet neben der bewussten Selbstwahrnehmung und »Subjektwerdung« also auch eine Orientierung des Subjektseins am »anderen« des Hirten und der Gemeinschaft. Subjektwerdung und Gemeinschaftswerdung fallen hier zusammen. *Foucaults* Verweis auf die frühchristlichen Bußpraktiken entspricht also sehr genau jener Form der »Regierung von Menschen«, die er in seinen früheren Vorlesungen mit dem Hirt-Herde-Schema des *Pastorats* beschrieben hatte.

Die Genealogie des abendländischen Subjekts und seine Beziehung zur »Herrschaft«

Die prozesshaft gedachte Selbstidentifizierung im Rahmen der christlichen Buße lässt bereits alle Kennzeichen des abendländischen Subjektverständnisses erkennen: *Selbstwahrnehmung*, *Selbstbewusstsein* – und daraus resultierend die »Identität« des Selbst. Zugleich unterscheidet sich das solcherart gekennzeichnete Subjekt von jenem der neuzeitlichen Subjektphilosophie dadurch, dass Subjektwerdung und Subjektidentifikation hier keineswegs *autonom* vorgestellt werden, sondern im Rahmen einer spezifischen Beziehung Gestalt annehmen. *Foucaults* Ansatz weiterführend lässt sich sagen: Die »Autonomie« des in den christlichen Bußpraktiken erkennbaren Subjekts ist von Anbeginn an – nicht erst aufgrund nachträglicher Überlegungen – eine *heteronom bestimmte Autonomie*.⁴⁷ Das Individuum in der *Pastoratsbeziehung* ist weder ein »Untertan« noch ein »Herrschaftssubjekt«. Seine Beziehung zu sich selbst, das heißt seine »Identität« erwächst ihm vielmehr erst aufgrund der Aufforderung, sich in seinem Verhältnis zu den anderen wahrzunehmen und entsprechend zu bestimmen. Doch wie steht es mit der Bestimmung des »Hirten« in dieser Beziehung? Nimmt man *Foucaults* oben zitierte Leitfrage weiterhin ernst, so kann es sich bei der *gouvernementalen* Beziehung auch auf Seiten des »Regenten« nicht einfach um einen »Souverän« handeln. Das Interesse dieser „Art der Regierung der Menschen“ (RL 154) an der Subjektwerdung des Individuums lässt vielmehr seinerseits eine affirmative Beziehung des Hirten-Regenten zum einzelnen Subjekt erkennen und macht damit auch ihre Kennzeichnung als »Herrschaft der *Wahrheit*« verständlicher:

⁴⁷ Hier zeigt sich die erstaunliche Nähe von *Foucaults* geschichtlicher Genealogie des Subjekts zur Ethik der Alterität, wie sie bei *Emmanuel Levinas* formuliert wird. Vgl. dazu vom Verf.: *Nachträgliche Humanität und der Ansatz zur Gemeinschaft beim späten Levinas*, in: R. Esterbauer / M. Ross (Hrsg.), *Den Menschen im Blick. Phänomenologische Zugänge* (FS Günther Pöltner). Würzburg 2012, 89–108.

„Neben dem Glauben erheischt das Christentum von den Gläubigen noch eine eigentümliche Wahrheitsverpflichtung. Jeder hat die Pflicht, zu erkennen, wer er ist, das heißt, er soll ergründen, was in ihm vorgeht, er muss versuchen, Fehler, Versuchungen und Begierden in sich selbst ausfindig zu machen, und jedermann ist gehalten, diese Dinge entweder vor Gott oder vor den anderen Mitgliedern der Gemeinschaft zu enthüllen, also öffentlich oder privat gegen sich selbst auszusagen. Die Wahrheitsverpflichtungen hinsichtlich des Glaubens und hinsichtlich des Selbst sind eng miteinander verflochten.“ (TS 990)

Die hier angesprochene »Wahrheit« unterscheidet sich deutlich von einer objektiven Welterkenntnis. Sie charakterisiert vielmehr die Beziehung des Einzelnen zu sich selbst und zu der ihn umgebenden Öffentlichkeit. »Wahr« ist die Beziehung nicht bereits in dem Sinne, dass sie (objektiv) existiert, sondern dass sich das Subjekt zu ihr bekennt und sich mit ihr identifiziert. Interessant ist, dass *Foucault* hier keineswegs übersieht, dass das selbstkritische Sündenbekenntnis und das (positive) Bekenntnis des Glaubens aufs Engste zusammengehören. Allerdings geht er dem Phänomen des »Glaubens« selbst leider nicht weiter nach. In der christlichen Tradition ist die Wahrheit des Glaubens nämlich ebenso wenig als objektive Erkenntnis charakterisierbar wie die Wahrheit des Selbst. Damit das Individuum mit ihr überhaupt in Verbindung gebracht werden kann, bedürfen beide vielmehr eines öffentlichen Ausdrucks in Form einer sprachlichen Äußerung, die nicht als distanziert-konstatierende, sondern als unmittelbar-performative Äußerung zu verstehen ist. Das Subjekt (der Glaubende) wird in der Öffentlichkeit anhand seines Bekenntnisses »identifiziert«. Die »Sünde« liegt dementsprechend im Auseinanderklaffen von öffentlichem Bekenntnis und der unsichtbaren Identität des Subjekts. Um die Ordnung der *pastoralen* Gemeinschaft in ihrer *nicht-souveränen* Sorge um den Einzelnen aufrechtzuerhalten bzw. wiederherzustellen fordert die frühchristliche Bußpraxis daher zugleich das *öffentliche Bekenntnis* (verbale »*publicatio sui*«) und eine *sichtbar gelebte Praxis* des Subjekts (»theatralische« Bußübungen). In diesem Sinne stellt das Bekenntnis der Sünden auch bereits eine erste Gestalt des Glaubensbekenntnisses dar. Alle drei Aspekte der Exhomologese kreisen um die Erneuerung des *pastoralen Bands*, das die Beziehung des einzelnen Subjekts nicht nur zum Hirten, sondern auch zu den anderen Mitgliedern der »Herde« und nicht zuletzt auch zu sich selbst bestimmt. Auch dazu drängen sich zahlreiche strukturelle Parallelen zu den zentralen Errungenschaften der späteren abendländischen Kulturgeschichte (insbesondere im Bereich des Rechts und der Politik) auf: Die hier angesprochene performative und auf soziale Beziehung gerichtete Struktur der bekenntnishaften Bindung ist nämlich keine andere als die des *Eides*, die das religiöse Bekenntnis, das juristische Geständnis und die politische Bindung in

einem letztlich gemeinsamen Sprechakt miteinander verbindet.⁴⁸ Im Rahmen einer Vorlesung im Jahr 1981 in Louvain zum Thema des »Wahrsprechens« und der »Funktion des Geständnisses« brachte *Foucault* dies auf den Punkt:

„[D]as Geständnis ist ein Sprachakt, in dem ein Subjekt, indem es bestätigt, was es ist, sich an seine Wahrheit bindet und sich in ein Abhängigkeitsverhältnis zu einem anderen setzt, während es zugleich sein Verhältnis zu sich selbst ändert.“⁴⁹

Aus diesem Grund ist es auch nicht verwunderlich, dass sich *Foucaults* Untersuchung der frühchristlichen Selbstpraktiken nicht allein auf die Exhomologese der »kanonischen Buße« beschränkte, sondern vor allem auch die besondere verbale Struktur der späteren Mönchsbeichte heranzog, die sich vermittelt über *Johannes Cassian* seit dem 5./6. Jh. im westlichen Christentum ausbreitete. Die Besonderheit dieser Form der christlichen Buße, die von *Cassian* als *exagoreusis*⁵⁰ bezeichnet wurde, lag vor allem darin, dass sie, angeleitet durch eine Vertrauensperson (Abt, »Beichtvater«), in einer gerichtsähnlichen »Befragung« auf die Entlarvung bzw. »Dechiffrierung« nicht nur der Taten, sondern auch der Gedanken des Umkehrwilligen zielte.⁵¹ Die *exagoreusis* erhielt dadurch den Charakter eines »Geständnisses« und wurde im Mittelalter nicht nur zum Modell der seit dem 4. Laterankonzil (1215) verpflichtend vorgeschriebenen »Ohren-

48 G. Agamben hat dazu mit *Das Sakrament der Sprache. Eine Archäologie des Eides (Homo Sacer II.3)*. Berlin 2010 [ital. 2008] nicht nur eine Lücke in der geschichtlichen Darstellung *Foucaults* geschlossen, sondern zugleich die Beziehung zwischen Religion und Recht aus ihrem metaphysischen Deutungshorizont gelöst.

49 Diese Passage der unpublizierten Vorlesung („*Mal faire, dire vrai. Fonctions de l'aveu*“, 9f) wird im *Foucault-Studienhandbuch* [→ Anm. 30] aus dem Vortragsmanuskript im Pariser Foucault-Archiv zitiert (ebd. 279).

50 Vgl. zur Darstellung der *exagoreusis* bei *Cassian* durch *Foucault* die oben in Anm. 35 angegebenen Texte. – Der griechische Terminus *exagoreusis*, der in seiner theologischen Bedeutung der *exhomologesis*, also dem (Sünden-)Bekenntnis entspricht, besitzt einen höchst interessanten politisch-theologischen Kontext, dem von *Foucault* (zumindest in den bisher publizierten Texten) aber nicht weiter nachgegangen wurde: Abgeleitet vom Verb *agorázo*, das »lösen, freikaufen« bedeutet und den Bezug zur *agora*, dem griechischen Markt- und Versammlungsplatz erkennen lässt, bezeichnet dieser Begriff den in der griechisch-römischen Antike verbreiteten (sakralen) Sklavenfreikauf. Der begriffliche Kontext der christlichen *exagoreusis* im Bereich des Sakraments der Umkehr und Versöhnung liegt also im öffentlichen »Auslösen« des versklavten Menschen – also einer vergleichbaren Funktion wie der des *go'el* (»Löser«) im AT, die bekanntlich eine der »Aufgaben« JHWHs gegenüber seinem Volk bezeichnet. Zur biblischen Terminologie vgl. Büchsel, Art. *agorázo*, *exagorázo*, in: ThWNT I (1933), 125–128. Der entsprechende Terminus im antiken Römischen Recht lautet *manumissio*. Dass es auch im spätantiken Judentum die Praxis eines solchen sakralen Freikaufs von »Sklaven« in den Bereich der Synagoge gab, zeigt ein eindrucksvolles Beispiel, auf das mich mein Kollege *Oliver Achilles* dankenswerterweise hingewiesen hat: Er (oder sie) galt als Gott-geweiht der »normalen« Ordnung der Welt und der Gesellschaft entzogen. Diese jüdische Praxis entspricht dem *homo sacer*, dem *Agamben* eine ausführliche Studie gewidmet hat. Das spätantike Beispiel findet sich in: S. Krauss, *Sklavenbefreiung in den jüdisch-griechischen Inschriften aus Südrussland*, in: D. Günzburg / I. Markon (Hrsg.), *Festschrift zu Ehren des Dr. A. Harkavy*. St. Petersburg 1908, 52–67.

51 In ihrer Beschreibung der Spiritualität *Cassians* hebt auch *Gabriele Ziegler* den Aspekt des »frei werdens« als zentral hervor und zeigt – wie auch *Foucault* – seinen Zusammenhang mit der *discretio* bei *Cassian* auf: G. Ziegler, *Frei werden. Der geistliche Weg des Johannes Cassian*. Münsterschwarzach 2011, bes. 95ff. Zu *Foucaults* Bestimmung der *discretio* im Kontext der *exagoreusis* vgl. HS 220f.

beichte«, sondern im selben Zeitraum auch zur Grundstruktur der juridischen Wahrheitsfindung vor Gericht und löste damit die alte Praxis des »Gottesurteils« ab. Ein großer Teil der Entwicklung der juridischen Praxis im Abendland verdankt sich in seiner Zielsetzung und Struktur dieser Entwicklung. Der seit dem 11./12. Jahrhundert erfolgende Rückbezug auf das klassische Römische Recht – in der abendländischen Rechtsgeschichte und dem bis heute damit verbundenen europäischen Politik- und Staatsverständnis, bis hin zu der im juridischen Kontext entwickelten mittelalterlichen »Scholastik«, der neuzeitlichen »Befragung der Natur« in den Naturwissenschaften und nicht zuletzt der Struktur der Psychoanalyse als »*talking cure*« – ist erkennbar verbunden mit dem von *Foucault* beschriebenen Charakter der Genealogie des »Subjekts« aus den christlichen Selbstpraktiken der Buße und ihrer auf »Geständnissen« beruhenden »Wahrheit«. Eine ausführliche Nachzeichnung dieser in *Foucaults* Untersuchungen eindrucksvoll angedeuteten jedoch erst anfangshaft entfalteten Zusammenhänge steht bislang allerdings noch aus.

Ausblick: Die spirituelle und politische Dimension des Pastorats

Spiritualität ist ein Begriff, der in der Philosophie keinen Platz hat. Zumindest konnte dieser Eindruck für lange Zeit für das abendländische Selbstverständnis der Philosophie gelten. *Foucaults* Spätwerk nähert sich allerdings einer Grenze, an der spirituelle Überzeugungen und Praktiken auf der einen Seite und philosophische Überlegungen auf der anderen Seite keinen prinzipiellen Widerspruch mehr darstellen – ohne dabei die Trennlinie zwischen Theologie und Philosophie, oder besser: zwischen religiöser und philosophischer Praxis zu verwässern oder aufzulösen.

Foucaults archäologische Vorgangsweise muss nicht erklären, *warum* die Struktur des christlichen Pastorats die Geschichte der abendländischen Kultur seit der Spätantike zu prägen begann. Es genügt ihr zu verstehen, inwiefern die Genealogie des abendländischen Subjekts ihre Wurzeln eher in den christlichen Selbstpraktiken der Buße hat als in der Begriffs- und Gedankenwelt der griechisch-römischen Philosophie und Lebenskunst. Für die Theologie andererseits, insbesondere die spirituelle Theologie des Christentums, enthalten diese Untersuchungen aber auch noch einen ganz anderen, vielleicht sogar unerwartet kommunikablen Aspekt. Das archäologische Projekt *Foucaults* lässt nämlich sichtbar werden, worin die konkrete geschichtliche, gesellschaftliche und sogar politische Relevanz der christlich-spirituellen Praktiken für die juridische, soziale und politische Entwicklung des Abendlands besteht, obwohl sich diese Praktiken nicht aus philosophischer Reflexion sondern aus religiösen Überzeugungen ableiten. So verstanden lässt sich das spirituelle Leben auch in einem nicht-religiösen Kon-

text durchaus angemessen vermitteln. Zumindest im vorliegenden Fall wird die „philosophische Archäologie“⁵² durch ihren Bezug auf konkrete geschichtliche Phänomene der christlichen Tradition zu einer Art Vermittlerin zwischen theologischen und philosophischen Aussagen ohne sie vorschnell miteinander zu identifizieren. Abschließend sollen daher zumindest die offensichtlichsten Konsequenzen aus diesen beiden Blickwinkeln kurz umrissen werden.

1. Worin liegt also die »spirituelle Dimension« der Foucault'schen Untersuchung des christlichen Pastorats? Ein wesentlicher und in vielerlei Hinsicht »befreiender« Aspekt liegt sicherlich in der deutlichen Abhebung der *gouvernementalen* bzw. *pastoralen* Beziehung von jeder Form »souveräner Herrschaft«. Die vom biblischen Gottesverständnis inspirierte spirituelle Glaubenspraxis des Christentums erweist sich somit als Orientierung für das gesellschaftliche und politische Zusammenleben über den unmittelbar religiösen Bereich hinaus. In diesem Sinn ist die von Foucault untersuchte Spiritualität des Subjektseins und der Gemeinschaft, wie sie sich in den frühen Bußpraktiken manifestiert, tatsächlich als »universales« (»katholisches«) Angebot des christlichen Glaubens an die Welt verstehbar. In der Beziehung des Einzelnen zum »Hirten« und in dessen Verantwortung gegenüber der »Herde« und jedem einzelnen Individuum wird eine Gemeinschaftsstruktur erkennbar, die offensichtlich auch noch in der Neuzeit zur Grundlage werden konnte, um soziale Kompetenzen zu strukturieren bzw. zu »überwachen« und dabei dennoch – trotz des damit verbundenen »Gehorsams« – die individuellen Interessen des Einzelnen zu wahren.⁵³ Das entscheidende Moment pastoraler Spiritualität liegt daher in der Selbst- und Fremdwahrnehmung der Individualität der Mitglieder und der damit verbundenen strukturellen Vermeidung herrschaftlicher Willkür. Ein kritischer Blick auf die faktische Geschichte der Gemeinschaftsinstitutionen im Christentum scheint zwar diese Struktur sehr schnell wieder als »Illusion« zu entlarven, doch wird dabei leicht übersehen, dass erst die »Pastoratsstruktur« es nicht nur *möglich*, sondern auch *notwendig* machte, gegen konkrete Missstände in den Institutionen aufzubegehren und eine Reform zu fordern, die sich am ursprünglichen, vom biblischen Gottes- und Gemeinschaftsverständnis vermittelten Glaubensverständnis orientiert. Mönchtum, Armutsbewegungen, Bettelorden, die Reformation bis hin zu den kirchlichen Aufbrüchen des 20. Jahrhunderts waren so

52 Zu diesem Terminus s. G. Agamben, *Signatura rerum*, bes. 101ff. [→ Anm. 12].

53 Foucault hat mehrfach darauf hingewiesen, dass die im 17. und 18. Jahrhundert beobachtbare Entstehung einer *administrativen* (nicht »herrschaftlich« orientierten) *Policeywissenschaft*, das heißt die von den Rechtshistorikern als »gute Policy« bezeichnete institutionalisierte Sorge um das Wohl der »Bevölkerung«, der Pastoratsstruktur verpflichtet ist. Vgl. dazu vor allem *Omnes et singulatim*, bes. 188–196 [→ Anm. 18], sowie TS 1007–1015. Eine Einführung zur »guten Policy«, die Foucaults Ansatz aufnimmt, findet sich in W. Wüst (Hrsg.), *Die »gute« Policy im Reichskreis. Zur frühmodernen Normensetzung in den Kernregionen des Alten Reiches* (4 Bde.). Berlin 2001–2008; vgl. auch F. Rexroth, *Stiftungen und die Frühgeschichte der Policy in spätmittelalterlichen Städten*, in: M. Borgolte (Hrsg.) *Stiftungen und Stiftungswirklichkeiten. Vom Mittelalter bis zur Gegenwart*. Berlin 2000, 111–132, der die »säkulare« Policy mit der christlichen *caritas* in Zusammenhang bringt.

durchwegs im Foucault'schen Sinn »*pastoral*« motiviert. Das heißt, sie versuchten in ihrem jeweiligen Kontext keine beliebige »neue« oder revolutionär »andere« Orientierung des Christentums ins Werk zu setzen, sondern vielmehr eine (im Sinne des Umkehrgedankens der frühchristlichen Bußpraktiken) *erneuerte* Orientierung an den ursprünglichen – und vor allem *gemeinsam geteilten* – Überzeugungen zu verwirklichen. Die Spiritualität der frühchristlichen kanonischen Bußpraxis (*exhomologesis*) und ebenso jene der späteren Mönchsbeichte (*exagoreusis*) stellt demnach (trotz mancher extremer Formen ihrer Ausgestaltung) ein auch für das säkulare Verständnis der Gegenwart zumindest strukturell vermittelbares Modell des sozialen und politischen Zusammenlebens dar.

2. Wie lässt sich demgegenüber die philosophische und auch politische Dimension des Foucault'schen Projekts einer Archäologie der *Gouvernementalität* bzw. der damit verbundenen *Genealogie des abendländischen Subjekts* spezifizieren? Der vermutlich für das philosophische Denken entscheidendste Aspekt ist das Verständnis des »Eigenstands« (Identität) des Subjekts aus einer Beziehungsstruktur heraus. Während ein solches Verständnis für das zeitgenössische Denken der Alterität – etwa bei *Emmanuel Levinas* oder *Jacques Derrida* – bereits vertraut ist, stellt *Foucaults* Analyse vermutlich die erste *geschichtliche* und an konkreten individuellen und sozialen *Handlungsformen (Praktiken)* abgelesene Subjektkonstitution dar. Wie bei den Alteritätsdenkern erweist sich die Subjektwerdung auch in dieser geschichtlichen Archäologie als *sprachlich vermittelt*. Damit fügen sich *Foucaults* Forschungsergebnisse zugleich in die jüngere Reflexion auf die Bedeutung und die Konsequenzen der Entstehung von Sprache und Schrift ein. Der Übergang von den frühen Kulturen der Menschheit zu ihrer ersten Reflexion in der einerseits griechisch-römischen, andererseits jüdisch-christlich-islamischen Welt der Antike und Spätantike wurde erst durch die Etablierung der Schrift, insbesondere der griechischen Alphabetschrift ermöglicht.⁵⁴ Dadurch konnten (und mussten) sich kulturelle Praktiken entwickeln, die mit der offensichtlich gewordenen Nicht-Unmittelbarkeit der Beziehung des Menschen zur Welt umzugehen versuchten. *Giorgio Agamben* hat in *Sakrament der Sprache. Eine Archäologie des Eides* (2010) aufgezeigt, welche Bedeutung und Funktion dabei das sprachliche Phänomen des *Eides* besitzt, dessen Struktur auch dem Bekenntnis, dem Geständnis und dem »Zeugnis geben« zugrunde liegt.⁵⁵ Die Struktur des Eidversprechens prägt als allgemeine kulturelle Praxis (in ihrer jeweiligen rituellen Ausprägung) die Geschichte der Menschheit, da der menschliche Geist keinen »unmittelbaren« Zugang zur Welt,

⁵⁴ Vgl. dazu den hervorragenden zweibändigen geschichtlichen Überblick über diese Entwicklung vor dem Hintergrund einer Zusammenschau des aktuellen Forschungsstandes bei dem Frankfurter Rechtswissenschaftler Th. Vesting, *Die Medien des Rechts: Sprache und Ders., Die Medien des Rechts: Schrift*. Weilerswist 2011.

⁵⁵ Siehe oben Anm. 48 sowie *Agambens* Lektüre der paulinischen *pistis* in: ders., *Die Zeit, die bleibt. Ein Kommentar zum Römerbrief*. Frankfurt/M. 2006.

zum anderen Menschen oder zur Gemeinschaft besitzt. Jede menschliche Kultur- und Geistesgeschichte und damit auch jede (religiöse oder philosophische) Deutung der Welt ist darauf angewiesen, dass sich die in ihr ausgedrückte »Wahrheit« zwischen Individuen und über Generationengrenzen hinweg sprachlich vermitteln lässt. Die kulturellen Sozialpraktiken rund um das Phänomen des Eides (bzw. des Bekenntnisses) sichern dabei – in ihrem jeweils gegebenen Kontext – die »Wahrheit« der sprachlichen Äußerungen gegenüber dem stets möglichen »Meineid«, der nicht nur die Sozialstruktur, sondern auch das kulturelle Überleben bedroht. *Foucaults* Untersuchungen zur Genealogie des Subjekts aus dem »Bekenntnis über sich selbst« lassen erkennen, wie sich in diesem Zusammenhang Subjekt und Gemeinschaft, *forum internum* und *forum externum*, auf dieselbe Weise über die Sprache konstituieren.

3. Eine dritte Dimension der Arbeit zur Struktur der *Gouvernementalität* wurde bereits mehrfach in diesem Artikel angesprochen und betrifft sowohl den spirituell-theologischen wie den gesellschaftlich-politischen Bereich der Untersuchungen: Die Wahrnehmung der entscheidenden Differenz zwischen »Regierung« (*oikonomia*) und »Herrschaft« (Souveränität). *Foucault* selbst hat das Verhältnis beider zueinander nicht mehr eigens thematisiert. Auch hier hat *Agamben* in *Herrschaft und Herrlichkeit* begonnen, diese Lücke zu füllen. Ausständig ist in diesem Kontext noch eine ausführliche Untersuchung des Verhältnisses zwischen *Pastorat* und (göttlicher) *Souveränität* in der biblischen (jüdisch-christlichen) aber auch islamischen religiösen Überlieferung. Denn in den monotheistischen Religionen wird die Souveränität – im Unterschied zur griechisch-römisch-germanischen Tradition – nicht als juristische »Letztinstanz« oder mythisch-kosmologisch-metaphysischer »Ursprung« gedacht, sondern als (positiv zu verstehende) »Leerstelle«, von der die religiösen Traditionen auf vielerlei Weise Zeugnis geben: leerer Thron im Jerusalemer Tempel, leeres Grab des Auferstandenen, Bilderverbot, Unaussprechbarkeit des Namens Gottes, etc. Ausständig ist demnach eine Archäologie jener Souveränität, die sich von derjenigen unterscheidet, die im Zuge der »päpstlichen Revolution« des 11./12. Jahrhunderts die abendländische Theologie-, Philosophie-, Rechts- und Politikgeschichte zu prägen begann und von der sich die von *Foucault* untersuchte *Gouvernementalität* im Rückgriff auf das *christliche Pastorat* absetzte.⁵⁶ Aus dieser noch ausstehenden Forschungsarbeit würde sich nicht nur ein Neuverständnis des monotheistischen Gottesbegriffs, sondern wohl auch ein differenzierteres Modell politischer »Herrschaft« und sozialer Gerechtigkeit ergeben, das nicht mehr ausschließlich vom Gegenüber zwischen »Souverän« (welcher Art auch immer) und Individuum bzw. Gemeinschaft geprägt ist.

⁵⁶ Hierzu stellt der in Anm. 1 zitierte Artikel des Verf. zur »*ekklesia* als Verb« im Christentum einen ersten Versuch dar.