

III. Michel Foucault und das Konzept der Pastoralmacht

1. Grundbegriffe der foucaultschen Machttheorie

Michel Foucault vertritt einen weiten Machtbegriff. Nach Foucault handelt es sich bei Macht um eine Dynamik, die in allen zwischenmenschlichen Beziehungen zu beobachten ist. Macht ist deshalb kein Ding, das man besitzen könnte, sondern ein *Beziehungsmuster*, das in alltäglichen Diskursen und Praktiken existiert. Macht ist zugleich nicht etwas, das nur einschränkt und verbietet, sondern auch etwas, das produktiv ist und Wissen, Normen und Wahrheiten hervorbringt. Foucault versteht Macht relational »als mikrophysisch von Körper zu Körper, Subjekt zu Subjekt, in den Institutionen und Produktionsapparaten zirkulierende Kraft, nicht als System oder Struktur, als zentralisierter Regierungsapparat oder allgemeines Herrschaftssystem. Macht kann am ehesten als dezentriertes, substratloses Operieren umschrieben werden, als dessen Oberfläche zentralisierende Strukturierungsleistungen erscheinen, unter der die Macht verdeckt operiert.«¹

Macht ist demnach allgegenwärtig und zugleich ortlos, weshalb sie als natürlich erscheint und nicht leicht aufzuspüren ist. Foucault hat sich in seinem Werk vor allem für die schwer identifizierbaren Ausdrucksformen der Macht interessiert. Hier sind insbesondere seine Studien zur Psychiatrie², zum

1 Hannelore Bubitz, Macht, in: Clemens Kammler/Rolf Parr/Ulrich Johannes Schneider (Hg.), Foucault-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung, 2., aktual. und erw. Aufl. Berlin 2020, 316–319, 316.

2 Vgl. Michel Foucault, Wahnsinn und Gesellschaft. Eine Geschichte des Wahns im Zeitalter der Vernunft, 26. Aufl. Frankfurt a.M. 2025; ders., Die Macht der Psychiatrie. Vorlesungen am Collège de France 1973–1974, hg. von Jacques Lagrange, Frankfurt a.M. 2015.

Krankenhaus³ und zum Gefängnis⁴ zu erwähnen, in denen er die mikrophysischen Dimensionen der Macht und die Techniken der Disziplinierung, die mit ihr einhergehen, in den Blick nimmt. Wichtige Erweiterungen haben seine Machtanalysen in der großangelegten Buchreihe »Sexualität und Wahrheit«⁵ erfahren, in der er untersucht, wie Lust und Begehren produziert, klassifiziert und normiert werden. Zur Pastoralmacht hat er sich zu Lebzeiten überdies in zwei einschlägigen Aufsätzen⁶ geäußert. Mehr dazu und zu christlichen Praktiken findet sich in posthum veröffentlichten Schriften wie dem vierten Band von »Sexualität und Wahrheit«, der unter dem Titel »Die Geständnisse des Fleisches«⁷ erschien, und den späten Vorlesungen⁸ am Collège de France.

-
- 3 Vgl. Michel Foucault, *Die Geburt der Klinik. Eine Archäologie des ärztlichen Blicks*, 8. Aufl. Frankfurt a.M. 2008; ders., *Die Einbindung des Krankenhauses in die moderne Technologie*, in: Ders., *Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits*. Band III. 1976–1979, hg. von Daniel Defert und François Ewald unter Mitarbeit von Jacques Lagrange, Frankfurt a.M. 2003, 644–660.
 - 4 Vgl. Michel Foucault, *Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses*, in: Ders., *Die Hauptwerke*. Mit einem Nachwort von Axel Honneth und Martin Saar, 3. Aufl. Frankfurt a.M. 2013, 701–1019.
 - 5 Vgl. dazu Michel Foucault, *Die Hauptwerke*. Mit einem Nachwort von Axel Honneth und Martin Saar, 3. Aufl. Frankfurt a.M. 2013, wo die drei Bücher abgedruckt sind: Ders., *Der Wille zum Wissen*, in: a.a.O., 1023–1151; ders., *Der Gebrauch der Lüste*, in: a.a.O., 1153–1370; ders., *Die Sorge um sich*, in: a.a.O., 1371–1582.
 - 6 Vgl. Michel Foucault, »Omnes et singulatim«: zu einer Kritik der politischen Vernunft, in: Ders., *Analytik der Macht*, hg. von Daniel Defert und François Ewald unter Mitarbeit von Jacques Lagrange. Auswahl und Nachwort von Thomas Lemke, 9. Aufl. Frankfurt a.M. 2021, 188–219; ders., *Subjekt und Macht*, in: Ders., *Ästhetik der Existenz. Schriften zur Lebenskunst*, hg. von Daniel Defert und François Ewald unter Mitarbeit von Jacques Lagrange. Ausgewählt und mit einem Nachwort von Martin Saar, 7. Aufl. Frankfurt a.M. 2022, 81–104.
 - 7 Vgl. Michel Foucault, *Die Geständnisse des Fleisches (Sexualität und Wahrheit 4)*, hg. von Frédéric Gros, 2. Aufl. Berlin 2019.
 - 8 Vgl. Michel Foucault, *Sicherheit, Territorium, Bevölkerung. Geschichte der Gouvernementalität I. Vorlesung am Collège de France 1977–1978*, 8. Aufl. Frankfurt a.M. 2022; ders., *Die Geburt der Biopolitik. Geschichte der Gouvernementalität II. Vorlesung am Collège de France 1978–1979*, 9. Aufl. Frankfurt a.M. 2022; ders., *Die Regierung der Lebenden. Vorlesung am Collège de France 1979–1980*, Frankfurt a.M. 2020; ders., *Hermeneutik des Subjekts. Vorlesungen am Collège de France (1981/82)*, 5. Aufl. Frankfurt a.M. 2025; ders., *Die Regierung des Selbst und der anderen. Vorlesung am Collège de France 1982/83*, 2. Aufl. Frankfurt a.M. 2025; ders., *Der Mut zur Wahrheit. Die Regierung des Selbst und der anderen II. Vorlesung am Collège de France 1983/84*, 3. Aufl. Berlin 2022.

Macht und damit auch Pastoralmacht bliebe nach Foucault unverstanden, wenn sie auf ihre negative Seite reduziert würde. Foucault betont deshalb die *produktive Qualität* der Macht. Er versteht sie ihrem Wesen nach »als moralisch indifferent«⁹. Auf eine machtvollen Beziehungsdynamik lässt sich demnach auf sowohl destruktive als auch konstruktive Weise Bezug nehmen. Macht ist nicht per se unterdrückend oder gar zerstörerisch. Wäre das so, könnte Macht nicht die Bedeutung entfalten, die sie für das Soziale einnimmt: »Der Grund dafür, daß die Macht herrscht, daß man sie akzeptiert, liegt ganz einfach darin, daß sie nicht nur als neinsagende Gewalt auf uns lastet, sondern in Wirklichkeit die Körper durchdringt, Dinge produziert, Lust verursacht, Wissen hervorbringt, Diskurse produziert; man muß sie als ein produktives Netz auffassen, das den ganzen sozialen Körper überzieht und nicht so sehr als negative Instanz, deren Funktion in der Unterdrückung besteht.«¹⁰ Macht kann sogar Freude bereiten, weil sie Neues anstoßen kann. Sie kann das Fühlen und Denken verändern, Kommunikationsprozesse beeinflussen und dadurch Wirklichkeit gestalten. Nur wenn man sich auch der positiven Bedeutung von Macht bewusst ist, werden Foucaults Machtanalysen in das richtige Licht gerückt.

Den Dreh- und Angelpunkt stellt dabei die Verhältnisbestimmung von *Macht und Wissen* dar. Für Foucault besitzt Macht eine tiefe Verwurzelung in den Wissensbeständen, die in der Gesellschaft paradigmatischen Charakter haben und an denen sich Menschen orientieren.¹¹ Seine Überlegungen dazu hat er in »Überwachen und Strafen«, seiner Studie zum Gefängnis, entfaltet. Foucault konstatiert, dass »wohl anzunehmen [ist], daß die Macht Wissen hervorbringt (und nicht bloß fördert, anwendet, ausnutzt); daß Macht und Wissen einander unmittelbar einschließen; daß es keine Machtbeziehung gibt, ohne daß sich ein entsprechendes Wissensfeld konstituiert, und kein Wissen, das nicht gleichzeitig Machtbeziehungen voraussetzt und konstituiert.«¹² Wissen und Macht lassen sich demnach nicht als völlig unterschiedliche Domänen voneinander trennen, sondern sind eng aufeinander verwiesen und bedingen einander. Nur durch die Kopplung von Macht und

9 Hermann Steinkamp, *Lange Schatten der Pastoralmacht. Theologisch-kritische Rückfragen* (Diakonie 13), Berlin 2015, 26.

10 Michel Foucault, *Wahrheit und Macht*. Interview von Alessandro Fontana und Pasquale Pasquino, in: Ders., *Dispositive der Macht. Über Sexualität, Wissen und Wahrheit*, Berlin 1978, 21–54, 35.

11 Vgl. dazu Joseph Rouse, *Power/Knowledge*, in: Gary Gutting (Hg.), *The Cambridge Companion to Foucault*, Cambridge 2003, 95–122.

12 Foucault, *Überwachen und Strafen*, 730.

Wissen wird eine tiefergehende Machtausübung möglich – Foucault führt dafür die Formulierung »Macht/Wissen«¹³ ein. Diese Konstellation ermöglicht es, dass sich Macht in die psychische, kognitive und emotionale Verfassung des Individuums einschreibt. So wie die Seele konfiguriert wird, verändert sich auch der Umgang mit dem eigenen Körper, der sich an den Vorgaben des diskursiv erzeugten Wissens orientieren muss.¹⁴ Macht gewinnt durch die Verbindung mit der Wissensproduktion und -weitergabe eine sublimierte Gestalt, durch die sie sich ein Subjekt, das auf ihre Anforderungen reagiert, erschaffen kann. Mit der Wissensproduktion geht zugleich die Konstitution von Normalitätsvorstellungen einher: Entspreche ich als Individuum nicht der »Normalität« und weiche ab von der Norm, bin ich behandlungsbedürftig oder kann ausgeschlossen werden.¹⁵

Die Sublimierung der Macht zielt zwar auf die Seele, vernachlässigt aber keineswegs den Körper. Es ist erst die beständige Arbeit an der physischen Verfassung, die eine entsprechend formierte Seele hervorbringt.¹⁶ Mittels unterschiedlicher Maßnahmen, die in überwachender, strafender, züchtigender oder dressierender Absicht am Körper vollzogen werden, wird der Körper einer *Disziplinierung* unterworfen. Er wird auf diese Weise machtförmig gemacht, an äußere Ziele angepasst und nach den Zwängen gestaltet, die ihn kontrollieren und zu regulieren trachten: »So formiert sich eine Politik der Zwänge,

13 Ebd.

14 Foucault schreibt, dass die Seele dem Menschen »eine Existenz [schafft], die selber ein Stück der Herrschaft ist, welche die Macht über den Körper ausübt. Die Seele: Effekt und Instrument einer politischen Anatomie. Die Seele: Gefängnis des Körpers.« A.a.O., 733.

15 Ein gutes Beispiel dafür ist der Umgang mit queeren Menschen in der modernen Gesellschaft und auch in der Kirche, der lange von Pathologisierung geprägt war. LGBTI-Personen galten und gelten teilweise heute noch als normabweichend (»krank«, »gestört« oder »asozial«), weshalb sie therapiert und zu einer verantwortungsvollen Handhabung ihres Makels angehalten werden sollten. So schreibt Mark Jordan mit Blick auf die Erfindung der Homosexualität als sozialer Kategorie: »Sodomite« functions as a category for denouncing and excluding, while »homosexual« is a category for managing and regulating. The rhetorical presumption of the category »sodomite« is that the sin can be, if not repented, at least obliterated. The rhetorical presumption of the category »homosexual« is that perversion can be, if not cured, at least managed.« Ders., *Sodomites and Churchmen: the Theological Invention of Homosexuality*, in: James Bernauer/Jeremy Carrette (Hg.), *Michel Foucault and Theology. The Politics of Religious Experience*, Aldershot/Burlington 2004, 233–244, 238.

16 Vgl. Foucault, *Überwachen und Strafen*, 732f.

die am Körper arbeiten, seine Elemente, seine Gesten, seine Verhaltensweisen kalkulieren und manipulieren. Der menschliche Körper geht in eine Machtmaschine ein, die ihn durchdringt, zergliedert und wieder zusammensetzt.«¹⁷ Die eingesetzten Methoden sollen den Körper nicht nur unterwerfen, sondern auch in die richtigen Bahnen lenken und dadurch seine Produktivität für die Gesellschaft erhöhen. Foucault spricht davon, »daß der Disziplinarzwang eine gesteigerte Tauglichkeit und eine vertiefte Unterwerfung im Körper miteinander verkettet.«¹⁸ Die Disziplinierung des Körpers dient damit nicht nur der Subordination der Person, sondern erfüllt zugleich den Zweck, ein neues, anderes, angepasstes Verhalten zu erlernen. Als Beispiel lässt sich neben dem Gefängnis die Schule heranziehen, in der Kinder und Jugendliche nicht nur Wissen vermittelt bekommen, sondern auch auf ein Leben in der Gesellschaft vorbereitet werden sollen. Durch Maßnahmen wie die Strukturierung des Tagesablaufs, die Regulierung des Bewegungsdrangs, die Beurteilung des Benehmens und der vergleichenden Leistungskontrolle werden sie diszipliniert und gewisse Erwartbarkeiten produziert.¹⁹

In »Der Wille zum Wissen«, dem ersten Band der Buchreihe »Sexualität und Wahrheit«, baut Foucault sein Machtverständnis weiter aus. Dabei wendet er sich dem *Phänomen der Sexualität* zu, das er als ein zentrales Machtfeld begreift. Sexualität wird in der Moderne ständig ausgedeutet, in Klassifikationen überführt sowie mit Wertungen versehen und auf diese Weise produziert, reguliert und diszipliniert. Foucault fragt vor diesem Hintergrund danach, »in welchen Formen, durch welche Kanäle und entlang welcher Diskurse die Macht es schafft, bis in die winzigsten und individuellsten Verhaltensweisen vorzudringen, welche Wege es ihr erlauben, die seltenen und unscheinbaren Formen der Lust zu erreichen, und auf welche Weise sie die alltägliche Lust durchdringt und kontrolliert«²⁰. Die durch das Christentum geprägte Gesellschaft hat dabei einen spezifischen Weg beschritten, weil das Christentum die Sexualität als eine individuelle, tief im Subjekt verborgene und nur von ihm zu enthüllende Angelegenheit betrachtete. Es haben sich im Christentum in

17 A.a.O., 840.

18 Ebd.

19 Vgl. dazu Antonia Kupfer, *Bildungssoziologie. Theorien – Institutionen – Debatten*, Wiesbaden 2011, 68–78. Vgl. auch Klaus-Michael Bogdal, *Überwachen und Strafen*, in: Clemens Kammler/Rolf Parr/Ulrich Johannes Schneider (Hg.), *Foucault-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, 2., aktual. und erw. Aufl. Berlin 2020, 72–82, 76f.

20 Foucault, *Der Wille zum Wissen*, 1036.

diesem Zusammenhang schon früh Methoden der Beichtpraxis entwickelt, die das Gegenüber zur Offenbarung der eigenen sexuellen Geheimnisse nötigen.²¹ Sexualität ist in der Folge eng an die Intimität des Gesprächs gekoppelt und wird zum Gegenstand einer verhörartigen Kommunikation, die letztlich der umfassenden Kontrolle des Individuums dient.

Die mit dieser Kommunikation verbundene *Logik des Geständnisses* ist nach Foucault auch über die Beschäftigung mit der Sexualität hinaus zu einer zentralen Handlungsform der westlich-europäischen Kultur geworden. So stellt die Logik des Geständnisses eine »der höchstbewerteten Techniken der Wahrheitsproduktion«²² dar, die auch im rechtlichen, medizinischen, pädagogischen und familiären Bereich von Bedeutung ist. Auf all diesen Feldern geht es darum, das Innerste akribisch zu durchleuchten, das Wissen über sich selbst mit einer äußeren Instanz zu teilen und sich auf diese Weise vulnerabel gegenüber anderen zu zeigen. Sollte diese Offenlegung der intimen Gedanken und Gefühle nicht freiwillig erfolgen, kann auch Zwang ausgeübt werden: »Man gesteht – oder man wird zum Geständnis gezwungen. Wenn das Geständnis nicht spontan oder von irgendeinem inneren Imperativ diktiert ist, wird es erpreßt; man spürt es in der Seele auf oder entreißt es dem Körper.«²³ Problematisch an dieser Kombination aus Selbstprüfung und Selbstoffenbarung ist nicht zuletzt, dass sie den Menschen so vertraut geworden ist, dass ihre Machtförmigkeit kaum noch auffällt. Foucault konstatiert in diesem Sinne: »Im Abendland ist der Mensch ein Geständnistier geworden.«²⁴ Das Individuum ist es nicht nur durch die vorherrschenden Diskurse, sondern auch durch lebenslange Praxis gewohnt, andere über sich informieren zu müssen. Diese Gewohnheit ist so fest verankert, dass es schwerfällt, darin noch das Wirken von Machtverhältnissen zu erkennen.

Ein Individuum steht demnach immer schon in vielfältigen Machtbeziehungen, die seine Möglichkeiten, sich selbst zu verstehen und zu verhalten, begrenzen. Foucault hat sich in seinem Spätwerk in diesem Zusammenhang besonders für den Prozess der *Subjektivierung* interessiert, also dafür, wie sich Individuen an gesellschaftlichen Wahrheiten ausrichten und dabei zugleich zu Subjekten mit spezifischen Identitäten, Bedürfnissen und Handlungsoptionen werden. Er will analysieren, »was als ›das Subjekt‹ bezeichnet wird«,

21 Vgl. a.a.O., 1067–1085.

22 A.a.O., 1072.

23 Ebd.

24 A.a.O., 1073.

und untersuchen, »welches die Formen und die Modalitäten des Verhältnisses zu sich sind, durch die sich das Individuum als Subjekt konstituiert und erkennt.«²⁵ Foucault betont dabei, dass sich gesellschaftliche Wahrheiten nur dann durchsetzen können, wenn sie von Menschen akzeptiert werden. Das schließt umgekehrt die Möglichkeit, die Akzeptanz zu verweigern und damit ein gewisses Maß an Freiheit ein. Würde Macht als vollständige Verfügungsmacht ohne jede Möglichkeit des Widerstands verstanden werden, gäbe es keine Machtbeziehung.²⁶ So kann die Präskriptivität einer Verhaltensregel erst dann wirksam werden, wenn das Subjekt sie als seine eigene Regel anerkennt, sie in das eigene Selbstverhältnis einbaut und sie als Ausdruck der eigenen Subjektivität versteht. Foucault formuliert: »Es gibt keine einzelne moralische Handlung, die sich nicht auf die Einheit einer moralischen Lebensführung bezieht; keine moralische Lebensführung, die nicht die Konstitution als Moralsubjekt erfordert; und keine Konstitution des Moralsubjekts ohne ›Subjektivierungsweisen‹ und ohne ›Asketik‹ oder ›Selbstpraktiken‹, die sie stützen.«²⁷ Die Beeinflussung durch gesellschaftliche Diskurse und Praktiken und die Subjektwerdung gehen demnach Hand in Hand.

Um das Wechselspiel zwischen Gesellschaft und Subjekt in modernen Zeiten zu erklären, führt Foucault in Orientierung an der nautischen Sprache den

25 Foucault, *Der Gebrauch der Lüste*, 1159.

26 »Man sollte [...] beachten, dass es Machtbeziehungen nur in dem Maße geben kann, in dem die Subjekte frei sind. Wenn einer von uns beiden vollständig der Verfügung des anderen unterstünde und zu dessen Sache geworden wäre, [...] dann gäbe es keine Machtbeziehungen. Damit eine Machtbeziehung bestehen kann, bedarf es also auf beiden Seiten einer bestimmten Form von Freiheit. [...] Das heißt, dass es in Machtbeziehungen notwendigerweise Möglichkeiten des Widerstands gibt, denn wenn es keine Möglichkeit des Widerstands [...] gäbe, dann gäbe es überhaupt keine Machtbeziehungen.« Michel Foucault, *Die Ethik der Sorge um sich als Praxis der Freiheit*, in: Ders., *Ästhetik der Existenz. Schriften zur Lebenskunst*, hg. von Daniel Defert und François Ewald unter Mitarbeit von Jacques Lagrange. Ausgewählt und mit einem Nachwort von Martin Saar, 7. Aufl. Frankfurt a.M. 2022, 253–279, 267. Vgl. auch Daniel-Pascal Zorn, *Vom Gebäude zum Gerüst. Reflexivität bei Michel Foucault und Martin Heidegger. Ein Vergleich*. Mit einem Vorwort von Peter Trawny, Berlin 2016, 142f.

27 Foucault, *Der Gebrauch der Lüste*, 1178. Hannelore Bubitz konstatiert, »dass es unzureichend ist, Prozesse der Subjektivierung lediglich als Unterwerfung zu analysieren; vielmehr entziffern sich Individuen als Subjekte, die ein Verhältnis zu sich ausbilden.« Dies., *Subjekt*, in: Clemens Kammler/Rolf Parr/Ulrich Johannes Schneider (Hg.), *Foucault-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, 2., aktual. und erw. Aufl. Berlin 2020, 340–342, 341.

Begriff der *Gouvernementalität* (art de gouverner) ein.²⁸ Gemeint ist damit eine Regierungskunst, die Foucault als Mittel der verantwortungsvollen Leitung von dem staatstheoretischen Begriff der Souveränität abhebt, die sich durch einen letztlich absolut gedachten Statusunterschied auszeichnet und auf die Unterwerfung der Individuen durch juristische Mittel zielt. Die Regierungskunst hingegen kann sich nicht mehr aus sich selbst heraus begründen, sondern muss sich an der Bevölkerung orientieren. Sie kann nicht einfach zwingend zu befolgende Gesetze erlassen, sondern muss sich auf die Belange der Bevölkerung beziehen: »Während der Zweck der Souveränität in ihr selbst liegt und sie aus sich selbst in der Form des Gesetzes ihre Instrumente zieht, liegt der Zweck der Regierung in den von ihr geleiteten Dingen. Diesen Zweck wird man in der Vervollkommenung, Maximierung oder Intensivierung der von der Regierung geleiteten Vorgänge zu suchen haben, und an die Stelle der Gesetze werden als Instrumente der Regierung verschiedenartige Taktiken treten.«²⁹ Bei der *Gouvernementalität* geht es mithin darum, die Bevölkerung genau zu beobachten und zugleich Prozesse und Taktiken zu implementieren, die sie lenken. Dabei verschwindet das Medium des Gesetzes, das eine direkte Befolgung fordert, nicht zwangsläufig, rückt aber in den Hintergrund. Es entwickeln sich stattdessen neue Methoden, Strategien und Maßnahmen, um die Bevölkerung zu überwachen und zu steuern.

Die zu diesem Zweck eingesetzten *Machttechnologien* zeigen sich insbesondere in der Gestalt des Wissens und der Diskurse, die für die Bevölkerung in disziplinierenden Institutionen wie Schulen, Krankenhäusern und Fitness- oder Sportclubs³⁰ selbstverständlich geworden sind und in der Folge als Ausfluss des eigenen Denkens empfunden werden. Die Regierungskunst kann genau daran anschließen: »Die Bevölkerung tritt als Subjekt von Bedürfnissen und Bestrebungen, aber ebenso auch als Objekt in den Händen der Regierung hervor; der Regierung gegenüber weiß sie, was sie will, zugleich aber weiß sie nicht, was man sie machen lässt.«³¹ Die Bevölkerung geht in der liberalen Gesellschaft davon aus, dass sie eigenverantwortlich handeln, ihre eigenen

28 Vgl. Michel Foucault, Die »Gouvernementalität«, in: Ders., *Analytik der Macht*, hg. von Daniel Defert und François Ewald unter Mitarbeit von Jacques Lagrange. Auswahl und Nachwort von Thomas Lemke, 9. Aufl. Frankfurt a.M. 2021, 148–174.

29 A.a.O., 161.

30 Vgl. dazu Pirkko Markula/Richard Pringle, Foucault, Sport and Exercise. Power, Knowledge and Transforming the Self, London/New York 2006.

31 Foucault, Die »Gouvernementalität«, 168.

Interessen formulieren und öffentlich äußern kann und folgt dabei doch in der Regel gesellschaftlichen Logiken. Die sich als frei verstehenden Subjekte sind demnach nur bedingt frei, sie sind immer schon involviert in Strategien und Techniken der Gouvernamentalität, die ihr Wollen und Denken prägen.³² Foucault stellt damit die machttheoretisch hochrelevante Frage, ob wir eigentlich wirklich wollen, was wir zu wollen glauben, oder ob wir letztlich nur den Präskripten folgen, die auf uns einwirken und uns tun und wünschen lassen, was andere wollen, dass wir es tun und wünschen.³³

Der Clou der Machttheorie Foucaults liegt darin, dass sie die untergründigen Phänomene der Macht aufspüren und ihre Komplexität erklären kann. Wahre Macht liegt demnach nicht in der brutalen Überwältigung, sondern in ihrer Sublimierung, die zu einer in der Regel unbewussten Kooperation mit der Macht führt – und dies oft selbst dann, wenn sie repressiv wird. Das mit der Macht verbundene Wissen und die mit ihr verbundenen Logiken werden zu einem für selbstverständlich gehaltenen Teil der eigenen Individualität. Für unsere Fragestellung ist von besonderer Relevanz, dass Foucault dabei immer wieder auf das Christentum rekurriert, um dieses Charakteristikum der Macht und die mit ihr verbundenen Subjektivierungsprozesse zu verstehen. Eine zentrale Bezugsgröße stellt dabei die von ihm identifizierte *Pastoralmacht* dar, in der Foucault den Ursprung der Machtförmigkeit der modernen Gesellschaft erkennt.

32 Vgl. dazu auch Thomas Lemke, Gouvernamentalität, in: Clemens Kammler/Rolf Parr/Ulrich Johannes Schneider (Hg.), Foucault-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung, 2., aktual. und erw. Aufl. Berlin 2020, 303–305, 305.

33 Foucault argumentiert hier ähnlich wie Pierre Bourdieu. Was für Foucault die Macht ist, ist für Bourdieu der Habitus – beide kann man nie loswerden und schränken die eigene Handlungsfreiheit signifikant ein. So schreibt sich beispielsweise die gesellschaftliche Vorstellung von Zweigeschlechtlichkeit tief in die Körper und Wahrnehmungsskripte von Individuen ein, die lernen, so zu denken und zu fühlen wie das für einen Mann respektive eine Frau angemessen erscheint. Die Zweigeschlechtlichkeit wird damit gewissermaßen unsichtbar reproduziert und Teil von einem selbst. Sie wird getragen von einer Macht, die »wie durch Magie auf die Körper ausgeübt wird.« Die entsprechenden Dispositionen sind so tief in uns verankert, dass sich die Repression den Direktiven des Bewusstseins entzieht. Ders., Die männliche Herrschaft, Frankfurt a.M. 2005, 71. Ulrich Beck teilt zwar nicht den foucaultschen Machtbegriff, spricht aber in ähnlicher Weise von der Dynamik der Individualisierung, die einerseits viele Freiheitsgewinne mit sich bringt, andererseits aber auch mit neuen Standardisierungen und Zwängen einhergeht. Vgl. ders., Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne, 24. Aufl. Frankfurt a.M. 2020.

2. Die Pastoralmacht als christliche Machtform

a) Entstehung und Bedeutung der Hirtenmetapher

Das Christentum zeichnet sich durch eine spezifische Machtform aus, die als »sanfte Macht der Hirten«³⁴ verstanden werden kann. Michel Foucault spricht in diesem Sinne von »einer regelrechten Kunst des Führens, Lenkens, Leitens, Anleitens, des In-die-Hand-Nehmens, des Menschen-Manipulierens, [...] einer Kunst des Ihnen-Schritt-für-Schritt-Folgens und des Sie-Schritt-für-Schritt-Antreibens, einer Kunst, die diese Funktion hat, sich der Menschen ihr ganzes Leben lang und bei jedem Schritt ihrer Existenz kollektiv und individuell anzunehmen.«³⁵ Foucault beschreibt damit bereits die zentralen Merkmale der Pastoralmacht, die sich als eine intensive, lebenslange, lückenlose, detailversessene, aber auch durchaus wohlwollende Begleitung zeigen kann.

Das entscheidende Charakteristikum der Pastoralmacht stellt die Hirtenmetapher dar. Damit wird der Fokus auf die besondere Beziehung des Hirten zu seiner Herde gelenkt. Dem Hirten wird eine hervorgehobene Rolle zugeschrieben, ist er doch damit beauftragt, die ihm anvertraute Herde zu vereinen, zusammenzuhalten, zu umsorgen und zu führen. Mehr noch, der Hirte garantiert erst, dass die Herde zusammenbleibt: »Der Hirte sammelt [...] versprengte Individuen. Sie sammeln sich auf den Ton seiner Stimme hin: ›Ich werde pfeifen, und sie werden sich sammeln.‹ Umgekehrt genügt es, dass der Hirte verschwindet, damit sich die Herde zerstreut. Mit anderen Worten, die Herde existiert durch die unmittelbare Gegenwart und das direkte Handeln des Hirten.«³⁶ Ohne die intensive und dauerhafte Betreuung durch den Hirten kann die Herde nicht weiterbestehen, sie strebt auseinander und geht verloren. Nicht zuletzt deswegen sind mit der Hirtenaufgabe hohe Anforderungen verbunden. Es wird vom Hirten nicht nur Präsenz, sondern ständige Wachsamkeit erwartet. Der Hirte ist verpflichtet, den Bedürfnissen der Herde oberste Priorität einzuräumen. Ihm muss ihr Heil am Herzen liegen: »Was auch immer der Hirte tut, er tut es zum Wohl seiner Herde. Das

34 Hermann Steinkamp, *Die sanfte Macht der Hirten. Die Bedeutung Michel Foucaults für die Praktische Theologie*, Mainz 1999.

35 Foucault, *Sicherheit, Territorium, Bevölkerung*, 241.

36 Foucault, *Omnes et singulatim*, 192. Sehr eindrücklich kommt das in der Hirtenrede in Johannes 10 und im Gleichnis vom verlorenen Schaf (Lukas 15,4-7) zum Ausdruck.

ist seine beständige Sorge. Wenn sie schlafen, wacht *er*.«³⁷ Der Hirte ist an seine Herde, die Herde wiederum an ihren Hirten gebunden. Damit ist die Grundlage für ein Machtverhältnis gelegt, in dem Sorge und Kontrolle eng miteinander verknüpft sind.

Die auf der Hirtenmetapher beruhende Pastoralmacht wird von Foucault als ein Produkt der Kulturbeggnung zwischen Israel und Griechenland beschrieben. Foucault stellt fest, dass die Hirtenmetapher zwar auch ein Topos der hellenischen Welt war, aber nie in dieser Deutlichkeit mit dem Herrschaftsgedanken verknüpft wurde wie im Christentum. Herrscher wurden in der homerischen Literatur zwar als Hirten tituiert, in der klassischen Zeit »scheinen die Griechen hingegen kaum auf die Idee zu verfallen, die Beziehung zwischen dem Hirten und seinen Schafen zum Modell der Beziehungen zu machen, die zwischen den Bürgern und denjenigen herzustellen sind, die über sie herrschen.«³⁸ Zu den wenigen Denkern, die sich der Hirtenmetapher bedienen, zählt Platon. Er lässt im *Politikos* darüber diskutieren, ob der Herrscher als Hirte zu verstehen ist. Dabei greift er die Hirtenmetapher auf, nimmt ihr jedoch ihre besondere Pointe: »[E]inerseits verschiebt er sie [die Person des Hirten] in die Vergangenheit einer mythischen Geschichte, andererseits in Richtung der unterstützenden Tätigkeiten des Arztes und Gymnasiarchen. Doch suspendiert er ihn, wenn es darum geht, den realen Staat und die Rolle des Machthabers zu analysieren.«³⁹ Die Hirtenfigur nimmt in der griechischen Antike demnach kaum politischen Raum ein. Das griechische Denken trennt rigoros zwischen der Führung des Kollektivs und der Leitung der Einzelpersonen.

Das bedeutet nicht, dass die griechische Vorstellungswelt keinen Anteil an der Entstehung der Pastoralmacht gehabt hätte. Hier ist vor allem an die Selbsttechnologien zu denken, die auf die Kultivierung der eigenen Person abzielen.⁴⁰ Den Ursprung dieser Praktiken verortet Foucault in der griechischen Antike, wobei er sie mit der aus dem Kontext des Orakels von Delphi stammenden Formel des »Erkenne dich selbst!« ins Verhältnis setzt.

37 A.a.O., 193. Herv. i.O.

38 Foucault, *Die Geständnisse des Fleisches*, 506.

39 A.a.O., 508.

40 Vgl. Michel Foucault, *Technologien des Selbst*, in: Ders., *Ästhetik der Existenz. Schriften zur Lebenskunst*, hg. von Daniel Defert und François Ewald unter Mitarbeit von Jacques Lagrange. Ausgewählt und mit einem Nachwort von Martin Saar, 7. Aufl. Frankfurt a.M. 2022, 287–317.

Im Zusammenspiel mit diesem Diktum entwickelt sich in der antiken Welt eine Reihe an Maßnahmen, die »als *epimeleisthai sautou* bezeichnet [werden], was so viel heißt wie ›auf sich selbst achten‹, ›Sorge um sich selbst‹, ›sich um sich selbst kümmern‹.«⁴¹ Eine Zuspitzung bekommt diese Idee im klassisch-philosophischen Diskurs, in dem sie einen entscheidenden Entwicklungsschub erlebt. Bei Platon wird das delphische Anliegen zur Sorge um die eigene Seele, bei der ein Gegenüber eine unterstützende Rolle einnehmen kann. So hilft Sokrates im *Alkibiades*-Dialog dem namensgebenden Gesprächspartner dabei, über sich selbst Klarheit zu erlangen. Die Pointe liegt darin, dass der Protagonist erkennt, »dass er Sorge um sich selbst tragen muss, indem er seine Seele prüft.«⁴² Damit wird eine Praxis der Selbsterforschung und -gestaltung begründet, die sich über die Pythagoräer und Stoiker bis weit in die Spätantike erstreckt. Die zugrundeliegende Denkfigur und die mit ihr korrespondierenden Selbsttechnologien werden dann in modifizierter Form im frühen Christentum aufgegriffen.⁴³ Obwohl die hellenische Geistesgeschichte damit eine Rolle für die Pastoralmacht spielt, war sie ursprünglich nicht mit der Hirtenmetapher verbunden.

Anders als im antiken Griechenland ist die Situation im Alten Orient einzuschätzen, wo die Hirtenmetapher von zentraler Bedeutung für die Herrschaftsideologie war. In Israel wird aus der Hirtenmetapher ein wichtiges Theologumenon, indem das Wohl des Volkes konstitutiv mit der Führung durch Gott als gutem Hirten verknüpft wird. Foucault konstatiert im Vergleich zu ägyptischen und mesopotamischen Vorstellungen: »Bei den Hebräern ist die Thematik des Pastorats [...] sehr viel umfassender und komplexer. Sie nimmt einen Großteil der Beziehungen zwischen Gott und seinem Volk ein. Jahwe regiert, indem er führt [...]. Gott ist der Hirte schlechthin.«⁴⁴ Im israelitischen Denken wird Gott als die entscheidende Hirtenfigur vorgestellt. Zugleich wird die Legitimation des davidischen Königtums aus diesem Motiv abgeleitet. Die Hirtenmetapher »steht auch für die Rolle derer, die, an die Spitze des Volkes gestellt, ihm den Willen Jahwes übermittelten und sich von ihm führen ließen, um die Schafe gut zu führen: ›Du führst mein Volk wie eine Herde durch die Hand von Mose und Aaron‹.«⁴⁵ Auf diese Weise entsteht

41 A.a.O., 290. Herv. i.O.

42 A.a.O., 296. Vgl. auch a.a.O., 293–300.

43 Vgl. a.a.O., 300–317.

44 Foucault, *Die Geständnisse des Fleisches*, 505.

45 A.a.O., 505f. Das Zitat im Zitat ist aus Ps 77,21.

eine eigenständige Machttechnologie, die sich darin zeigt, dass der Hirte nicht mit harter Hand herrscht, sondern seine Herde mit größtem Wohlwollen begleitet, sie sammelt und anleitet, rettet und bewahrt sowie sich in allen erdenklichen Lagen um sie kümmert.⁴⁶ In Psalm 23 wird diese Vorstellung des guten Hirten anschaulich vor Augen geführt: Der gute Hirte weidet mich auf einer grünen Aue, er führt mich zum frischen Wasser, er erquickt die Seele, er führt mich auf rechter Straße und begleitet mich im finsternen Tal. Diese umfassende Fürsorge ist für Foucault nicht nur liebende Zuwendung, sondern zugleich Ausdrucksform von Macht – vor allem, wenn Menschen diese Hirtenfunktion übernehmen.

Es geht also um eine ganz besondere Beziehung zwischen dem menschlichen Hirten – der sich am göttlichen Vorbild orientiert – und seiner Herde. Nicht die Verwaltung des Territoriums, sondern die Begleitung des Volkes und die damit verbundene Suche nach dem besten Weg wird zum eigentlichen Ziel.⁴⁷ Vom Handeln des Hirten hängen das Wohl und Wehe der Herde ab. Er muss sich auf doppelte Weise für seine Herde aufopfern: »Erstens handelt er, müht sich ab und stürzt sich in Unkosten für jene, die er ernährt und die eingeschlafen sind. Zweitens wacht er über sie. Er bringt allen seine Aufmerksamkeit dar, ohne einen von ihnen aus den Augen zu verlieren.«⁴⁸ Der Hirte ist dazu verpflichtet, sich zum eigenen Nachteil für die ihm anvertraute Herde einzusetzen. Er darf nicht ruhen in seiner Sorge, um die Herde vor Feinden zu schützen. Diese besondere Aufgabe kann der Hirte nur leisten, indem er sich großes Wissen über die Welt, die Herde und die einzelnen Schafe aneignet: »Er ist gehalten, seine Herde in ihrer Gesamtheit und im Einzelnen zu kennen. Er muss nicht nur die Orte kennen, an denen sich gute Weiden befinden, die Gesetze der Jahreszeiten und die Ordnung der Dinge, sondern insbesondere auch die Bedürfnisse jedes Einzelnen.«⁴⁹ Nur das Wissen um die tiefsten Bedürfnisse der Herde ermöglicht eine zielgenaue Sorge, der Hirte muss seine Schafe deshalb auf intensivste Weise kennen. Auf diese Weise verwebt sich diese Machtform mit dem Anspruch auf Wissen.

In der hellenistischen und römischen Epoche begegneten sich die Vorstellungswelten der Griechen und der Israeliten. Doch erst im Christentum

46 Vgl. Foucault, *Omnes et singulatim*, 192f.

47 Vgl. Foucault, *Die Geständnisse des Fleisches*, 509f.

48 Foucault, *Omnes et singulatim*, 193.

49 Ebd.

verschmolzen Elemente beider Sphären, um eine bisher einzigartige Machtform hervorzubringen: »Das Christentum ist die erste Religion, die sich als Kirche organisiert. Und diese Kirche definiert die Macht, die sie über die Gläubigen – über jeden Einzelnen und über alle – ausübt, als Pastoralmacht.«⁵⁰ Die Kirche greift in besonderer Weise auf die aus der hebräischen Gedankenwelt kommende Hirtenmetapher zurück, kombiniert diese allerdings mit den aus dem antiken Griechenland stammenden Selbsttechnologien der Gewissensprüfung und der Gewissensleitung. Dies erzeugt eine noch engere und zugleich tief in das Innere eingreifende Beziehung zwischen Hirte und Schaf: »Die Leitung des Gewissens stellt eine ständige Bindung dar: Das Schaf ließ sich nicht nur zu dem alleinigen Zweck leiten, eine gefährliche Wegstelle siegreich zu durchschreiten; es ließ sich in jedem Augenblick führen. Führer zu sein, war ein Zustand, und man war unvermeidlich verloren, wenn man versuchte, der Leitung zu entkommen. Wer keinen Rat befolgt, verwelkt wie ein totes Blatt, sagt das ewige Sprichwort. Was die Gewissensprüfung angeht, so bestand ihr Zweck nicht darin, das Selbstbewusstsein zu kultivieren, sondern es seinem Leiter gegenüber völlig offen zu legen – ihm die Tiefen der Seele zu enthüllen.«⁵¹

Konzeptionell führt das Christentum damit zwei zentrale Neuerungen ein. Zum einen verändert sich die Beziehung zwischen Hirte und Schaf, die weit- aus intimer gestaltet wird als in früheren Zeiten. Es reicht nicht mehr aus, auf die lebenserhaltende Fürsorge des Hirten zu schauen, vielmehr rückt die Identifikation mit ihm in den Vordergrund: »[J]edes Leid eines jeden Schafes ist ein Schmerz, den der Hirte empfindet; dessen Fortschritte sind seine eigene Vervollkommenung.«⁵² Diese Verbindung zwischen Hirte und Schaf geht so weit, dass der Hirte die Verantwortung für das Handeln des Schafs trägt. Wenn die Herde sich nicht regelkonform verhält, wird das ihm angelastet. Darum »ist es für den Hirten wichtig, so rein und so vollkommen wie möglich zu sein«⁵³. Zum anderen wird das Wissensregime des Hirten zu einer »Kunstfertigkeit«⁵⁴ erklärt, in der sich die Durchsetzung kirchlicher Normen mit der Kenntnis der innersten Gedanken des Individuums verknüpft. So muss »der Hirte [...] auch in Erfahrung bringen, und sei es ihnen zum Trotz, was sie verbergen

50 Foucault, *Die Geständnisse des Fleisches*, 516.

51 Foucault, *Omnes et singulatim*, 202.

52 Foucault, *Die Geständnisse des Fleisches*, 518.

53 A.a.O., 519.

54 A.a.O., 520.

oder sich selbst verbergen. [...] Die Erpressung von willentlich oder unwillentlich verborgenen Wahrheiten gehört zu den Beziehungen des Hirten zu seinen Schäflein.«⁵⁵ Auf diese Weise entsteht im Christentum eine Machtbeziehung von bisher ungekannter Intensität und Multidimensionalität, die einen Konnex zwischen äußerer und innerer Wahrheit schafft.

Diese als Pastoralmacht bezeichnete Machtbeziehung – Foucault spricht auch von einer »individualisierenden Macht«⁵⁶ – weist vier Grundmerkmale auf. Erstens ist sie am Seelenheil des Menschen interessiert. Ihre Sorge kann zwar auch das diesseitige Wohl adressieren, ist aber letztlich auf das Jenseitige hin orientiert. Zweitens verlangt die Pastoralmacht eine hohe Aufopferungsbereitschaft des Hirten. Er ist dazu angehalten, seiner Herde aus intrinsischer Motivation heraus beizustehen und sich um jeden Preis für sie einzusetzen. Drittens wirkt die Pastoralmacht individualisierend. Sie fokussiert sich in ihrer Sorge auf die Einzelperson. Viertens geht diese Machtform in die Tiefe. Das Individuum ist dazu aufgefordert, seine Seele zu erforschen und dem Hirten Einblicke in sein Innerstes zu geben. Die Pastoralmacht zielt darauf ab, die Gefühle und Gedanken einer Person detektivisch ans Licht zu bringen. Denn nur mit dem Wissen um das, was sein Gegenüber bewegt, ist der Hirte in der Lage, dessen Seele zum Heil zu führen.⁵⁷ Dabei soll das Innere der Adressaten dieser Sorge neu formiert werden, damit sie sich von sich aus an den christlichen Idealen orientieren und damit zum Heil finden: »Alle diese christlichen Techniken der Prüfung, des Bekenntnisses, der Gewissensleitung und des Gehorsams haben ein Ziel: die Individuen dazu zu bringen, ihre eigene ›Kasteiung‹ in dieser Welt zu bewerkstelligen.«⁵⁸ Die Individuen werden zur Erforschung ihrer Seele motiviert und richten sich dabei an einem äußeren System aus. Damit entstand eine völlig neue Form der Machtausübung.

Zu betonen ist, dass die mit dieser Machtausübung verbundene Sorge ernstgemeint ist. Der Hirte ist ehrlich am Wohl der ihm anvertrauten Menschen interessiert und wendet alles ihm Mögliche auf, um ihren Bedürfnissen gerecht zu werden. Er fühlt sich empathisch in die Bedürfnisse jeder einzelnen Person ein, um zu verstehen, was sie umtreibt, und nach Wegen zu suchen, um ihr zu einem besseren Leben zu verhelfen. Um dies möglichst umfassend und nachhaltig zu gewährleisten, stellt er nicht nur seine Ressourcen zur

55 A.a.O., 522f.

56 Foucault, *Omnes et singulatim*, 190.

57 Vgl. Foucault, *Subjekt und Macht*, 88f; ders., *Omnes et singulatim*, 199ff.

58 Foucault, *Omnes et singulatim*, 203.

Verfügung, sondern leitet die Personen, die ihm anvertraut sind, umsichtig an, sich selbst zu reflektieren, ihre Gefühle und Gedanken zu klären und ihren Lebensstil dementsprechend zu ändern. Der Politikwissenschaftler Karsten Schubert geht deshalb davon aus, »dass die für Foucault und unsere Gegenwart relevante Freiheit, die Fähigkeit zur reflexiven Selbst- und Machtkritik, ihren Ursprung [...] in den Subjektivierungen des frühen Christentums hat.«⁵⁹. Die sich im Christentum herausbildende Sorge, die mit der Pastoralmacht unmittelbar verknüpft ist, sollte deshalb nicht nur verurteilt werden – sie ist zugleich Voraussetzung moderner Subjektivität.

b) Die Ambivalenz christlicher Sorge

Michel Foucault zeigt in seinen Analysen der patristischen Literatur, wie sich die Grundelemente der Pastoralmacht herausbildeten und im Christentum etablierten. Wichtig ist dabei der enge Zusammenhang zwischen Pastoralmacht und Sünde. Foucault nennt als Handlungsweisen für sündige Christ*innen »einerseits einen großen, einmaligen, globalen Bußritus, der ihr gesamtes Leben betrifft und zuweilen ihr ganzes Leben für immer verändert; andererseits eine kontinuierliche Praktik der Prüfung und Wachsamkeit, die versucht, die Regungen tief in der Seele zu erfassen und auszusagen.«⁶⁰ Der inhaltliche Zusammenhang und die gleichzeitige Trennung von Akten zur Bezeugung der Sünde in der Öffentlichkeit und der Offenbarungen der innersten Geheimnisse der Seele gegenüber dem Priester bilden den Wurzelgrund pastoralmächtiger Praktiken.⁶¹ Die Differenzierung des intimen Beichtgesprächs mit dem Seelsorger vom öffentlichkeitswirksamen Schuldbekenntnis vor der Gemeinschaft führt dazu, dass die individualisierende Macht der Hirten gestärkt wird. Es reicht nicht aus, seine Sünden in einem einmaligen, quasi initiiierenden Akt, etwa in der Taufe oder beim Klostereintritt, zu gestehen. Stattdessen wird der Mensch dazu verpflichtet, seine Gedanken und Gefühle

59 Karsten Schubert, Die christlichen Wurzeln der Kritik. Wie Foucaults Analysen der Kirchenväter neues Licht auf die Debatte um Macht und Freiheit werfen, in: Zeitschrift für philosophische Literatur 7 (2019), 60–71, 60.

60 Foucault, Die Geständnisse des Fleisches, 486.

61 Foucault zitiert das Diktum von Augustin, dass man »vor allen für die Sünden einstehen [muss], die vor allen begangen wurden; und mehr im Geheimen für diejenigen, die mehr im Geheimen begangen wurden.« Augustin, Sermo 72, zit. n. a.a.O., 498.

regelmäßig und lebenslang im Austausch mit einem Gegenüber zu reflektieren, zu evaluieren und gegebenenfalls anzupassen.⁶² Dadurch gewinnt die Beichte und damit das intime Gespräch zwischen Hirte und Schaf, in dem alle Geheimnisse ans Licht kommen, massiv an Bedeutung.

Den ursprünglichen Gegenstand dieser machtförmigen Geständnispraxis stellt die menschliche Sexualität dar. Von Anfang an drehte sich die Pastoralmacht darum, die fleischlichen Bedürfnisse zu erforschen und zu kommunizieren, sie mit der Praxis des Geständnisses einzuhegen, zu regulieren und zu kontrollieren.⁶³ Um dies zu zeigen, geht Foucault im vierten Band von »Sexualität und Wahrheit«, der Monografie »Die Geständnisse des Fleisches«, dem monastischen Leben und den Kirchenvätern nach – beginnend bei Clemens von Alexandrien über Cyprian, Origenes, Gregor von Nyssa und Johannes Cassian bis hin zu Augustin. Foucault kommt dabei zu der These, dass nicht ein striktes sexualmoralisches Regelwerk das spezifisch Christliche ausmache – das habe es auch schon in der hellenistisch-römischen Kultur gegeben –, sondern dass ein »Modus der Erfahrung« und des lebenslangen Umgangs mit dieser Erfahrung definiert wird: »[A]nstatt ein Regime der sexuellen Beziehungen oder der *aphrodisia* zu haben, das in die allgemeine Regel des rechten Leben eingebunden ist, wird man ein Fundamentalverhältnis zum Fleisch haben, das das ganze Leben durchzieht und den Regeln, die man ihm auferlegt, zugrunde liegt.«⁶⁴ Das Individuum ist dazu angehalten, die Sexualität als immerwährende Aufgabe und Bürde wahrzunehmen. Es muss sich ständig an ihr abarbeiten und sich in ein stets neu zu modifizierendes Verhältnis zu ihr setzen. Vor diesem Hintergrund ist es zugleich von größter Notwendigkeit, das Selbst mittels verschiedener, christlich begründeter Technologien zu gestalten, zu disziplinieren und in eine bessere, gottgemäßere Form zu transformieren.⁶⁵

Der Nukleus dieses Anspruchs an das Individuum ist in den frühchristlichen Klöstern zu finden. Die Pastoralmacht organisiert sich im spezifisch klösterlichen Kontext unter Rückgriff auf ausgewählte Quellen der griechischen und römischen Antike.⁶⁶ Im monastischen Leben entwickelt sich dabei eine Lebensführung, in der »die Führung von Einzelpersonen, das Lenken

62 Vgl. dazu a.a.O., 486–504.

63 Vgl. Steinkamp, Die sanfte Macht der Hirten, 46–49.

64 Foucault, Die Geständnisse des Fleisches, 77. Herv. i.O.

65 Vgl. a.a.O., 76ff.

66 Vgl. a.a.O., 149–201.

ihrer Seele, die Steuerung ihres schrittweisen Vorankommens, die mit ihnen zusammen vorgenommene Erforschung der geheimen Regungen ihres Herzens«⁶⁷ kombiniert werden. Mit besonderem Augenmerk auf Johannes Cassian führt Foucault die Bedeutung der Geständnispraxis vor Augen, in der die innere Prüfung und die äußere Berichterstattung miteinander verzahnt werden. Ein Mönch erlebte demzufolge große Versuchungen und wurde durch externe Kräfte, insbesondere den Teufel, bedroht. Er musste darum einen ständigen Kampf in seiner Seele ausfechten, wozu nicht nur asketische Disziplinierung, sondern auch eine beständige gedankliche Klärung gehörte. Für diese braucht es aber ein Gegenüber, das das Gebeichtete evaluiert und zum geistlichen Fortschritt verhilft – einen Seelenleiter, dem man zum Wohl der eigenen Seele rigorosen Gehorsam schuldig ist.⁶⁸ Der Hirte ist dazu aufgefordert, so tief wie nur möglich in die Seele seines Schützlings einzudringen, also möglichst viele seiner Gedanken zu enthüllen und die unbewussten Geheimnisse aufzustöbern. Dabei gibt es keine Möglichkeit der Distanzierung: »Bei dieser Arbeit ist nichts beliebig, und es gibt keine zu respektierende vorher festgesetzte Begrenzung.«⁶⁹

In der monastischen Spiritualität geht es in erster Linie darum, den Willen eines Mönchs von der Unreinheit in die Reinheit zu überführen. Dies soll ermöglicht werden, indem das Wirken eines destruktiven Fremden im eigenen Selbst identifiziert und durch einen konstruktiveren Einfluss ersetzt wird. Diesem Zweck dient die innere Prüfung, die jedoch stets auf ein Äußeres bezogen bleibt: »Sie spielt sich immer in Verbindung mit einem anderen ab: in der allgemeinen Form der Führung, die den Willen des Subjekts dem Willen des anderen unterwirft; in der Absicht, tief in sich das Vorhandensein des Anderen zu erkennen, des Feindes; und mit dem Endziel, ganz reinen Herzens zur Betrachtung Gottes zu gelangen.«⁷⁰ Dabei spielt eine zentrale Rolle, dass nicht intendiert wird, durch das Gespräch zu sich selbst und zur Klarheit über das eigene Selbst zu gelangen. Das Ziel der Befreiung vom Feind ist nicht Autonomie, sondern einen Platz im Inneren für Gott offenzuhalten.⁷¹ Foucault konstatiert, dass es sich bei dieser Form der Selbstprüfung um »ein komplexes Dispositiv [handelt], bei dem die Pflicht, sich endlos in die Innerlichkeit der

67 A.a.O., 162.

68 Vgl. a.a.O., 186–201.

69 A.a.O., 200.

70 A.a.O., 201.

71 Vgl. a.a.O., 199ff.

Seele zu versenken, an die Verpflichtung zur permanenten Veräußerlichung in einem an einen anderen gerichteten Diskurs gekoppelt ist; und bei dem die Suche nach der Wahrheit des Selbst eine gewisse Form des Sterbens des Selbst sein muss.«⁷² Obwohl es letztlich Gott sein soll, auf den die Prüfung bezogen ist, stellt der Hirte das reale Gegenüber dar. Als Lehrmeister, dem man unbedingten Gehorsam schuldig ist, kommt ihm große Autorität zu.

Das monastische Leben stellt jedoch nicht den Normalfall christlicher Existenz dar, weshalb sich diese Machtform zunächst kaum jenseits der Klostermauern etablieren konnte. An dieser Stelle kommen nun die Kirchenväter ins Spiel. Foucault führt aus, dass sie verantwortlich dafür waren, die Lebensführung einer religiösen Elite in den Bereich der gewöhnlichen Christenheit zu überführen. Denker wie Basilius von Cäsarea oder Gregor von Nazianz »haben die Entwicklung einer Pastoral befördert, deren Ziel es war, bestimmte asketische Werte des Mönchslebens sowie die Praktiken der Menschenführung an das Leben in der Welt anzupassen.«⁷³ Foucault hebt dabei besonders Augustin hervor und zwar nicht nur, weil er einen überragenden Einfluss auf die europäisch-westliche Sexualmoral hatte. Vielmehr schaffte es Augustin, den monastischen Anspruch auf Keuschheit mit der Ehe als der für die meisten Christ*innen üblichen Lebensform zu vermitteln. Augustin entwickelte mithin einen »theoretischen Rahmen, der sowohl der Askese der Keuschheit als auch der Moral der Ehe ihren Platz einzuräumen vermag.«⁷⁴ Indem Augustin die hehren Ideale und die mit ihnen verbundenen Praktiken des Mönchtums in eine allgemein anschlussfähige Form übersetzte, ebnete er der Pastoralmacht den Weg in die ganze Kirche hinein.

Dies erreichte Augustin, indem er die Bewertung von Sexualität modifizierte.⁷⁵ Obgleich Augustin an der Negativperspektivierung von Sexualität festhielt, brachte er sie nicht mehr prinzipiell mit dem Motiv der Unreinheit in Verbindung. Er definierte die Fortpflanzung (*concupitus*) stattdessen als einen schöpfungsgemäßen Akt, was die Ausübung von Sexualität mit den religiösen Idealen in Einklang brachte und von der grundsätzlichen Schuldvermutung löste. Die Ehe wurde dadurch theologisch legitimiert und zu einer

72 A.a.O., 201.

73 A.a.O., 337.

74 A.a.O., 341.

75 Zu Augustin und seiner Perspektivierung von Sexualität vgl. insbes. a.a.O., 380–395 und a.a.O., 434–481.

christentumsgemäßen Lebensweise erhoben.⁷⁶ Zugleich stellte Augustin alle innerweltlich ausgelebte Sexualität unter einen theologischen Generalverdacht, indem er das Motiv der *libido* betonte. Während Sexualität zum Zweck der Fortpflanzung als akzeptabel galt, wurde sie aufgrund ihrer Nähe zur Leidenschaft gleichzeitig problematisiert, denn Erregung und Lust fielen nicht in den Bereich des theologisch Erlaubten.⁷⁷ Die in der lebensweltlichen Praxis nicht durchzuhaltende Grenzziehung zwischen ihrer erlaubten und verbotenen Ausübung setzte die Sexualität trotz ihrer grundsätzlichen Legitimität im Rahmen der Ehe der immer präsenten Gefahr der Versündigung aus.

Darüber hinaus erklärte Augustin *libido* zu einem inhärenten Bestandteil des menschlichen Willens, sie wurde nicht mehr als Ausdruck einer feindlichen Macht, die von außen einen Menschen überwältigt, verstanden.⁷⁸ Damit kam es zu einer entscheidenden Verschiebung im kirchlichen Umgang mit Sexualität, der als »Regierung der Seelen«⁷⁹ beschrieben werden kann. Die Sexualität sollte durch diverse Regeln, Praktiken und Maßnahmen, also durch verschiedene Selbsttechnologien, kontrolliert werden. Das Verhältnis zur Sexualität wurde dadurch verrechtlicht. Das Individuum musste Rechenschaft über all seine Handlungen und Gefühle ablegen, weshalb die sexuelle Begierde auch dem Individuum zugerechnet wurde.⁸⁰ Dem sich versündigenden Menschen wurde durch die Verneinung eines möglichen teuflischen Einflusses die letzte Entschuldigungsmöglichkeit genommen, er musste voll und ganz für seine Taten, Worte und Gedanken einstehen. Nichts und niemand konnte ihn davon befreien.

Mithilfe dieser konzeptionellen Neuakzentuierungen konnte sich der Anspruch der inneren Prüfung aus den engen Klostermauern befreien und wurde die Pastoralmacht zu einer Handlungsform für die allgemeine Christenheit.

76 Foucault konstatiert: »Indem er die eheliche Zeugung innerhalb der Schöpfung und der gegenwärtigen Zwecke der Ehe derart hoch ansetzte, befreite er den Geschlechtsverkehr teilweise von der ethisch-religiösen Abqualifizierung als Unreinheit.« A.a.O., 438f.

77 »Diese Erregung, die alle sexuellen Handlungen durchzieht und trägt, die sie zugleich sichtbar und beschämend macht, die sie mit dem geistigen Tod als ihrer Ursache und mit dem körperlichen Tod als ihrer Begleiterscheinung verbindet – diese Erregung oder genauer gesagt: ihre unwillkürliche Form und Kraft – nennt Augustinus *libido*.« A.a.O., 451. Herv. i.O.

78 Vgl. a.a.O., 455–460.

79 A.a.O., 468.

80 Vgl. a.a.O., 468–478.

Foucault gesteht dabei zu, dass sich Augustin die späteren Konsequenzen seiner Überlegungen nicht vorstellen konnte. Er selbst sieht indes einen klaren gedanklichen Zusammenhang von Augustins Überlegungen mit den Regulierungstechniken der Sexualität, wie sie sich im christlichen Mittelalter etablierten.⁸¹ Die Ehe wurde hier zwar als legitimer Ort der Sexualität, aber immer auch als Ort großer Gefährdung wahrgenommen. Deshalb wurde sie auch aus der Intimität der Zweierbeziehung in die Öffentlichkeit des Rechts und der Vorschriften gezerzt. Es kam zu einer »ganz genaue[n] Kodifizierung der Momente, Initiativen, Billigungen, Ablehnungen, Stellungen, Gesten, Liebkosungen, gegebenenfalls [...] Worte, die bei den sexuellen Beziehungen vorkommen dürfen.«⁸² Neben den eigentlichen Taten rückten dabei auch die geheimen Wünsche, Gefühle und Gedanken des Individuums in den Fokus des Interesses: »Das heißt, dass jede Regulierung von sexuellen Verhaltensweisen nunmehr auf der Grundlage der Beziehung erfolgen kann, die ein jeder zu sich selbst haben soll.«⁸³ Nicht nur die äußere Reue als Symbol der Versündigung, sondern auch die Selbstprüfung hatte sich im Umgang mit Sexualität als christliche Handlungsweise etabliert. Damit schrieb sich die Pastoralmacht mit ihrem Anspruch auf Seelenleitung tief in das Christentum ein.

Die Pastoralmacht stellt dementsprechend eine ambivalente Machtform dar. Einerseits operiert sie mit einem hohen Maß an Kontrolle und ist paternalistisch angelegt. Das signalisiert schon die ausgeprägte Asymmetrie von »Hirte« und »Schaf«. Die Pastoralmacht will das Gegenüber dazu bringen, seine Geheimnisse offenzulegen und die tiefsten Regungen der Seele mitzuteilen. Diese Sorge macht die von ihr adressierten Individuen nicht nur vulnerabel gegenüber dem »Hirten«, sondern führt zugleich dazu, dass vermeintlich allgemeingültige Wahrheiten, mit denen das Verhalten reguliert werden soll, internalisiert werden und auf diese Weise als »eigene Entscheidung« statt als Unterwerfung unter einen fremden Willen empfunden werden. Die sich kümmern- de Pastoralmacht hat dementsprechend nicht selten zur Folge, dass das Gegenüber sich einer höheren Idee »freiwillig« unterordnet. Andererseits kann es sich bei der Pastoralmacht um eine echte Sorge handeln, die darauf abzielt, das Gegenüber mit allen Mitteln zu unterstützen. Sie kann mit einer Haltung der kritischen Selbstreflexion einhergehen, die mit Blick auf die eigene Lebensgestaltung als hilfreich erlebt wird und befreienden Charakter haben kann, in-

81 Vgl. a.a.O., 478–481.

82 A.a.O., 478f.

83 A.a.O., 480.

dem sie das eigene Denken »kritisch auf Fremdbestimmung und Repression hin überprüft.«⁸⁴ In diesem Fall eröffnet die Pastoralmacht neue Lebensoptionen. Der »Hirte« wäre dann ein wohlmeinendes Gegenüber, das einem Menschen im Gespräch weiterführende Impulse gibt und ihn konstruktiv in seinem Erkenntnisprozess unterstützt.

Die letzte Beobachtung wird durch den Befund gestützt, dass es im Christentum nicht nur die Pastoralmacht als Konzept der Lebensführung gab und gibt. Foucault identifiziert außerdem Denkstrukturen und Handlungsweisen, die er mit dem aus der griechischen Antike stammenden Konzept der *Parrhesia* (Freimut der Rede) beschreibt.⁸⁵ Die *Parrhesia* stellt sich gegen den allgemeinen Konsens und die herrschenden Strukturen. Sie sagt, was wahr ist – wissend, dass es gefährlich sein und Mut erfordern kann, die Wahrheit zu sagen.⁸⁶ Die *Parrhesia* hat damit etwas Widerständiges – sie widerspricht der allgemeinen Anschauung und lässt sich als »eine Praxis der Selbstermächtigung«⁸⁷ begreifen. Als ein Vorbild dient dabei Sokrates, der selbst frei und unerschrocken seine Meinung sagte. Er führte zudem Gespräche mit anderen so, dass diese begannen, ihr Denken und Handeln auf ihre Wahrhaftigkeit hin zu befragen und in Übereinstimmung miteinander zu bringen.⁸⁸ Foucault stellt hier eine Verbindung zur christlichen Tradition her und bemerkt, dass die *Parrhesia* »in der christlichen Seelsorge institutionalisiert, organisiert wurde und dort eine sehr vielfältige, reichhaltige, dichte und übrigens sehr interessante Rolle spielte«⁸⁹.

Foucault betrachtet die christlich modifizierte, auf das Gottesverhältnis bezogene *Parrhesia* und die Pastoralmacht als zwei in Spannung zueinander stehende Pole derselben Tradition, die die christliche Lebensführung unterschiedlich akzentuierten.⁹⁰ So lebt die *Parrhesia* von einem »Vertrauen auf Gott, ein Vertrauen als das Element, durch das der Mensch die Wahrheit,

84 Schubert, Die christlichen Wurzeln der Kritik, 70.

85 Zu den folgenden Ausführungen zur *Parrhesia* vgl. ausführlich und mit Blick auf queere Menschen Eichener, Ungleiche Beziehungen.

86 Vgl. Michel Foucault, Diskurs und Wahrheit. Die Problematisierung der *Parrhesia*. 6 Vorlesungen, gehalten im Herbst 1983 an der Universität von Berkely/Kalifornien, hg. von Joseph Pearson, Berlin 1996, 9–19.

87 Gunda Werner, Judith Butler und die Theologie der Freiheit, Bielefeld 2021, 51.

88 Vgl. Foucault, Diskurs und Wahrheit, 91–107.

89 Foucault, Die Regierung des Selbst und der anderen, 437.

90 Foucault spricht von einem »parrhesiastischen Pol des Christentums« und setzt diesen in Kontrast zu einem »Pol des Mißtrauens gegenüber sich selbst und der Furcht vor Gott«. Foucault, Der Mut zur Wahrheit, 433f.

mit der er beauftragt ist, sagen kann, wenn er ein Apostel oder ein Märtyrer ist.«⁹¹ Auch auf die mystische Tradition verweist Foucault, da diese das enge, als individuelle Stärkung empfundene Verhältnis zu Gott in den Mittelpunkt stellt. Der Glaube ist bei der *Parrhesia* nicht so sehr auf die Sünde bezogen wie die Pastoralmacht, sondern vermittelt festen Halt und Mut, eine selbst erkannte Wahrheit gegen alle Widerstände nach außen zu kommunizieren.⁹² Die Pastoralmacht kann zwar auch eine positiv fürsorgliche Haltung verkörpern, lebt aber stärker von einem furchtsamen Gehorsam gegenüber Gott. Für Foucault changiert das Christentum zwischen diesen beiden Traditionen, die eine, die zu einem Empowerment des Gegenübers führt, die andere, die eher auf die (Selbst-)Regulierung der einzelnen Person aus ist.

Die christliche Tradition der *Parrhesia*, des Mutes, die Wahrheit zu sagen, ist nicht immer eindeutig von der Pastoralmacht zu unterscheiden. So bemerkt Stephan Goertz: »Die christliche Geschichte steckt voller Ambivalenzen. Die Kontamination der *Parrhesia* durch das Prinzip Gehorsam ist Teil unserer Tradition. Wer den Menschen misstraut, der zeigt wenig Interesse an ihrem Freimut.«⁹³ Umgekehrt kommuniziert die Pastoralmacht keineswegs nur Misstrauen und Macht, sondern kann auch in einem empathischen Sich-Kümmern bestehen. In Seelsorge und Diakonie liegt – wie in jedem helfenden Handeln – beides nahe beieinander. So hat die Seelsorge in der Regel das ernstgemeinte Ziel, das Gegenüber wohlwollend und unterstützend zu begleiten und ist am Ende doch nicht davor gefeit, es manipulativ zu beeinflussen. Christliches Handeln und insbesondere die Seelsorge bewegen sich deshalb immer an einem Kipppunkt zu einer Pastoralmacht, die übergreifend zu werden droht, und ist deshalb zu einer permanenten kritischen Selbstreflexion und Selbstbegrenzung herausgefordert.

91 A. a. O., 433. Herv. i.O.

92 Vgl. dazu insgesamt a.a.O., 417–435.

93 Stephan Goertz, *Parrhesia. Über den »Mut zur Wahrheit«* (M. Foucault) in der Moraltheologie, in: Jochen Sautermeister (Hg.), *Verantwortung und Integrität heute. Theologische Ethik unter dem Anspruch der Redlichkeit*, Freiburg i. Brsg. 2013, 70–86, 80. Herv. E.E./I.K.

3. Die Pastoralmacht als gesellschaftliches Phänomen

Die Pastoralmacht mag auf den ersten Blick wie eine Sache der Vergangenheit erscheinen. Weil die Kirchen in Zeiten der Säkularisierung ihre einstige Macht verloren haben, wird ihnen eine verhaltensregulierende Macht in der Regel nicht mehr zugeschrieben. Auch Foucault geht davon aus, dass das Christentum in der neuzeitlichen Gesellschaft signifikant an Einfluss verloren hat. Doch sind die Logiken der Pastoralmacht deshalb nicht einfach verschwunden, sondern vielmehr in die säkulare Welt hinein diffundiert: Sie haben sich »außerhalb der Institution Kirche ausgebreitet und weiterentwickelt«⁹⁴. Foucault geht noch weiter und sieht in der Pastoralmacht die vielleicht wichtigste Wurzel der modernen Regierungsformen. Das Christentum und die mit ihm verbundenen Machtformen haben sich demnach nicht einfach erledigt, sondern stellen »das Präludium der Gouvernamentalität«⁹⁵ dar. Was ist damit gemeint?

Foucault betrachtet den modernen Staat nicht als ein Gebilde, das dem und der Einzelnen feindlich gegenübergestellt wäre, der moderne Staat ist vielmehr ganz auf das Individuum fokussiert. Es geht in der modernen Gesellschaft nicht darum, die Individualität der Gesellschaftsmitglieder zu unterdrücken, sondern sie zu gestalten. Foucault beschreibt den Staat in diesem Sinne als »eine Matrix der Individualisierung oder eine neue Form von Pastoralmacht«⁹⁶, die sich um die An- und Einpassung der Einzelnen in das Ganze bemüht. Dabei waren drei konzeptionelle Weichenstellungen vonnöten: Erstens wird das Ziel der Machtausübung neu definiert und vom jenseitigen Seelenheil in das diesseitige Wohlergehen überführt. Zweitens muss die Pastoralmacht jenseits der Kirche in der Form der Verwaltung organisiert werden. Staatsorgane wie die Polizei oder öffentliche Einrichtungen wie Krankenhäuser werden für die Sorge um die Menschen verantwortlich erklärt. Drittens entwickelt sich eine eigene Form des Wissenserwerbs um diese Machtform herum. Darunter ist sowohl die quantitative Vermessung der Bevölkerung als auch die tiefergehende Analyse des Individuums zu verstehen, denn nur möglichst großes Wissen ermöglicht eine umfassende Machtausübung.⁹⁷ Die Pastoralmacht wird auf diesem Weg zu einem gesellschaftlich allgegenwärtigen

94 Foucault, *Subjekt und Macht*, 89.

95 Foucault, *Sicherheit, Territorium, Bevölkerung*, 268.

96 Foucault, *Subjekt und Macht*, 89.

97 Vgl. a.a.O., 89f.

Phänomen, indem sie sich als »eine ›Taktik‹ der Individualisierung, die für diverse Machtformen typisch war, für die der Familie, der Medizin, der Psychiatrie, des Bildungswesens, der Arbeitgeber usw.«⁹⁸, etabliert. In der Moderne ist die Pastoralmacht damit kein Spezifikum des Pfarramts und der Kirche mehr, sondern eine gesellschaftlich weit verbreitete Machtform.

Diese Kunst des Regierens, die staatliche Machttechniken mit der Selbstführung von Individuen verbindet, wird *Gouvernementalität* genannt. Sie hat sich verfeinert, indem sie das liberale Freiheitsideal integrierte.⁹⁹ Das heißt, sie regiert nicht gegen, sondern *mit* den Individuen: »Man kann jetzt nur noch unter der Bedingung gut regieren, daß die Freiheit oder bestimmte Formen der Freiheit wirklich geachtet werden.«¹⁰⁰ Statt allein mit äußerem Druck zu arbeiten, findet die *Gouvernementalität* neue, geschicktere und weniger offensichtliche Formen der Machtausübung. Diese verstecken sich hinter »großen Mechanismen des Anreizes«¹⁰¹, weshalb es neben einer Steuerung durch Verwaltung vor allem um Stimulation und Motivation geht. In der liberalen Entdeckung des Individuums und der Achtung seiner Rechte bleibt die Machtförmigkeit mithin erhalten, sofern der Staat diese Freiheit garantiert und sie damit zugleich limitiert: »Wenn dieser Liberalismus nicht so sehr der Imperativ der Freiheit, sondern die Einrichtung und Organisation der Bedingungen ist, unter denen man frei sein kann, dann wird im selben Zug im Zentrum dieser liberalen Praxis ein problematisches, ständig wechselndes Verhältnis zwischen der Produktion der Freiheit und dem herstellt, was, indem es sie herstellt, sie auch zu begrenzen und zu zerstören droht.«¹⁰² Die Logiken der Pastoralmacht und eine liberale, auf Freiheit basierende Gesellschaftsordnung widersprechen sich demzufolge nicht.¹⁰³

Durch die sublimierte Form der Machtausübung über die Beeinflussung und Regulierung der Interessen von Individuen kommt es zu dem scheinbar paradoxen Effekt, dass mit steigenden Freiheiten auch eine steigende Kontrolle einhergeht. Ulrich Beck spricht mit Blick auf dieselbe Dynamik von der Janusköpfigkeit der Moderne, deren Freiheitsgewinne zugleich mit einer zuneh-

98 A.a.O., 90.

99 Vgl. Foucault, *Sicherheit, Territorium, Bevölkerung*, 479–519.

100 A.a.O., 506.

101 A.a.O., 507.

102 Foucault, *Die Geburt der Biopolitik*, 97f.

103 Siehe dazu auch oben, Kap. III.1. Grundbegriffe der foucaultschen Machttheorie.

menden Standardisierung einhergehen.¹⁰⁴ Foucault schreibt mit Blick auf seine eigenen Studien, »daß diese berüchtigten großen Disziplinartechniken, die täglich und bis in kleinste Detail die Verantwortung für das Verhalten der Individuen übernehmen, in ihrer Entwicklung, ihrer explosionsartigen Verbreitung, ihrer Ausbreitung durch die ganze Gesellschaft hindurch völlig zeitgleich mit dem Zeitalter der Freiheiten sind.«¹⁰⁵ Weil offensichtlicher Zwang allein nicht mehr ausreicht – jedenfalls nicht unter den Bedingungen einer (neo-)liberalen »Regierungskunst nach Maßgabe der Regierten selbst«¹⁰⁶ –, muss am Individuum und seinen Interessen angesetzt werden.

Foucault verlagert den Wirkort der Macht damit vom staatlichen Gewaltmonopol in den Menschen hinein. Wir sind in Diskurse eingebunden, deren Macht darin besteht, dass sie unser Innerstes konfigurieren. Um sich von diesem Prozess distanzieren zu können, müssen internalisierte Sichtweisen und Verhaltensformen erst einmal infragegestellt werden. Es geht insofern nicht darum, »das Individuum vom Staat und dessen Institutionen zu befreien, sondern uns selbst vom Staat und der damit verbundenen Form der Individualisierung zu befreien. Wir müssen nach neuen Formen von Subjektivität suchen und die Art von Individualität zurückweisen, die man uns seit Jahrhunderten aufzwingt.«¹⁰⁷ Die Einzelperson muss sich zuerst einmal darüber klar werden, dass ihre Identität, ihre Vorstellungen und Bedürfnisse durch herrschende Sichtweisen und Handlungsformen tiefgreifend geformt sind, um sich davon emanzipieren zu können. Dazu gehört vor allem, vermeintlich allgemein gültige Wahrheiten zu hinterfragen und ihre Geltung für die eigene Existenz kritisch zu prüfen. Foucault sieht darin die Funktion des kritischen Denkens, das er als widerständige Praxis beschreibt: »In dem Spiel, das man die Politik der Wahrheit nennen könnte, hätte die Kritik die Funktion der Entunterwerfung.«¹⁰⁸

Veranschaulichen lässt sich diese Praxis an den verschiedenen Bewegungen marginalisierter Gesellschaftsgruppen, die auf eine Kritik und Befreiung von diskriminierenden Wissensbeständen drängen. So machen Schwarze Aktivist*innen darauf aufmerksam, dass das westliche Denken, das die meisten

104 Vgl. Beck, Risikogesellschaft, 205–219.

105 Foucault, Die Geburt der Biopolitik, 102.

106 A.a.O., 429.

107 Foucault, Subjekt und Macht, 91.

108 Foucault, Was ist Kritik?, 15.

Menschen verinnerlicht haben und für selbstverständlich halten, seinem Wesen nach rassistisch und damit repressiv ist.¹⁰⁹ Es stellt sich die Frage, wie sich in der Kirche solche Gemeinschaften und Bewegungen, die die Funktion der Kritik und Entunterwerfung haben, bilden können. In jedem Fall bedarf es dazu Gemeinschaften, in denen unterdrückte Menschen – nicht zuletzt auch Betroffene sexualisierter Gewalt – im gemeinsamen Austausch erkennen, dass das, was ihnen als Wahrheit aufgedrängt wurde, falsch war und dass das, was ihnen widerfuhr, nicht einfach an ihnen als Individuen lag, sondern an Strukturen und Personen, die ihre Macht missbrauchten. Erst dann ist es für sie möglich, sich von repressiven Erfahrungen zu distanzieren und zu befreien.

4. Zwischenfazit

Es zeigt sich, dass die Logiken der Pastoralmacht in der Moderne kein exotisches, atavistisches Sondergut der Kirchen oder ein Relikt aus vergangenen Zeiten sind, sondern ein strukturelles und damit vertrautes Element moderner, auf individuelle Freiheit bedachter Lebensführung. Die repressiven Züge der Pastoralmacht sind aufgrund ihrer besonderen Dynamik nicht leicht zu erkennen. Foucault beschreibt ihre manipulative Sogkraft so: »Es gibt jemanden, der meinen Willen lenkt, der will, dass mein Wille dieses oder jenes will. Und ich trete meinen eigenen Willen nicht ab, ich will weiterhin, ich will weiter bis zum Schluss, doch will ich Punkt für Punkt und in jedem Moment das, was der andere will, dass ich es will.«¹¹⁰ Dass die Pastoralmacht in alle Bereiche der modernen Gesellschaft hinein diffundiert ist, bedeutet zugleich nicht, dass sie nicht mehr in der Kirche zu finden wäre.

Die Pastoralmacht ist eine spezifisch christliche Form der Machtausübung. Sie ist eine Form der Seelenführung und bezieht sich in der Kirche auf die enge Beziehung von religiösen Leitungsfiguren und Individuen. Mit den Leitungsfiguren sind nicht nur die klassischen »Hirten«, die Priester und

109 Für den evangelischen Diskurs in Deutschland vgl. insbes. Sarah Vecera, *Wie ist Jesus weiß geworden? Mein Traum von einer Kirche ohne Rassismus*, Ostfildern 2022. Auf der Theorieebene spielt dabei das Konzept der »Epistemic Injustice« eine zentrale Rolle. Miranda Fricker, *Epistemic Injustice. Power and the Ethics of Knowing*, Oxford 2010 (2007).

110 Foucault, *Die Regierung der Lebenden*, 306. Vgl. auch Ulrich Bröckling, *Gute Hirten führen sanft. Über Menschenregierungskünste*, 3. Aufl. Berlin 2019, 22.

Pfarrer*innen, gemeint, das können auch Diakon*innen, Kirchenmusiker*innen oder Jugendleiter*innen sein. Darüber hinaus können prinzipiell alle, die in helfenden, therapeutischen und lehrenden Berufen engagiert sind, die Pastoralmacht repräsentieren. Auch an Sporttrainer*innen ist zu denken, die zuweilen eine sehr enge Machtbeziehung zu ihren Sportler*innen pflegen und ihre Lebensführung bestimmen. Die Fürsorge des »Hirten« für das »Schaf« kann außerordentlich weitreichend und beständig sein. Besonders herausfordernd ist, dass die Sorge der Leitungsfigur in hohem Maße individualisierend ist: Pastoralmacht ist eine subjektivierende Macht. Sie bringt Individuen dazu, ihre innersten Gedanken und Empfindungen in der Seelsorge oder in anderen Gesprächskontexten zu offenbaren. Das führt zu einer hohen Vulnerabilität und Abhängigkeit des einzelnen Individuums – und dies mit Einwilligung bzw. Mitwirkung desselben. Das macht es umso schwerer, darin eine Machtdynamik zu erkennen.

Ulrich Bröckling weist daraufhin, dass das christliche Pastorat inzwischen in der Therapiekultur eine augenfällige Fortsetzung gefunden hat – »mit ihren luziden Hermeneutiken des wahren Selbst, ihren ausgefeilten Techniken der Verhaltensmodifikation und nicht zuletzt mit ihrem Glauben an die heilende Kraft rückhaltloser Selbstoffenbarung gegenüber einem professionellen Seelenhirten.«¹¹¹ Gehen Therapeut*innen mit den Selbstoffenbarungen ihrer Klient*innen verantwortungsvoll um und beachten sie die Abstinenzregeln, kann dies für die Betroffenen sehr hilfreich sein. Zugleich liegt die Gefahr der Manipulation und Abhängigkeit auf der Hand. Es ist eine sanfte Macht, die hier am Werk ist, eine Macht, die aber nicht minder machtvoll wirkt bzw. wirken kann.

Das Machtgefälle zwischen Leitungsfigur und dem einzelnen Individuum steht immer in Gefahr, übergriffig und paternalistisch zu werden und das Überwältigungsverbot¹¹² zu missachten. Nicht Mündigkeit, der Mut zur Kontroverse oder die empathische Orientierung an den Bedürfnissen der Person, die die Seelsorge eigentlich für sich beansprucht, sondern der Einfluss auf das Verhalten der anderen Person beherrschen dann (meist unbewusst) die

111 Bröckling, Gute Hirten führen sanft, 24. Deshalb ist das Thema Übergriffigkeit in der Reflexion der Therapiekultur auch ein großes Thema.

112 Das Überwältigungsverbot ist ein Grundprinzip der politischen Bildung. Siehe dazu den Wortlaut des Beutelsbacher Konsens, in: Homepage der Bundeszentrale für politische Bildung, 07.04.2011, unter: <https://www.bpb.de/die-bpb/ueber-uns/auftrag/51310/beutelsbacher-konsens/> (Abrufdatum: 13.04.2026).

Beziehungsdynamik. Durch Pastoralmacht geprägte Beziehungen können dabei durchaus eine ehrliche Hinwendung zum Nächsten in der Seelsorge zum Ausdruck bringen und die Individualität der anderen Person respektieren, aber auch eine wohlmeinende Sorge schließt Machtförmigkeit nicht aus. Die Nähe, die im vertrauten Seelsorgegespräch entsteht, kann immer zu Grenzüberschreitungen führen. Es ist deshalb von größter Bedeutung, diese Machtförmigkeit kritisch zu reflektieren – für alle, die in der Kirche Verantwortung tragen, nicht zuletzt für die Pfarrer*innen und Seelsorger*innen.

Durch die individualisierende Form der Machtausübung bzw. der pastoralen Sorge nimmt jedes Individuum seine Beziehung zu einer religiösen Leitungsperson als singulär wahr. Damit wird es zugleich daran gehindert, die eigene Erfahrung von Repression als Ergebnis einer strukturellen Macht bzw. einer überindividuellen Machttechnik zu begreifen und sich mit anderen zu verbünden. Nicht zuletzt diese vereinzelnde Dynamik führt dazu, dass man sich oft selbst statt dem Täter die Schuld gibt. Sie wird im Folgenden mit Blick auf Betroffene sexualisierter Gewalt, die zum Zeitpunkt der sexualisierten Gewalt oft noch minderjährig waren, in schmerzlicher Weise deutlich. Das von Foucault beschriebene Phänomen der Pastoralmacht hilft deshalb, Machtdynamiken in der Kirche präziser zu fassen, ihre Multidimensionalität zu erkennen und zu zeigen, inwiefern sie sexualisierte Gewalt begünstigen kann. Einschlägige Interviewaussagen und Fallschilderungen aus der ForuM-Studie sowie weitere Untersuchungen und Betroffenenberichte führen das vor Augen. Angesichts der Ermöglichungsbedingungen sexualisierter Gewalt ist es offenkundig, dass die Pastoralmacht nach wie vor eine große Herausforderung für die Kirche darstellt.