

## VII. Disziplinierung der Pastoralmacht: Konsequenzen

---

### 1. Konsequenzen für die Kirche

#### a) Idealisiertes Selbstbild

Die Idealisierung von Kirche und Gemeinde stellt einen zentralen Risikofaktor für sexualisierte Gewalt dar. Immer wieder zeigt sich in Fallbeispielen, wie familiäre Logiken, vermeintliche Gleichheit, Erwartungen von Nähe, die Vermeidung von Konflikten und eine Harmoniesehnsucht dazu führen, dass die Stimmen von Betroffenen nicht gehört oder zum Schweigen gebracht werden. Falls Betroffene doch von ihren Erfahrungen berichten, glauben ihnen andere Gemeindemitglieder, die Hauptamtlichen und das zuständige kirchenleitende Personal häufig nicht und stellen sich tendenziell vor die Beschuldigten. Diese Form des Täterschutzes lässt sich zum einen durch die mit der Pastoralmacht verbundene Reputation von Pfarrer\*innen und anderen kirchlichen Mitarbeiter\*innen erklären,<sup>1</sup> sie steht aber auch im Zusammenhang mit dem kirchlichen Selbstbild. Die Gemeinde empfindet die Beschuldigung eines Pfarrers häufig als Angriff auf sich selbst. Pfarrer werden »als väterliche Seelsorger, coole Lehrer, progressive Pfarrer oder charismatische Vikare« erlebt und nicht selten »zu unantastbaren Figuren hochstilisiert«<sup>2</sup>. Diese »Brüderlichkeit und Gemeinschaft wird durch das Aufdecken sexualisierter Gewalt bedroht, denn

- 1 Wir konzentrieren uns hier weitgehend auf den Pfarrerberuf, Pastoralmacht wird aber ebenso von Diakon\*innen, Gemeindepädagog\*innen und anderen kirchlichen Mitarbeiter\*innen ausgeübt. Sie ist in alle gesellschaftliche Bereiche hineindiffundiert und insbesondere in helfenden, therapeutischen und lehrenden Berufen zu finden. Siehe dazu ausführlich Kap. III.3. Die Pastoralmacht als gesellschaftliches Phänomen.
- 2 Arden, Zum Umgang evangelischer Institutionen und Verantwortlicher mit von sexualisierter Gewalt Betroffenen, 244.

sie stellt die Heroen, das im Kern Gute, das Evangelische Weltbild – das, worum es aus Sicht der Kirche eigentlich geht – zur Disposition.«<sup>3</sup>

Die evangelische Kirche orientiert sich an regulativen Ideen, die zu einem Selbstbild als vollkommener Gemeinschaft (»societas perfecta«) führen können. Bevorzugt wird auf neutestamentliche Metaphern wie die geistliche Familie Gottes oder die Gemeinde als Leib Christi zurückgegriffen, aus denen hohe Ansprüche an Harmonie, Einmütigkeit und Zusammengehörigkeit abgeleitet werden. In Abgrenzung zur hierarchischeren katholischen Kirche stellt der Protestantismus das egalitäre Miteinander in den Mittelpunkt: Die im Glauben vereinte Versammlung von Christ\*innen wird als konstitutives Moment von Kirche begriffen. Dieses demokratisierende und auf Symmetrie abzielende Kirchenverständnis ist grundsätzlich sympathisch, stellt aber eine Gefahrenquelle für Übergriffigkeit dar, wenn es auf große Nähe abzielt und die realen Machtverhältnisse verschleiert.<sup>4</sup> Evangelische Kirche imaginiert sich gern als konsensuale und füreinander einstehende Gemeinschaft – genau dieses harmonische Bild nutzen Täter für ihre Zwecke aus. Nicht nur wird kirchlichen Mitarbeiter\*innen grundsätzlich großes Vertrauen entgegengebracht, zudem wird die Gemeinde mit positiven moralischen Werten wie Zugewandtheit, Loyalität und Solidarität verbunden.

Die Kirche tut sich von der Gemeindeebene bis hin zur Kirchenleitung entsprechend häufig schwer, Pfarrer oder andere kirchliche Leitungsfiguren, die zu Tätern wurden, konsequent aus dem Dienst zu entfernen und den Forderungen der Betroffenen nachzukommen. Konfliktvolle Aushandlungsprozesse, eine Streitkultur und partikuläre Interessensvertretungen werden nicht selten als Merkmale des Politischen und damit als Wesenszug der äußeren Welt verstanden.<sup>5</sup> Kirche will sich von den als kalt und unpersönlich empfundenen staatlichen und gesellschaftlichen Institutionen abgrenzen,

3 Ebd.

4 Vgl. dazu auch Hans-Peter Großhans, Sexualisierte Gewalt in evangelischen Kirchen und die protestantische Ekklesiologie, in: Anika Albert u.a. (Hg.), Sexualisierte Gewalt. Konstellationen – Problemanzeigen – Perspektiven (Jahrbuch Sozialer Protestantismus 16), Leipzig 2025, 139–150, 141f. Es »liegt die Möglichkeit des Missverstehens und Missbrauchs der [...] mitmenschlichen Nähe in evangelischen Kirchen bereits im Kern evangelischen Kirche-Seins vor. Evangelische Kirchen sind selbstverständlich immer auch Organisationen bzw. Institutionen, doch im Kern sind sie Begegnungsorte und soziale Räume des Vollzugs gemeinsamen Glaubens, Hoffens und Liebens ihrer Mitglieder, also der Glaubenden.« Ebd.

5 Vgl. Anselm, Vertrauen – Konsens – Gemeinschaft, 330ff.

indem sie sich den Wert der Geschwisterlichkeit zuschreibt: »Nicht die über Regeln modellierte Verbindung selbstständiger Subjekte zu einer Organisation steht hier im Vordergrund, sondern die Teilhabe an einer bereits vorgefundenen Gemeinschaft, die ihre Beziehungen über Liebe und Vertrauen gestaltet. [...] Hier soll es [...] so zugehen wie in einer Familie, geprägt vom Vertrauen untereinander, der Nähe und der Gemeinschaft. Diese idealisierte Sicht auf Familien allerdings verstellt den Blick auf reale Asymmetrien und Machtkonstellationen schon in den Familien. Sie verstellt ebenso den Blick auf entsprechende Phänomene innerhalb der Kirche.«<sup>6</sup> Die kirchliche Realität wird mit dem Ideal von Kirche gleichgesetzt, wodurch Machtdynamiken innerhalb der Kirche tendenziell unsichtbar gemacht werden. Viele Kirchenmitglieder haben dementsprechend Probleme, ein übergreifendes pastoralmächtiges Auftreten eines Täters überhaupt als gewaltvoll zu erkennen. Denn es kann »nicht sein [...], was nicht sein darf.«<sup>7</sup>

Die problematischen Seiten dieses betont antihierarchischen, auf Symmetrie setzenden Kirchenverständnisses lassen sich insbesondere dort nachvollziehen, wo enge Interaktion und Gemeinschaftlichkeit im Vordergrund stehen. Ernst Troeltsch hat dieses Phänomen mit dem Vergemeinschaftungstypus der Sekte beschrieben, eine Bezeichnung, die im Gegensatz zum allgemeinen Sprachgebrauch nicht als normativer Begriff zu verstehen ist. Sekten sind nach Troeltsch Gruppen im religiösen Feld, die sich bewusst von der Welt abgrenzen, auf die Verwendung der üblichen Machtmittel verzichten und sich stattdessen über eine autonome Moral definieren: »Sie wollen nicht Massenkirchen, sondern Bekenntnisgemeinden heiliger Christen sein.«<sup>8</sup> Diese vergleichsweise kleinen Gruppen legen Wert auf Intimität und eine Intensität im Zusammenleben, die als Differenzmerkmale zur sündigen, durch Macht geprägten Umwelt dienen. In solch einer geschlossenen Gemeinschaft ist keine distanzierte, nur partiell engagierte Teilnahme denkbar, weshalb es zu exkludierenden Tendenzen kommt: »Eine warme Kirche klingt nach Gemeinschaft und Gruppe, zugewandt und eng beieinander. Dicht an dicht. Da ist man eingebunden. Oder man ist draußen.«<sup>9</sup> Als Beispiel dafür lassen sich die Schil-

6 Anselm, Toxische Leitvorstellungen, 65.

7 A.a.O., 62.

8 Ernst Troeltsch, Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen (1912) (Kritische Gesamtausgabe 9), Berlin/Boston 2021, 1855.

9 Kristian Fechtner, Im Übergang. Noch nichts Genaues zur Kirche der Zukunft, in: Michael Domszen/Hanna Kauhaus (Hg.), Kirche denken und gestalten. Kirchentheorien

derungen von Ingeborg Bergmann heranziehen, die als Jugendliche auf einer Freizeit in Italien einen Übergriff erlebte. Der charismatische Pfarrer wurde von der verschworenen, eng zusammengeschweißten und in jeder Hinsicht hochengagierten Gruppe glorifiziert, sodass die Betroffene nicht ansprechen konnte, was ihr widerfuhr, und sie sich ausgeschlossen fühlte. Das Selbstbild der Gruppe als einer religiösen, sich von der Masse der »normalen« Christ\*innen abhebenden Elite war so ausgeprägt, dass eine Kritik am Pfarrer nicht im Raum des Möglichen lag.<sup>10</sup> Gemeinschaften können sich gegen Irritationen immunisieren, indem sie die Betroffenen zum Schweigen bringen oder sie exkludieren. Dadurch erhalten sie die Inszenierung einer von Geschwisterlichkeit geprägten und der Welt moralisch überlegenen Gemeinschaft aufrecht.

Wird Missbrauch trotz aller Vertuschungsbemühungen bekannt, mangelt es auch auf höheren Ebenen häufig an einem adäquaten Umgang damit. Auch hier spielen theologische Leitvorstellungen eine Rolle. Selbst in der (spät-)modernen Gesellschaft »schimmern Reste des Heiligen durch, bleibt eine Ahnung bestehen, dass Kirche etwas repräsentiert, das »nicht von dieser Welt« ist und der Institution und ihren Repräsentanten immer noch eine gewisse Aura verleiht.«<sup>11</sup> Kirche versteht sich als eine Entität, die sich an einer höheren Wahrheit orientiert und dementsprechend einem besonderen moralischen Anspruch verpflichtet ist. Der Widerspruch zur kirchlichen Realität kann dann dazu führen, Machtoptionen zu negieren, strukturelle Missstände zu übersehen und Verantwortung nicht zu übernehmen. Diese Selbstimmunisierung lässt sich beim Fall Oesede beobachten, dessen Aufarbeitung lange nicht adäquat vonstatten ging. Nicht nur wurden die Betroffenen vom Landeskirchenamt lange Zeit nicht ernstgenommen, darüber hinaus mied der Landesbischof die involvierten Gemeinden sowie das Gespräch mit den Betroffenen. Die Kirchenleitung entsandte zwar juristische Expertise, suchte aber ansonsten die Distanz und umging es, theologisch Stellung zu beziehen, den Aufarbeitungsprozess zu begleiten oder öffentlich Verantwortung zu übernehmen.<sup>12</sup> Die Idealisierung der Kirche verdeckt nicht nur Machtmissbrauch, sondern kann in Aufarbeitungsprozessen die konstruktive Ausübung von Macht auch behindern. Führungsschwäche, Kompetenzunklarheit und

---

in aktuellen Herausforderungen (Veröffentlichungen der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie 79), Leipzig 2025, 129–134, 129f.

10 Vgl. Bergmann, *Evangelische Freizeit*. Siehe auch Kap. IV.2. Gemeinschaft.

11 Klessmann, *Verschwiegene Macht*, 109.

12 Vgl. Eichener, *Falsche Loyalitäten*, 333f. Siehe auch Kap. IV.2. Gemeinschaft.

Verantwortungsdiffusion können damit ähnlich dramatische Folgen zeitigen wie Machtmissbrauch.

Vor diesem Hintergrund ist es zentral, einen nüchternen Blick auf die Kirche zu entwickeln. Dabei lässt sich auf theologische Einsichten zurückgreifen, die tief in der protestantischen Tradition verwurzelt sind. Schon in der *Confessio Augustana*, dem grundlegenden Glaubensbekenntnis der lutherischen Reformation, wird herausgestellt, dass die Kirche ein *corpus permixtum* ist, sich also aus Gläubigen und Ungläubigen, Gerechten und Ungerechten zusammensetzt. So stellt das Augsburger Bekenntnis fest, dass »die christliche Kirche eigentlich nichts anderes ist als die Versammlung aller Gläubigen und Heiligen, jedoch in diesem Leben unter den Frommen viele falsche Christen und Heuchler, auch öffentliche Sünder bleiben«<sup>13</sup>. Die Reformatoren waren sich der Tatsache schmerzlich bewusst, dass die sichtbare Kirche nicht den Ansprüchen des christlichen Glaubens genügt. Sie beobachteten vielmehr, dass zu ihr auch Mitglieder gehören, die sich unmoralisch oder sogar ungesetzlich verhalten. Deshalb müsste eine Idealisierung der empirischen Kirche dem Protestantismus eigentlich fremd sein: »Die sichtbare Kirche ist trotz ihrer besonderen religiösen Aufgabe eine irdische Angelegenheit wie jede andere Institution: keine sakrale Zone, die als irrtumsfreier Sonderbezirk in die Welt hineinragt. In ihr geht es menschlich zu, allzu menschlich.«<sup>14</sup> Kirche ist keine »societas perfecta«, sie ist nicht per se die bessere Familie oder der idealisierte Leib Christi. Eine Gegenüberstellung von sündiger Welt und moralisch überlegener Kirche ist deshalb verfehlt. Erst mit dieser nüchternen Betrachtung lernt die Kirche, dass auch von sexualisierter Gewalt Betroffene und ihre Täter in den eigenen Reihen eine zwar äußerst schmerzvolle, aber reale Möglichkeit des Kircheseins sind.

Dieser Realitätssinn zeigt sich auch in den biblischen Überlieferungen. Schon die um Jesus versammelte Jüngerschaft war eine Gemeinschaft, der Sünder, Verräter und Feiglinge angehörten. Eindrücklich zeigt sich dies am Abend vor der Kreuzigung Jesu. Judas, mit dem Jesus noch das letzte Mahl zusammen feiert, wird ihn verraten, Petrus ihn dreimal verleugnen: »Jesus feiert

13 Das Augsburger Bekenntnis, 1530, unter: <https://www.ekd.de/Augsburger-Bekenntnis-13454.htm> (Abrufdatum: 13.04.2026).

14 Ulrich Barth, Sichtbare und unsichtbare Kirche. Die Tragweite von Luthers ekklesiologischem Ansatz, in: Christian Danz/Jan-Heiner Tück (Hg.), Martin Luther im Widerstreit der Konfessionen. Historische und theologische Perspektiven, Freiburg i. Brsg. 2017, 288–351, 350.

das Abendmahl mit den Jüngern nicht, weil sie die treue kleine apostolische Elite sind, die wenigen Untadeligen und Aufrechten, die glorreichen Zwölf, denen aufgrund ihrer moralischen und religiösen Makellosigkeit die Verwaltung seines Vermächtnisses anvertraut wird. Die Jünger stehen nicht über der bedrohten Welt. Sie haben vielmehr an ihr teil. Sie sind ihr nicht weniger ausgesetzt als die Menschen, mit denen sie in Zukunft zu Jesu ›Gedächtnis‹ das Mahl feiern sollen. Die Jünger sind selbst in die ›Nacht des Verrats‹ verwickelt.«<sup>15</sup> Auch diejenigen, die Jesus nachfolgen und selbst diejenigen, denen Jesus Leitungsaufgaben anvertraut, stehen in der Gefahr der Versündigung. Statt also reflexhaft den Betroffenen nicht zu glauben und sich schützend vor die Beschuldigten zu stellen, sollten Christ\*innen auch in ihrer eigenen Gemeinde mit Sünde und Gewaltausübung rechnen. Ebenso sollte sich das kirchenleitende Personal nicht vom pastoralmächtigen Nimbus der Täter blenden lassen, sondern ernstnehmen, was Menschen erzählen, die Gewalt und Unrecht erlebt haben.

Die vorangegangene Analyse hat gezeigt, dass die christliche Vergemeinschaftung eine bedeutende Rolle beim Funktionieren einer übergriffigen Pastoralmacht spielt. Es sind idealisierte Selbstzuschreibungen, die dazu führen, dass die Gemeinschaft sich von den Betroffenen abwendet und sich schützend vor die Täter stellt.<sup>16</sup> Will Kirche diese problematischen Zusammenhänge erfassen und Machtmissbrauch identifizieren, muss sie einen ehrlichen Blick auf sich selbst entwickeln. Dazu gehört, Begriffe wie »Harmonie« oder »Einmütigkeit« kritisch zu reflektieren, realistisch die Schattenseiten von durch große Nähe geprägten Gemeinschaften zu erkennen und über Gefährdungen von innen nachzudenken. Der Hahn auf vielen Kirchen, der an die Nacht des Verrats erinnert, mahnt die Kirche, dass Gefahr für die Kirche nicht nur von außen, sondern auch von innen drohen kann. Stellt sich die Kirche dieser schmerzlichen Einsicht und hört sie auf, sich selbst moralisch zu überhöhen, ist es möglich, kirchliche Macht in rational-nüchterner Weise konstruktiv zu nutzen, um Täter konsequent zur Rechenschaft zu ziehen und Betroffenen eine Stimme zu geben.

Gerald Kretzschmar zeigt mit Blick auf die Bindungsmuster von Kirchenmitgliedern überdies, dass die meisten Kirchenmitglieder Distanz mehr schätzen als übergroße Nähe, die ihrerseits als tendenziell vereinnahmend

15 Michael Welker, *Was geht vor beim Abendmahl?*, 6. Aufl. Gütersloh 2019, 75.

16 Siehe dazu ausführlich Kap. IV.2. Gemeinschaft; Kap. V.2. Verführerisches Charisma; Kap. VI.1. Verletzung der persönlichen Integrität.

empfundene wird. Es reicht ihnen, dass sie punktuell auf Nähe umstellen können, wenn sie einer Kasualie bedürfen oder den Weihnachtsgottesdienst besuchen.<sup>17</sup> Diese sogenannten kirchendistanzierten Mitglieder wurden von der Kirche lange abschätzig betrachtet – im Gegensatz zur sogenannten Kerngemeinde, die die oben beschriebene Nähe praktiziert. Der Grundmodus der sozialen Distanz entspricht aber der funktional differenzierten Gesellschaft, in der Individuen nirgends mehr ganzheitlich inkorporiert sind, sondern immer nur partiell an den Funktionssystemen der Gesellschaft teilnehmen. Während etliche Funktionssysteme – wie die Wirtschaft beispielsweise – eine regelmäßige Inklusion erzwingen, ermöglicht das Funktionssystem Religion die Freiheit der Nichtteilnahme. »Betrachtet man soziale Bindung in der Kirche aus dieser Perspektive, wird erkennbar, dass sich die kirchliche Praxis schon lange auf moderne Interaktionssituationen eingerichtet hat«<sup>18</sup>. Der Grundmodus der Distanz stellt deshalb nichts Beklagenswertes dar, sondern garantiert die Pluralität und Freiheit der Volkskirche. Es ist aus dieser Perspektive gerade die Distanz, die die Kirche in ihrer Heterogenität zusammenhält. Es gibt insofern viele gute Gründe, vom Leitbild intensiver Nähe abzurücken und die Differenziertheit einer diskreten und vielfältigen Kirche realistisch zu betrachten und zu würdigen.

## b) Umgang mit strukturellen Asymmetrien

Betroffenen sexualisierter Gewalt wird in der evangelischen Kirche oft das Gefühl gegeben, nicht dazuzugehören. Nicht selten versteckt sich ein Gestus der Überlegenheit hinter Gleichheitsversprechen und einer Rhetorik der Fürsorge. Detlev Zander schreibt: »Ein Kernproblem liegt in der Machtverteilung. Das Selbstbild der evangelischen Kirche als hierarchiearme, offene Institution steht dabei in krassem Widerspruch zur gelebten Realität. Zwar betont die Kirche die Wichtigkeit, Betroffenen Gehör zu schenken, doch in der Praxis ist dies nur bedingt der Fall. Die pastoral-seelsorgerische Gesprächsführung wird von vielen Betroffenen als unangemessen empfunden.«<sup>19</sup> Dieser individualisierende und die Agency von Betroffenen schwächende Umgang mit den Betroffe-

17 Vgl. Gerald Kretzschmar, Mitgliederorientierung und Kirchenreform. Die Empirie der Kirchenbindung als Orientierungsgröße für kirchliche Strukturreformen, in: *Pastoraltheologie* 101 (2012), 152–168, 157–160.

18 A.a.O., 158.

19 Zander, *Die zweite Schuld*, 173.

nen lässt sich nicht nur als Fortsetzung der Pastoralmacht auf institutioneller Ebene verstehen, sondern verfestigt die ohnehin vorhandene Machtungleichheit zwischen beiden Seiten. Während die Kirche und ihre Repräsentant\*innen auf ausgefeilte Organisationsstrukturen zurückgreifen können, erhebliche Finanzmittel und einen ganzen Apparat von Jurist\*innen zur Verfügung haben, stehen die Betroffenen und ihre Vertreter\*innen oft allein da.<sup>20</sup> Zur Behinderung der Aufdeckung sowie der Verschleppung von Aufarbeitung tragen deshalb nicht nur religiöse, sondern auch strukturelle Asymmetrien bei.

Um diese Asymmetrien zwischen Kirche und Betroffenen sichtbar zu machen, muss die strukturelle Seite der Macht eigens in den Blick genommen werden. Mit dem Soziologen Heinrich Popitz lassen sich vier Ausprägungen von Macht unterscheiden:<sup>21</sup> Macht tritt erstens als »Aktionsmacht«<sup>22</sup> auf und damit als Fähigkeit, Personen direkt physisch, ökonomisch oder sozial zu verletzen. Zweitens zeigt sie sich im Sinne einer »instrumentellen Macht«<sup>23</sup>, die Strafen und Belohnungen verteilt und auf diese Weise das Verhalten der Menschen bestimmt. Dazu kommt drittens die »autoritative Macht«<sup>24</sup>, die einer Sache oder einer Person eine besondere Würde zuschreibt und eine innere Akzeptanz dieser Würde erreichen möchte. Viertens lässt sich von einer »Macht des Datensetzens«<sup>25</sup> sprechen, die sich in einer technischen Überlegenheit ausdrückt und die Umweltfaktoren bestimmt, mit der die Rahmenbedingungen geschaffen werden, an denen sich andere zu orientieren haben.<sup>26</sup> Während Betroffene in Gemeinden und anderen kirchlichen Gruppen zumeist der Aktions- und Sanktionsmacht begegnen, nimmt die Relevanz der beiden zuletzt genannten Ausprägungen im Kontakt mit der kirchenleitenden Verwaltung deutlich zu. Auf der Ebene der Organisation kommen Betroffene mit der datensetzenden Macht in Berührung, wenn sie mit unterkühlter Bürokratiesprache zu tun haben, die genauen Abläufe

20 Vgl. a.a.O., 175.

21 Zu den folgenden Ausführungen zu den vier Machtformen vgl. Heinrich Popitz, *Phänomene der Macht*, 2. Aufl. Tübingen 1992, 22–39.

22 A.a.O., 24.

23 A.a.O., 26.

24 A.a.O., 29.

25 A.a.O., 31.

26 Popitz dachte dabei an Materielles, in der Organisationstheorie werden aber auch soziale Strukturen und systemische Prozesse als solche Daten gedeutet. Vgl. Bernhard Miebach, *Organisationstheorie. Problemstellung – Modelle – Entwicklung* (Soziologische Theorie), 2. Aufl. Wiesbaden 2012, 81f.

kaum durchschauen können und ihre individuellen Erfahrungen in vorgefertigte Raster pressen müssen. Auf der Ebene der Institution sind sie der autoritativen Macht ausgesetzt, wenn Kirchenleitende sie und ihre Anliegen ignorieren, ihnen mit herablassenden Mitleidsgesten begegnen oder sie mit hehren Versprechen vertrösten.<sup>27</sup>

Die jüngere Vergangenheit hat gezeigt, dass die Betroffenen auch von Seiten der Verwaltung und der Kirchenleitung oft wenig Respekt und Interesse erfuhren. Es reicht deshalb nicht, sich lediglich auf die Gemeinden und die dort Tätigen zu fokussieren. Es gilt darüber hinaus, den Umgang der Kirche mit den Betroffenen auf struktureller Ebene kritisch zu reflektieren. Insbesondere vor den 2010er Jahren »hat der kirchliche wie gesellschaftliche Umgang mit sexualisierter Gewalt die Relation *Täter:in – Organisation* oder auch *Täter:in – Umfeld* [...] in den Mittelpunkt gerückt. Die Relation *Betroffene – Organisation* ist dagegen vielfach abgeblendet worden«<sup>28</sup>. Diese Abblendung führte in der Praxis nicht nur dazu, dass die Stimmen der Betroffenen vornehmlich als Störung des kirchlichen Betriebs wahrgenommen wurden. Zudem kam es zu problematischen Formen des organisationalen und institutionellen Selbstschutzes: »Zu den Missbrauchstaten hat nach empirischen Erkenntnissen fast immer eine Form organisierter Verantwortungslosigkeit gehört, bisweilen auch das bewusste Wegschauen und Vertuschen durch eigentlich zuständiges Leitungspersonal. Auch in der Dokumentation und Aufarbeitung bekannter Fälle und in der Anerkennung widerfahrener Gewalt sind Betroffene im Sog der Sorge um die eigene Organisation aus dem Blick geraten.«<sup>29</sup> Zwar ist hier schon vor Veröffentlichung der ForuM-Studie ein Lernprozess bei den Landeskirchen in Gang gekommen,<sup>30</sup> doch sind hinsichtlich der dahinterstehenden Mentalität immer noch Defizite erkennbar. Es scheint an einem Bewusstsein dafür zu fehlen, dass man sich allzu lange als Kirche, die sich vorrangig mit den Hauptamtlichen identifiziert, verstanden hat. Dadurch ist man Betroffenen nicht selten mit einer gewissen Hochmut begegnet und hat ihre Anliegen nicht adäquat wahrgenommen und behandelt.

27 Vgl. Eichener, Falsche Loyalitäten, 328–335.

28 Zippert, Blinde Flecken der evangelischen Theologie, 95. Herv. i.O.

29 Braune-Krickau/Gillenberg, Sexualisierte Gewalt in Kirche und Diakonie, 75.

30 Vgl. Traugott Jähnichen, Landeskirchliche Maßnahmen zur Aufarbeitung, Anerkennung und Prävention sexualisierter Gewalt. Das Beispiel der Evangelischen Kirche von Westfalen, in: Anika Albert u.a. (Hg.), Sexualisierte Gewalt. Konstellationen – Problemanzeigen – Perspektiven (Jahrbuch Sozialer Protestantismus 16), Leipzig 2025, 255–269.

Es geht darum, die Betroffenen ernst zu nehmen und ihren Interessen Priorität einzuräumen. In diesem Zusammenhang stellt sich die Frage, nach welchen Mustern Kirche ihre Beziehungen zu den Betroffenen gestaltet. Hilary Jerome Scarsella unterscheidet drei Modi der Begegnung von Kirche und Betroffenen, die allesamt dazu neigen, die Betroffenen an den Rand zu drängen:<sup>31</sup> Erstens ist das Auftreten als »Paternalistic Savior«<sup>32</sup> (paternalistischer Retter) zu nennen, der sich heldenhaft für die Betroffenen einsetzen möchte, diese im gleichen Atemzug aber entmachtet. Die Betroffenen werden als hilflose Opfer adressiert, denen die Kirche mit autoritärem Gestus zur Seite springen muss. Zweitens ist die Rolle als »Powerless Bystander«<sup>33</sup> (machtloser Zuschauer) zu erwähnen, die mit einer defensiven Untertreibung der eigenen Machtoptionen arbeitet. Wird die eigene Handlungsunfähigkeit mit Blick auf sexualisierte Gewalt herausgestellt, werden die Betroffenen mit der Verantwortung alleingelassen. Drittens lässt sich von einem Verhalten als »Peace Police«<sup>34</sup> (Friedenspolizei) sprechen, mit dem die Position einer neutralen, dem Konflikt übergeordneten Instanz eingenommen wird. Damit wird eine falsche Äquidistanz zu Tätern und Betroffenen hergestellt, die letzteren ihr Recht auf Wut und Zorn abspricht. Als Alternative zu diesen drei Modellen schlägt Scarsella vor, die eigene Machtposition als die eines solidarischen, auf der Seite der Betroffenen stehenden »Survivor Centered Co-Conspirator«<sup>35</sup> (auf die Überlebenden/Betroffenen fokussierter Mitstreiter) zu begreifen. So verstanden nähme die Kirche weder den Betroffenen ihre Agency, noch verweigerte sie ihnen Unterstützung. Vielmehr nutzte sie ihre Macht und ihren organisatorischen Apparat, um die Stellung der Betroffenen strategisch zu stärken.

Dazu gehört auch die Erkenntnis, dass die Aufarbeitung von sexualisierter Gewalt nicht selten durch unzureichende Dokumentation, das Ignorieren von Meldepflichten oder einen laxen Umgang mit Blick auf die eigene Führungsverantwortung behindert wurde. Auf Gemeindeebene läge damit die Schluss-

---

31 Zu den folgenden Ausführungen zu den drei Modellen vgl. Hilary Jerome Scarsella, *When Survivors Come Forward. Analyzing Patterns of Progressive Institutional Response and Working toward Transformative Interventions*, in: Mathias Wirth/Isabelle Noth/Silvia Schroer (Hg.), *Sexualisierte Gewalt in kirchlichen Kontexten. Neue interdisziplinäre Perspektiven*, Berlin/Boston 2023, 379–403.

32 A.a.O., 381.

33 A.a.O., 386.

34 A.a.O., 393.

35 A.a.O., 401.

folgerung nahe, organisatorische Anforderungen an bürokratische Korrektheit und die rechtlichen Rahmenbedingungen der Institution nicht als notwendiges Übel, sondern als integrales Element des Schutzes von Individuen zu verstehen.<sup>36</sup> Die Präventionsarbeit auf Gemeindeebene sollte deshalb nicht als bürokratische Belastung verstanden werden, sondern in ihrer Sinnhaftigkeit bejaht und entsprechend engagiert praktiziert werden. Auf der Ebene von Kirchenkreisen und Landeskirchenämtern ließe sich darüber nachdenken, nicht nur auf die organisatorischen Anforderungen und die korrekte Verwaltung der einzelnen Fälle zu achten, sondern auch Takt und Feingefühl sowie Offenheit und Klarheit in der Interaktion mit Betroffenen zu pflegen. Damit könnte der Gefahr vorgebeugt werden, dass Betroffene sich in eine bürokratische Welt geworfen fühlen, die sie kaum verstehen und deren Abläufe sie kaum beeinflussen können.<sup>37</sup> In Bezug auf die Kirchenleitung müsste die Konsequenz gezogen werden, sexualisierte Gewalt nicht als etwas der Kirche Fremdes zu externalisieren, sondern anzuerkennen, dass sie nicht nur in Kirche und Gemeinde vorkommt, sondern auch theologisch mit Blick auf das Kirchenverständnis zu reflektieren ist. Dies wäre eine Antwort darauf, dass die Kirche sich oft der Verantwortung entzogen, Betroffene in die Rolle von Bittsteller\*innen gerückt und sie primär als Sorgeempfänger\*innen behandelt hat.<sup>38</sup> Kirche sollte sich zuallererst den Betroffenen verpflichtet fühlen.<sup>39</sup> Stellt sich Kirche auf die Seite der Betroffenen, geht sie machtsensibel mit strukturellen Asymmetrien um, stärkt sie deren *Parrhesia*<sup>40</sup> und damit ihre Widerstandskraft sowie ihr offenes und mutiges Auftreten.

Im analysierten Material wurden Studien und Betroffenenberichte wiedergegeben, die mehr oder weniger misslungene Aufarbeitungsversuche schildern. Es wird von schleppenden Verfahren, stockendem Informationsfluss, kaum belastbaren Antworten, fehlenden disziplinarischen Maßnahmen gegenüber Tätern und anderem institutionellen Versagen berichtet, das für die Betroffenen sehr belastend war.<sup>41</sup> Die Kirche darf die Betroffenen nicht

36 Vgl. dazu Anselm, Toxische Leitvorstellungen, 68–72.

37 Vgl. dazu Klessmann, Verschwiegene Macht, 110–118.

38 Vgl. dazu Großhans, Sexualisierte Gewalt in evangelischen Kirchen und die protestantische Ekklesiologie, 146–149.

39 Zu den theologischen Implikationen siehe Kap. VII.3. Konsequenzen für die Theologie.

40 Zum Begriff der *Parrhesia* als Korrektiv der Pastoralmacht siehe Kap. III.2.b) Die Ambivalenz christlicher Sorge.

41 Siehe Kap. VI.3. Widerstand gegen das Schweigen; Kap. VI.4. Forderungen und Kirchenkritik.

weiter als fremdes Gegenüber wahrnehmen, sondern muss sie als integralen Bestandteil der eigenen Gemeinschaft und Institution begreifen. Viele der Betroffenen fühlten sich der Kirche sehr verbunden, sie war für sie eine wichtige Heimat. Inela Marin schreibt: »Meine tiefe Trauer darüber, dass ich mein ›Zuhause in der Kirche‹, wie ich es damals formuliert hätte, verloren hatte, dauerte viele Jahre. Manchmal kommen mir auch heute noch die Tränen. Ich habe das Gefühl, mit dem, was ich erlebt habe, herausgefallen zu sein, nicht mehr dazuzugehören, nicht mehr reinzupassen und auch nicht mehr willkommen zu sein.«<sup>42</sup> Diese Erfahrung des Ausgeschlossenseins spiegelt sich in der unsachgemäßen Gegenüberstellung von Kirche auf der einen und Betroffenen auf der anderen Seite. Diese Exklusion ist nicht nur sachlich falsch, sondern erzeugt erneut großen Schmerz für die Betroffenen. Sie läuft zusätzlich Gefahr, »Betroffene zu Objekten von Hilfe und Fürsorge zu machen«<sup>43</sup>, statt sie als (ggf. ehemalige) Kirchenmitglieder auf Augenhöhe wahr- und ernst zu nehmen. »Dagegen ist unbedingt festzuhalten: Die von sexualisierter Gewalt Betroffenen sind nicht die anderen, außerhalb der Kirche, sondern Teil der Kirche«<sup>44</sup>.

### c) Empowerment der Betroffenen und organisatorische Strukturveränderungen

Die Betroffenen sexualisierter Gewalt sehen sich großen Verletzungen ihrer Integrität ausgesetzt. Sie stehen vor der Herausforderung, mit den physischen, psychischen, sozialen und spirituellen Auswirkungen des Missbrauchs umzugehen.<sup>45</sup> Darüber hinaus haben sie nicht selten mit Stigmatisierungen in der Kirche zu kämpfen. Die betroffene Pfarrerin Elke Seifert betont, dass es vielfältige Reaktionen auf sexualisierte Gewalt gibt. Eine weitverbreitete Reaktion sei, dass die Betroffenen zu Opfern gemacht werden und diese Zuschreibung internalisieren: »Wenn Opfer sexualisierter Gewalt den Bildern in den Köpfen ihres Gegenübers über ihr Opfer-Sein zugestimmt haben, dann sitzen sie (zumindest erst mal) in der ›Opferfalle‹: Sie sind selbst überzeugt, dass sie bestimmte Dinge nie können werden, dass sie sich mit diesem oder

42 Marin, Du darfst die Fäuste zum Himmel ballen, 50. Siehe auch Kap. V.3. Spiritueller Missbrauch.

43 Springhart, Kein Zwang zur Vergebung, 17.

44 Ebd.

45 Siehe dazu ausführlich Kap. VI.1. Verletzung der persönlichen Integrität.

jenem ein Leben lang abfinden müssen.«<sup>46</sup> Diese Reaktion lässt sich als Folge einer übergriffigen Pastoralmacht begreifen, die das Selbstbild der Betroffenen beeinflusst und ihre Denkooptionen reduziert. Will man die Pastoralmacht disziplinieren, muss man die Betroffenen in ihrem *Empowerment* unterstützen, damit sie sich entunterwerfen,<sup>47</sup> internalisierte Zuschreibungen hinterfragen und sich offen und mutig in den Diskurs einbringen.

Statt die Täter anzuklagen und die realen Schuldverhältnisse offenzulegen, schreiben sich Betroffene oft selbst die Verantwortung für das Geschehene zu. Von entscheidender Bedeutung ist dabei das Gefühl der Scham, das nach dem Philosophen Paul Ricœur auf einer anderen Ebene anzusiedeln ist als verwandte Phänomene wie Sünde oder Schuld. Die insbesondere mit Themen der Sexualität verbundene Scham geht auf eine archaische Sichtweise auf das Böse zurück, der es nicht um subjektive Schuld, einen präzisen Blick auf Verantwortungsverhältnisse oder die Abwägung von Handlungsfolgen geht. Vielmehr zeigt sich, »daß das Aufbauschen des Sexuellen geradezu das Merkmal des *Befleckungssystems* ist, so daß es aussieht, als habe sich einst in undenklicher Zeit eine unlösbare Schuldgemeinschaft zwischen Sexualität und Befleckung geknüpft«<sup>48</sup>. Die Scham antwortet demnach auf den Makel, der ein Individuum markiert, der es entwürdigt und verachtenswert macht. Damit hängen Vorstellungen einer magischen, die leibliche Person einschließenden Unreinheit zusammen: »[D]ie Vorstellung des Makels hält sich im Helldunkel einer quasi physischen Infektion, die auf eine quasi moralische Unwürdigkeit zuläuft. Diese Zweideutigkeit ist nicht begrifflich ausgedrückt, wird aber intentional in der Qualität der halb physischen, halb ethischen Furcht erlebt, die der Vorstellung des Unreinen anhaftet.«<sup>49</sup> Entscheidend ist, dass das Böse am Menschen selbst verortet wird. Der Fokus liegt damit nicht bei dem, was eine Person *tut* oder *fühlt*, sondern was sie *ist*. Betroffene, die solchen Interpretationen<sup>50</sup> ausgesetzt sind, betrachten sich oft als besudelt und verunreinigt.

46 Elke Seifert, Eine Response, in: Johann Hinrich Claussen (Hg.), *Sexualisierte Gewalt in der evangelischen Kirche. Wie Theologie und Spiritualität sich verändern müssen*, Freiburg i. Brsg. 2022, 189–213, 193.

47 Zum Begriff Entunterwerfung siehe Foucault, Was ist Kritik?, 15 sowie Kap. III.3. Die Pastoralmacht als gesellschaftliches Phänomen.

48 Paul Ricœur, *Symbolik des Bösen. Phänomenologie der Schuld II*, München 2018, 36. Herv. E.E./I.K.

49 A.a.O., 44.

50 Vgl. Margaret A. Farley, *Just Love. A Framework for Christian Sexual Ethics*, New York/London 2008 (2006), 175–179.

Werden sie auf diese Weise beschämt, kämpfen sie mit dem Gefühl, dass ihnen persönlich ein Makel anhaftet. Sie haben dann kaum die Kraft, ihre Fälle den entsprechenden Instanzen anzutragen oder sich Gehör in der Kirche zu verschaffen.

Diese Schuldumkehr ist mit einer »Epistemic Injustice«<sup>51</sup> verbunden, die es Betroffenen schwer macht, die eigenen Erfahrungen zu akzeptieren, zu reflektieren und zu artikulieren. Nicht nur fehlen ihnen die Begriffe und Konzepte, um ihre Erfahrungen in Worte zu fassen. Darüber hinaus stellen sie die eigene Wahrnehmungsfähigkeit und Deutungskompetenz infrage und wird ihnen überdies nicht selten abgesprochen, eine glaubwürdige Wissensquelle zu sein. Schlimmstenfalls kommt bei ihnen dadurch das Gefühl auf, dass ihre Erfahrungen nicht valide sind, dass ihnen die notwendige Sprachfähigkeit fehlt oder es ohnehin keinen Zweck hat, sich zu äußern und zu wehren, weil ihnen nicht geglaubt wird. Ihre Chancen auf Mitsprache verringern sich dadurch. Magdalena Hürten weist auf die Konsequenzen hin: »Werden Betroffene wiederholt von Wissenspraktiken ausgeschlossen, gehen ihnen Gelegenheiten verloren, ihre epistemischen Kompetenzen (z.B. überzeugendes Argumentieren) zu schulen. Es kann dazu führen, dass sie sich zunehmend aus epistemischen Prozessen zurückziehen und sich schließlich selbst nicht mehr als Wissenssubjekt wahrnehmen.«<sup>52</sup> Um sich in den Diskurs einbringen zu können, müssen Betroffene sexualisierter Gewalt Vertrauen in ihre Fähigkeiten, ihre Erfahrungen und ihr Wissen entwickeln. Sie müssen sich als denk- und handlungsmächtige Subjekte wahrnehmen, um kommunikationsfähig zu sein: »Betroffene müssen dann erst wieder lernen, ihren eigenen Gefühlen und Einschätzungen zu trauen. Eine entscheidende Unterstützung kann dabei von den Personen ausgehen, denen sich die Betroffenen anvertrauen, wenn sie die Betroffenen in ihren Wahrnehmungen stärken und ihnen helfen, die Deutungsmacht über ihr Erleben zurückzuerlangen.«<sup>53</sup>

51 Fricker, Epistemic Injustice. Epistemische Ungerechtigkeit heißt, dass Betroffenen sexualisierter Gewalt abgesprochen wird, eine glaubwürdige Wissensquelle zu sein und sie nicht als erkennende Subjekte ernst- und wahrgenommen werden.

52 Magdalena Hürten, Epistemische Aspekte spiritueller Missbrauchs. Toxische Verknüpfungen von Wissen, Macht und Geschlecht, in: Ute Leimgruber/Barbara Haslbeck (Hg.), Spirituellen Missbrauch verstehen. Wissenschaftliche Essays zu Selbstverlust und Gottentfremdung, Ostfildern 2024, 37–50, 47.

53 Magdalena Hürten, Dem Schweigen zuhören. Die Bedeutung des Konzepts der epistemic injustice für die Forschung zu Missbrauch an erwachsenen Frauen in der katholischen Kirche. Fallstudie zu Missbrauch in der Gründungsgeschichte der St. Franziskus-

Deshalb ist es elementar, Betroffenen und ihren Äußerungen mit Interesse und Wertschätzung zu begegnen. Dadurch werden sie ermutigt, sich als Wissenssubjekte wahrzunehmen, ihre Fälle der Kirche zu melden und bei der Aufarbeitung mitzuwirken.

Dafür ist es unerlässlich, dass die Kirche ihren Umgang mit den Betroffenen kritisch evaluiert. Dies betrifft insbesondere das Ignorieren der Stimmen, die dem kirchlichen Selbstbild widersprechen oder nicht mit den institutionellen Eigeninteressen in Einklang zu bringen sind. In der ForuM-Studie wird festgestellt, dass die Kirche zwischen den Betroffenen, die als konstruktiv gelten, und denjenigen, die als destruktiv wahrgenommen werden, selektiert.<sup>54</sup> Es »lässt sich eine Dichotomisierung von Betroffenenpositionen, die mit starken Auf- oder Abwertungstendenzen verbunden sind, nachzeichnen. Als *produktiv* werden Äußerungen eingeordnet, die einer kirchenimmanenten Logik entsprechen und für die Institution gut verwertbar erscheinen. Als *nicht produktiv* werden Äußerungen gedeutet, die mit den Interessen der Institution im Konflikt zu stehen scheinen. Diese werden auch als partizipationsgefährdend und -verhindernd beschrieben.«<sup>55</sup> Auf diese Weise verweigert sich die Kirche der Vielstimmigkeit der Betroffenen und privilegiert diejenigen, bei denen sie eine hohe Passung mit ihrem Selbstbild und ihren Eigeninteressen wahrnimmt. Dieses Vorgehen bringt widerständige Personen und ihre Äußerungen zum Schweigen.

Kirche muss bei allen notwendigen Überlegungen zur organisatorischen und institutionellen Anschlussfähigkeit darauf achten, nonkonforme Betroffenenperspektiven nicht auszuschließen. Sie sollte auch Stimmen berücksichtigen, die scharfe Kritik formulieren und auf den ersten Blick inkommensurabel wirken. Dass dies eine hohe Anforderung an die Organisation Kirche darstellt, ist uns bewusst. Aufgrund der Eigenlogik von Organisationen ist es für die Kir-

---

schwestern Vierzehnheiligen (Religion – Geschlecht – Körper 2), Baden-Baden 2025, 23.

54 Heidemarie Winkler beobachtet eine ganz ähnliche Dynamik mit Blick auf eine religiös-sexistische Exklusion in bestimmten Formen religiöser Kommunikation. Vgl. dies., Verdeckung als Kehrseite religiöser Kommunikation, in: Saskia Bender/Oliver Flügel-Martinsen/Michaela Vogt (Hg.), Verdeckungen. Interdisziplinäre Perspektiven auf gesellschaftliche Ein- und Ausschlüsse, Bielefeld 2023, 61–82.

55 Forschungsverbund ForuM (Hg.), Abschlussbericht, 911. Herv. i.O.

che mühsam, solch »störende« Prozesse bewusst zu integrieren.<sup>56</sup> Das macht die innerkirchliche Aufarbeitung auch so schwer. Die Organisation kann in gewisser Hinsicht nicht anders, als ihrer Eigenlogik und den damit verbundenen bürokratischen Prozessen zu folgen. Gerade deshalb ist es elementar, sich über Ombudsstellen, Antidiskriminierungsbeauftragte und Fachstellen für Betroffene sexualisierter Gewalt gezielt irritieren zu lassen und »Störungen« bewusst in die Strukturen einzubauen. Die Interessen solcher Stellen sollten zugleich durch eine hauptamtliche kirchenleitende Person in der *governance* vertreten sein.

Widerständige Betroffene sollten als *Parrhesiastes*, die mit ihrer Rede mutig gegen etablierte Denkstrukturen und anerkannte Sprachregelungen verstoßen, wahrgenommen werden. Als *Parrhesiastes*, die in der Öffentlichkeit freimütig und provokant sprechen, müssen sie mit Irritation, Widerstand oder Aggressionen rechnen.<sup>57</sup> Weil sich die Betroffenen in einer unterlegenen Position befinden, braucht es Mittel und Wege, um mehr Chancengleichheit herzustellen. Dabei ist es nicht hilfreich, auf die Betroffenen allein mit Empathie und Seelsorge zu reagieren – eine Tendenz, die in der Kirche immer wieder zu beobachten ist. Vielmehr wäre es zentral, abweichende Meinungen zu stärken, die Streitkultur und Konfliktfähigkeit auszubauen sowie die Interessensvertretung der Schwächeren zu unterstützen: »Standing in the tension between compassion and power in the pastoral care of the church and proceeding from heteronomy, we argue for more institutional room for empowerment and boldness. This room within the institution would make standing within the tension more bearable and achievable.«<sup>58</sup> Es gibt viele Betroffene, die mit großem Mut und beeindruckendem Einsatz ihre Rechte in der Kirche wahrnehmen und Öffentlichkeit herstellen. Doch gibt es auch viele, die sich eingeschüchtert fühlen und es nicht wagen, von ihren Erfahrungen zu berichten und ihre Forderungen zu formulieren. Um diese Menschen zu

56 Vgl. zur Eigendynamik von Organisationen Niklas Luhmann, *Organisation und Entscheidung*, 3. Aufl. Wiesbaden 2011; Niklas Luhmann, *Die Grenzen der Verwaltung*, Berlin 2021.

57 Vgl. Roger Burggraeve/Anne Vandenhoeck, *Power and Compassion in Pastoral Work. From the Perspective of Michel Foucault*, in: Annemie Dillen (Hg.), *Soft Shepherd or Almighty Pastor? Power and Pastoral Care*, Cambridge 2015 (2014), 17–27, 26.

58 A.a.O., 27.

*empowern*, muss die Kirche auf sie zugehen und sie bitten, sie an ihrem Wissen teilhaben zu lassen.<sup>59</sup>

Dazu bedarf es struktureller Lösungen. Erste Schritte wurden bereits unternommen, indem Fachstellen und Beschwerdekommisionen ins Leben gerufen wurden.<sup>60</sup> Solche Instanzen, die für Prävention, Anerkennung und Aufarbeitung zuständig sind, sind von kaum zu überschätzender Relevanz. Es wäre jedoch unzureichend, wenn ausschließlich Instanzen eingerichtet würden, die sich auf die konkrete Fallbearbeitung konzentrieren. Die Kirche muss vielmehr darüber nachdenken, wie sie die Partizipationsmöglichkeiten von Betroffenen insgesamt erhöht. Betroffene sind auf sichere Räume (*»safer spaces«*) angewiesen, in denen sie sich untereinander vernetzen und miteinander austauschen können. Auf diese Weise ist es möglich, der mit der Pastoralmacht verbundenen Individualisierung entgegenzuwirken und durch den Austausch ermutigt zu werden, über die eigenen Erfahrungen zu sprechen. Für Inela Marin war es eine Erschließungserfahrung, dass sie durch die Veröffentlichung der Missbrauchsfälle realisierte: »Ich bin ja gar kein Einzelfall!«, »Ich bin ja gar nicht allein!«<sup>61</sup>. Mit anderen Menschen dieselben Erfahrungen zu teilen, hat sie als immens entlastend erlebt: »Ich war ja gar nicht verrückt! Auch andere Frauen kennen meine Symptome, meine Verwirrung, meine Verwirrung. Und die wichtigste Information war: Es gibt professionelle Hilfe.«<sup>62</sup>

In den von uns analysierten Studien und Betroffenenberichten sind nicht nur die problematischen Wirkweisen einer unkontrollierten Pastoralmacht sichtbar geworden, es wurde auch von Widerstand und Befreiung berichtet. Betroffene fanden sich zu Gruppen zusammen, fühlten sich von anderen Pfarler\*innen gestärkt oder wurden von anderen kirchlichen Mitarbeiter\*innen

59 »Es braucht eine Reflexion des Verständnisses von Partizipation. Hierfür ist eine transparente interne und öffentliche Kommunikation Grundvoraussetzung, die Betroffene nicht pathologisiert und nicht über sie, sondern mit ihnen redet – in vielfältigen Angeboten und Formaten auf Basis vereinheitlichter Standards.« Anika Christina Albert, Führungsverantwortung neu denken. Sensibilisierung für Macht(missbrauch) und sexualisierte Gewalt in berufsbegleitenden Studiengängen im Bereich Diakonie und Kirche, in: Dies.u.a. (Hg.), *Sexualisierte Gewalt. Konstellationen – Problemanzeigen – Perspektiven* (Jahrbuch Sozialer Protestantismus 16), Leipzig 2025, 233–254, 251.

60 Für die Landeskirchen im Westen Deutschlands vgl. Jähnichen, *Landeskirchliche Maßnahmen zur Aufarbeitung, Anerkennung und Prävention sexualisierter Gewalt*, 257ff.

61 Marin, *Du darfst die Fäuste zum Himmel ballen*, 39.

62 A.a.O., 45. Siehe auch Kap. VI.3. Widerstand gegen das Schweigen.

bei der Konfrontation des Täters unterstützt.<sup>63</sup> Thomas Wesskamp, der nach der Anzeige seines Falls bei der Kirche von zwei Mitarbeiterinnen konstruktiv begleitet wurde, beschreibt eindrücklich diese Form des Empowerments: »Im Rückblick auf die Jahre, seit ich mein Schweigen gebrochen habe, muss ich sagen: Das war das Beste, was passieren konnte. Ich merke, wie ich mich seitdem mehr und mehr verändere, stärker werde, klarer werde. Ich merke, wie das dunkle Loch in mir bezähmbar wird, handhabbar wird, so dass ich ihm nicht mehr ausgeliefert bin.«<sup>64</sup> Die Kirche kann den Betroffenen in solchen Prozessen eine Hilfe sein, wenn sie Irritationen des eigenen Selbstbilds aushält, kritische Stimmen bewusst fördert und Räume der Selbstermächtigung schafft. Das bedeutet auch, sich mit unbequemen Anfragen und Positionen auseinanderzusetzen. Manche Gespräche und Reflexionsprozesse werden dabei schmerzhaft sein, liebgewonnene Vorstellungen können womöglich nicht mehr mit der gleichen Emphase vertreten werden wie ehemals, manche moralischen Ansprüche und Selbstzuschreibungen werden in einem weniger hellen Licht erscheinen. Dafür wird die Kirche zu einem gerechteren und machtsensibleren Ort.

Alltägliche Diskriminierungserfahrungen, Ausschluss aus den Diskursen und strukturelle Benachteiligung können zu negativen Selbstbildern und Verunsicherung bei den Betroffenen führen, die von den Tätern nicht selten rekursiv verstärkt werden und denen von Seiten der Institution oft nicht mit der nötigen Sensibilität begegnet wird. Umso bewundernswerter ist es, wenn Betroffene sexualisierter Gewalt sich herausarbeiten aus diesem Geflecht von Abwertung, Scham und Unterdrückung und zu einem eigenen Leben finden. Deshalb werden sie hier auch als Betroffene und in der Regel nicht als Opfer bezeichnet. Sie sind Überlebende eines Traumas. Es wäre eine zentrale Aufgabe der Kirche, sie auf ihrem Weg in ein selbstbestimmtes Leben zu unterstützen – und sich nicht auf die Seite der Täter zu stellen.

63 Siehe Kap. VI.3. Widerstand gegen das Schweigen.

64 Wesskamp, Reden ist Leben, 38.

## 2. Konsequenzen für den Pfarrberuf

### a) Ambivalente Macht im Pfarrberuf

Pfarrer\*innen sind Vertreter\*innen der Institution Kirche und üben ein zentrales Amt in ihr aus. Das stattet sie mit formaler Macht aus. Weil evangelische Pfarrer\*innen in der Tendenz ein ambivalentes Verhältnis zur Macht haben, distanzieren sie sich nicht selten sowohl von der Institution als auch von ihrem Amt und versuchen vor allem als »authentische« Individuen das Vertrauen der Menschen zu gewinnen. Sie wollen »sanfte Hirten« sein und leben nicht selten von der Suggestion, dass Macht in kirchlichen Beziehungen keine Rolle spielt. Damit wird Macht tendenziell unsichtbar, aber nicht unwirksam. Denn auch die »sanften Hirten« sind keinesfalls machtlos.<sup>65</sup> Zum einen werden sie nolens volens als Amtspersonen wahrgenommen und wird ihnen Macht und Autorität zugeschrieben. In ausgeprägter Form wird das in unserer Analyse der empirischen Befunde deutlich. Zum andern tritt Macht in jeder Form der Interaktion auf – darauf weist Michel Foucault hin. Macht hat demnach nicht nur mit organisationalen Entscheidungen oder mit Zwang zu tun, sondern kann sich auch in Freundlichkeit, Zuwendung, Fürsorge, in einem Amtsverständnis, das sich als Dienst am anderen versteht, verbergen. Das ist nicht grundsätzlich zu kritisieren. Das Problem ist, wenn Macht nicht als solche erkannt und reflektiert wird. Die evangelische Kirche neigt dazu, Macht zu tabuisieren, doch gerade das Tabu, das Macht in der Kirche umgibt, macht die Macht so mächtig.<sup>66</sup> Macht selbst ist nicht das Problem, sie ist überall, wo es Beziehungen gibt. Um den Missbrauch von Macht zu verhindern, müssen deshalb die Feinheiten der Machtbeziehungen in der pastoralen Interaktion verstanden und reflektiert werden.<sup>67</sup>

Wir haben, Martha Ellen Stortz folgend, *power over*, *power within* und *power with* als verschiedene Machttypen unterschieden.<sup>68</sup> Unter *power over* ist die Amtsmacht, unter *power within* die charismatische Macht und unter *power*

65 Siehe dazu ausführlich Kap. III.2. a) Entstehung und Bedeutung der Hirtenmetapher; Kap. V.1. Missbrauch des Amts.

66 Vgl. Stefan Gärtner, *Zeit, Macht und Sprache. Pastoraltheologische Studien zu Grunddimensionen der Seelsorge*, Freiburg i. Brsg. 2009.

67 Vgl. Moschella, *Patriarchy, Power, and Bodies*, 513.

68 Vgl. Stortz, *PastorPower*. Siehe auch Kap. II. Macht und sexualisierte Gewalt im Protestantismus.

with die kooperativ-freundschaftliche Macht zu verstehen. Nicht wenige Pfarrer\*innen präferieren die *power with*: Im Stuhlkreis sitzend versuchen sie, jede hervorgehobene Stellung zu vermeiden. Doch nicht nur die *power over* sondern auch die *power with*, die mit Freundschaftlichkeit assoziiert wird, schafft Bedingungen für Missbrauch. Es ist ein Missbrauch, der nicht nur mit Nähe, sondern auch mit Führungsschwäche, Konfliktunfähigkeit, dem Zwang zur Harmonie sowie einem mangelnden Mut, Missstände anzusprechen, einhergehen kann. Mary Clark Moschella weist darauf hin, wie gefährlich es ist, wenn Pfarrer ihre eigene Macht verleugnen: »When well-meaning pastors deny the power and authority that is conferred upon them by the tradition, and act, as if ›we are just all friends here‹, they are misunderstanding their role and creating the potential for harm.«<sup>69</sup>

Es ist demnach alles andere als hilfreich, wenn Pfarrer\*innen ihre Macht verneinen und so tun, als ob sie keine Macht hätten und davon ausgehen, grundsätzlich mit allen befreundet sein zu können. Die Leugnung der persönlichen Macht, die mit dem Amt einhergeht, trägt zum Missbrauch dieser Macht bei: »As long as power remains a taboo in pastoral care, the pastoral caregiver can exercise their power over the recipient of pastoral care without the latter, and sometimes even the pastoral caregiver, being aware of it.«<sup>70</sup> Das Tabu, pastorale Macht anzuerkennen und darüber zu sprechen, muss deshalb gebrochen werden. Zugleich sollte Macht nicht nur negativ konnotiert werden. Macht ist etwas Positives, wenn sie verantwortungsvoll ausgeübt wird. Es ist das Ziel von Macht, Wirklichkeit zu gestalten und Wissen hervorzu-bringen. Nur wenn wir Macht auch positiv interpretieren, schaffen wir es, das Machttabu in der Kirche zu brechen.<sup>71</sup>

Die Pastoralmacht ist eine Form von Macht, die auf subtile Weise das Leben anderer Individuen prägt. Ein Pfarrer kann eine Pastorandin nur dann dahin führen, wo er sie hinführen will, wenn er eine tiefe Kenntnis von ihr hat. Diese tiefe Kenntnis wird in der Seelsorge oder in anderen *face-to-face*-Begegnungen erworben. Deshalb ist es elementar, dass Pfarrer\*innen sich darüber im Klaren sind, dass ihre Seelsorge immer auch mit Macht zu tun hat, auch dann, wenn sie davon ausgehen, sich »nur« empathisch einer anderen Person zuzuwenden – Fürsorge ist immer mit Macht verknüpft, wenn auch in oft verbor-

69 Moschella, *Patriarchy, Power, and Bodies*, 514.

70 Reynaert, *A Web of Power*, 15.

71 Vgl. a.a.O., 13. Vgl. auch Stefan Gärtner, »Doe maar gewonnen? De pastor en de macht, in: Tijdschrift voor Theologie 44 (2004), 259–273, 260.

gener und schwer zu erkennender Weise.<sup>72</sup> Die breite Diskussion um das »Helfersyndrom«<sup>73</sup> belegt dies eindrücklich. Dieselbe Problematik gilt im Übrigen auch mit Blick auf die Supervision, in der Pfarrer\*innen dieses Machtgefüge umgekehrt erleben können, wenn die Supervisorin ihre professionelle Position ausnutzt, um eine Pfarrerin zu manipulieren und psychisch inadäquat zu beeinflussen. Es ist deshalb elementar, dass Pfarrer\*innen und Supervisor\*innen sich mit diesen heimlichen Machtdynamiken auseinandersetzen und ihre Wahrnehmung und das Bewusstsein für Grenzverletzungen schärfen.

Didier Pollefeyt macht darauf aufmerksam, dass Pfarrer oft gerade dann, wenn sie asymmetrische Machtbeziehungen umkehren wollen, die Abhängigkeit des Gegenübers verstärken – und zwar insbesondere dann, wenn sie von ihrem eigenen Leben und ihren eigenen Problemen sprechen: »[T]his is part of a subtle or unknowing strategy in which power is increased by the pastoral caregiver, who raises in this way his or her control over the care receiver.«<sup>74</sup> Unsere Analyse bestätigt diese Beobachtung: Indem Pfarrer Kurt sich Ida, einem minderjährigen Mädchen, offenbart und von den Problemen in seiner eigenen Ehe spricht, nimmt er Ida nicht etwa auf Augenhöhe wahr, sondern versucht sie an sich zu binden und die Kontrolle über sie zu verschärfen, um sie schließlich sexuell auszubeuten. Er schafft einen Raum des Vertrauens, in dem Statusunterschiede scheinbar eingeebnet werden, um sich ihrer zu bemächtigen.<sup>75</sup> Es geht bei der Dynamik sexualisierter Gewalt demnach nicht nur um Führung und Gehorsam, sondern um ein intransparentes »Geflecht von persönlichen Vertrauensinvestitionen, Abhängigkeiten, Bedürfnissen, Schweigeboten, Scham- und Schuldempfinden«<sup>76</sup>.

Es muss nicht gleich zu sexualisierter Gewalt kommen, auch schon deutlich weniger intime Formen der körperlichen Berührung können heikel sein. Bei Berührungen ist die menschliche Kontrolle viel stärker reduziert als beim Hören und Sehen. Werden Menschen berührt, sind sie empfänglicher für Ma-

72 Siehe dazu ausführlich Kap. III.2.b) Die Ambivalenz christlicher Sorge; Kap. IV.1. Seelsorge.

73 Wolfgang Schmidbauer, Das Helfersyndrom. Hilfe für Helfer, Reinbek b. Hamburg 2007.

74 Didier Pollefeyt, *Intimacy in Pastoral Care. Ethical Notes on the Use of Power in Pastoral Guiding*, in: Annemie Dillen (Hg.), *Soft Shepherd or Almighty Pastor? Power and Pastoral Care*, Cambridge 2015 (2014), 101–121, 102.

75 Siehe ausführlich Kap. V.1. Missbrauch des Amts.

76 Seibert, *Menschenführung als Kontext sexualisierter Gewalt*, 347.

nipulation.<sup>77</sup> Berührungen erhöhen die Wahrscheinlichkeit, dass Menschen positiv auf eine Bitte reagieren. Manipulative Menschen nutzen Berührungen deshalb gezielt als Waffe zur Kontrolle. Das heißt nicht, dass es grundsätzlich inadäquat ist, als Pfarrerin einen anderen Menschen zu umarmen oder seine Hand zu ergreifen, aber es ist dabei viel Vorsicht und Umsicht geboten, vor allem, wenn die Beziehungskonstellation deutlich asymmetrisch angelegt ist wie bei Kindern und Jugendlichen oder am Krankenbett. Die Scham- und Schutzgrenzen des anderen sind zu respektieren und ungebetene Berührungen in jedem Fall zu unterlassen.<sup>78</sup>

Die Pastoralmacht ist nicht in sich selbst gut oder schlecht, aber sie tendiert durch die große Nähe zu Menschen in individualisierenden Begegnungen zur Übergriffigkeit, die im Extremfall bis hin zu sexualisierter Gewalt führen und andere Menschen schwer traumatisieren und verletzen kann. Es ist deshalb elementar, sich die Schattenseite von Pastoralmacht immer wieder bewusst zu machen, sie zu begrenzen, zu reflektieren und verantwortungsvoll mit ihr umzugehen. Das gilt nicht nur für Pfarrer\*innen, sondern für alle Leitungspersonen im kirchlichen Bereich und hat auf vielen unterschiedlichen Ebenen vielfältige Konsequenzen. Es werden deshalb derzeit Fortbildungen zur Prävention von sexualisierter Gewalt für alle kirchlichen Mitarbeiter\*innen durchgeführt und landeskirchliche Maßnahmen für eine umfassende Prävention sowie umfassende Schutzkonzepte in den Gemeinden entwickelt. Sie sollen eine toxische Nähe der Pastoralmacht verhindern und bauen mehr Misstrauen und Kontrolle ein.<sup>79</sup> Dazu bedarf es zugleich eines nüchternen und ehrlichen Umgangs mit kirchlicher Macht, einer Auseinandersetzung mit den Gefahren des Machtmissbrauchs und einer kritischen Analyse von zu viel Nähe und Kumpelhaftigkeit. Es geht dabei nicht nur um kosmetische Veränderungen, sondern um eine grundsätzliche Bereitschaft, kirchliche Umgangsformen und Vertrauenskulturen einer kritischen Revision zu unterziehen.

In den Berichten der Betroffenen ist zugleich zu erkennen, dass die Machtkonstellationen zwischen Tätern und Betroffenen in der Regel nicht nur Ausdruck einer strategisch hergestellten Nähe mit Verheimlichungspraktiken, sondern von vornherein auch strukturell asymmetrisch angelegt waren und

77 Vgl. Pollefeyt, *Intimacy in Pastoral Care*, 104,

78 Siehe ausführlich Kap. V.6. Grenzüberschreitungen.

79 Vgl. Jähnichen, *Landeskirchliche Maßnahmen zur Aufarbeitung, Anerkennung und Prävention sexualisierter Gewalt*.

diese Ungleichheit ausgenutzt wurde. Es sind vor allem minderjährige Personen, die sexuell von einem männlichen Täter ausgebeutet wurden, manchmal standen sie sogar in direkter Abhängigkeit vom Pfarrer wie beispielsweise Inela Marin, die aufgrund der prekären Situation ihrer Herkunftsfamilie in die Pfarrfamilie aufgenommen worden war. Auch das Geschlecht spielt eine entscheidende Rolle – beispielsweise bei der Täter-Opfer-Umkehr, wenn einem minderjährigen Mädchen vorgeworfen wird, letztlich selbst schuld an der sexualisierten Gewalt des erwachsenen männlichen Täters zu sein.<sup>80</sup>

Hier sind nach wie vor patriarchale Muster wirksam, die Frauen bzw. Mädchen zu »Verführerinnen« stilisieren und die Schuldfrage zu ihnen hin verlagert. In besonders perfider Weise geschieht dies bei Pfarrer Kurt, der insinuiert, dass der Teufel Ida geschickt habe, um seine Ehe zu zerstören, obwohl alle Initiativen von ihm ausgingen und sie zu Beginn der Missbrauchsbeziehung minderjährig war. Es werden überdies antifeministische Narrative der Sittlichkeit aufgerufen, um weibliche Betroffene für die erlittene Gewalt verantwortlich zu machen. Dies zeigt sich etwa beim Vater von Ida, der zwar betroffen reagiert, als er von der sexuellen Beziehung zwischen Kurt und seiner Tochter hört, seiner Tochter aber zugleich zu verstehen gibt, dass sie schuld an der Affäre – wie die sexualisierte Gewalt durch Kurt euphemistisch genannt wird – sei.<sup>81</sup> Im Christentum stehen biblische Motive wie die vermeintliche Verführung Adams durch Eva im Paradies im Hintergrund solcher Narrative.<sup>82</sup> Um für diese repressiven und sexistischen Dynamiken sensibel zu werden, ist es elementar, die strukturelle Seite von Machtverhältnissen zu reflektieren und sexistische Diskriminierungspraktiken als solche zu erkennen und zu benennen. Es geht hier nicht um Kavaliersdelikte, sondern um Strukturen, die vor allem minderjährige Mädchen vulnerabel machen und es ihnen erschweren, sich gegen Stereotype und übergriffige Handlungen zu wehren.

80 Vgl. Marin, Du darfst die Fäuste zum Himmel ballen. Siehe dazu ausführlich Kap. IV.4. Strukturelle Vulnerabilität.

81 Vgl. Ida, Eigentlich war er so ein netter Pfarrer, 22ff. Siehe dazu auch Kap V.7. Schuldgefühle und Schuldumkehr.

82 Vgl. dazu Isolde Karle, »Da ist nicht mehr Mann noch Frau...«. Theologie jenseits der Geschlechterdifferenz, Gütersloh 2006, 201–217.

## b) Professionalität statt Hirtenkunst

Alle sozialen Beziehungen sind auf ein Minimum an Vertrauen angewiesen, »die Vertrauensfrage schwebt über jeder Interaktion«<sup>83</sup>. Ohne Vertrauen ist es nicht einmal möglich, Lebensmittel einzukaufen – sie könnten auch vergiftet sein. Professionen sind in besonderer Weise auf Vertrauen hin angelegt. Sie bearbeiten existentielle Erfahrungen von Individuen. So begleiten Ärzt\*innen, Therapeut\*innen, Lehrer\*innen und Pfarrer\*innen Menschen, die in einer asymmetrischen Beziehung zu ihnen stehen und auf Hilfe angewiesen sind – weil sie krank, seelisch belastet, sinnsuchend oder als Schüler\*innen oder Konfirmand\*innen dabei sind, eine eigene Identität auszubilden.<sup>84</sup> Die Professionen sind durch ihr Expertenwissen und ihre individualisierende pastoralmächtige Sorge für andere Menschen für Missbrauch besonders anfällig, denn wo viel vertraut wird, kann Vertrauen auch bitter enttäuscht werden.

Um dem Missbrauch des Vertrauens entgegenzuwirken, haben die Professionen *Professionsethiken* entwickelt. Im Pfarrberuf ist dabei besonders an das Gebot der Verschwiegenheit und das Beichtgeheimnis zu denken. Beide sollen eine Vertrauenswürdigkeit in seelsorglichen bzw. dienstlichen Angelegenheiten gewährleisten. Es geht bei Professionsethiken nicht nur um einzelne Verhaltenscodizes, sondern darum, insgesamt den Eindruck der Vertrauenswürdigkeit vermitteln zu können. Das Berufsethos führt deshalb über den eigentlichen Arbeitskontext hinaus und erzeugt Bindungen für die gesamte Lebensführung. Das ist keineswegs singulär für den Pfarrberuf, sondern gilt auch für andere Professionen wie Ärzt\*innen oder Richter\*innen, wenn auch in modifizierter Weise. Grundsätzlich geht es beim professionsethischen Verhalten im Pfarrberuf um Sorgfalt, um die Bereitschaft und Fähigkeit, Verantwortung zu übernehmen, kooperativ mit anderen zusammenzuarbeiten und verlässlich für andere da zu sein. Es ist deshalb unverzichtbar, dass Pfarrer\*innen ihr Verhalten in den verschiedenen Kontexten pastoralen Handelns ethisch reflektieren und nicht naiv ihren spontanen Gefühlen und subjektiven Neigungen folgen.

Ohne Vertrauen geht es nicht. Zugleich ist die ausgeprägte Vertrauenskultur in der Kirche ein Problem, weil das Misstrauen nicht selten zu spät beginnt. Es fällt vielen schwer zu glauben, dass es auch in der Kirche – wie in Familien

83 Vgl. Niklas Luhmann, *Vertrauen. Ein Mechanismus der Reduktion sozialer Komplexität*, 5. Aufl. Konstanz/München 2014, 48.

84 Zum Professionsbegriff vgl. ausführlich Karle, *Der Pfarrberuf als Profession*, 31–58.

und anderen sozialen Nahbereichen – zu sexualisierter Gewalt kommen kann. Überall, wo Menschen sich näherkommen und asymmetrische Beziehungen entstehen, kann es zu Machtmissbrauch und sexualisierter Gewalt kommen. Es ist deshalb elementar, Pfarrer\*innen nicht religiös zu überhöhen und zu besonderen moralischen Vorbildern zu stilisieren, sondern in dem hier ausgeführten Sinn als Berufstätige zu begreifen, die auch irren und im schlimmsten Fall anderen Menschen, die sich ihnen anvertrauen, schweren Schaden zufügen können. Pfarrer\*innen sind nicht die besseren Menschen, nur weil sie in ihrem Beruf mit Religion zu tun haben. Person und Amt sind deshalb zu unterscheiden – sie sind nicht voneinander losgelöst zu betrachten, aber keinesfalls deckungsgleich. Es geht im Pfarrberuf um ein »Doing Professionalität«<sup>85</sup>, nicht um eine Selbstdarstellung der eigenen religiösen oder moralischen Großartigkeit als Hirte, der als vermeintlich überlegene Gestalt meint, andere Menschen zu ihrem Heil führen zu können und zu müssen.<sup>86</sup> Bei allen positiven Anklängen, die das Bild des sich kümmernden Hirten zu evozieren vermag, ist es deshalb irreführend und gefährlich, es weiterhin zu beschwören. Es verstärkt die Asymmetrie zwischen Pfarrer\*innen und Gemeinde und macht blind für die eigene Fallibilität.<sup>87</sup>

Es ist vor diesem Hintergrund fatal, Pfarrer als »ganz anders« oder gar als »Führer ins Heilige« zu verstehen,<sup>88</sup> wie dies Manfred Josuttis vorgeschlagen hat, um einen verunsicherten Berufsstand wieder aufzuwerten. Für Josuttis ist der Pfarrer Zauberer und Charismatiker, der religiöse Potenzen verwaltet, heilige Riten vollzieht und ein heiliges Leben führt. Josuttis bezeichnet den Pfarrer explizit als guten Hirten, der seine Herde »vor den Feinden beschützt, vor Irrwegen bewahrt und mit allem Lebensnotwendigen versorgt«<sup>89</sup>. Das ist Pastoralmacht in Reinform – ohne jede Möglichkeit der kritischen Selbstdistanzierung mit einer völligen Verschmelzung von Person und Amt. Pfarrer\*innen werden damit in eine ganz unevangelische Sonderstellung hineinmanövriert,

85 Christine Siegl, Un-/Doing Professionalität. Zum Missbrauch im kirchlichen Kontext, 2026, unveröffentlichtes Manuskript.

86 Siehe dazu ausführlich Kap. V.3. Spiritueller Missbrauch.

87 Vgl. dazu auch Anselm, Toxische Leitvorstellungen, 66ff.

88 Vgl. Manfred Josuttis, Der Pfarrer ist anders. Aspekte einer zeitgenössischen Pastoraltheologie, München 1982; ders., Die Einführung in das Leben. Pastoraltheologie zwischen Phänomenologie und Spiritualität, Gütersloh 1996.

89 Josuttis, Die Einführung in das Leben, 32. Vgl. zum ganzen Abschnitt Karle, Der Pfarrberuf als Profession, 311–329.

die sich überdies nicht einer besonderen Kompetenz, sondern magischen Fähigkeiten verdankt und nolens volens zu einer stark idealisierten narzisstischen Selbstüberhöhung führt.<sup>90</sup> Genau dieses Amts- und Berufsverständnis, das mit einer fatalen Selbstüberschätzung einhergeht, gilt es radikal zu kritisieren und zu entlarven.

Professionalität heißt, dass Pfarrer\*innen lernen, sich selbst von ihrer Berufstätigkeit zu unterscheiden und nicht jede kritische Distanz zu ihrer Tätigkeit zu verlieren. Es geht im Pfarrberuf nicht darum, die eigene Person oder Hirtenkunst ins Zentrum zu rücken, sondern eine Aufgabe persönlich engagiert, umsichtig und kompetent auszuführen. Den Pfarrberuf in diesem Sinne als Profession zu begreifen ist im Übrigen nicht nur Anforderung, sondern auch Entlastung für Pfarrer\*innen: Sie müssen vor diesem Hintergrund nicht immer mit ihrem Beruf verschmelzen, sie müssen nicht alles mit letztem Einsatz oder Ernst tun oder sich in allem, was sie tun, selbst verwirklichen. Die eigene Befindlichkeit kann in einem entlastenden Sinn zurückgestellt und Privat- und Berufsperson unterschieden werden. Pfarrer\*innen müssen nicht ständig moralisches Vorbild sein, sondern können sich ihrer eigenen Fragmentarität und ihren Zweifeln stellen, ohne Angst haben zu müssen, damit die Basis für ihren Beruf zu verlieren.<sup>91</sup>

Was heißt das konkret? Mit Blick auf professionsethische Grundsätze gilt es im Pfarrberuf, Grenzen zu beachten und aktiv zu ziehen sowie sich in den pastoralen Interaktionen kritisch selbst zu reflektieren. Mit Blick auf beides ist es hilfreich, supervisorische Hilfe oder Beratung in Anspruch zu nehmen. Helfe ich in einem bestimmten Fall durch eine enge und über lange Zeit hinweg bestehende seelsorgliche Beratung tatsächlich einer anderen Person oder versteckt sich in meiner überbordenden Fürsorglichkeit womöglich der Wunsch nach eigener Bedeutsamkeit oder Überlegenheit? Stehe ich einer Person tatsächlich »selbstlos« bei oder will ich vor allem eine wichtige Rolle spielen, um mich selbst zu bestätigen und aufzuwerten? Ist es tatsächlich Empathie, die mich antreibt, oder das große Bedürfnis, gebraucht zu werden? Kann ich nein sagen zu Anfragen, die mir nicht angemessen erscheinen? Habe ich den Mut zur gelegentlichen Erwartungsenttäuschung und damit dazu, nicht immer »everybody's darling« zu sein? Professionalität geht mit

90 Siehe dazu ausführlich Kap. V.2. Verführerisches Charisma.

91 Vgl. Michael Klessmann, *Stabile Identität – brüchiges Leben? Zum Bild des Pfarrers/der Pfarrerin zwischen Anspruch und Wirklichkeit – ein pastoraltheologischer Beitrag*, in: *Wege zum Menschen* 46 (1994), 289–301, 297ff.

Abstinenzregeln einher und erfordert ein hohes Maß an Selbstzurücknahme und Selbstkontrolle im Umgang mit den eigenen Gefühlen und Wünschen. Diese Form der Selbstdisziplin wird in den oben ausgeführten Beispielen bei den Pfarrern, die sexualisierte Gewalt ausübten, schmerzlich vermisst. Entscheidend ist in einem professionellen Kontext, was der anderen Person guttut und hilft – nicht die eigene Bedürftigkeit. Es ist deshalb elementar, die eigenen Wünsche von denen, die sich mir anvertrauen, zu unterscheiden und erstere zurückstellen zu können.

In diesem Zusammenhang ist dem Missverständnis entgegenzutreten, nach dem es im Pfarrberuf vor allem darum geht, *authentisch* zu sein. Authentizität ist in professionellen Kontexten nicht gezielt anzustreben, sondern stellt sich vielmehr in der Beobachtung durch dritte ein. Diese Form der Authentizität steht im Dienst der Sache und hat nichts damit zu tun, dass sich jemand mit dem Auf und Ab seiner Gefühle beschäftigt oder diese kommuniziert. Authentizität kann als reflektiertes »Ich« in der Predigt wahrgenommen werden, wenn eine Pfarrerin oder ein Pfarrer eigene Fragen und Beobachtungen formuliert oder umsichtig und dosiert biografische Erfahrungen mit Blick auf das Predigtziel reflektiert. Christoph Wiesinger weist darauf hin, dass es die Differenz zwischen Erwartung und Erfahrung ist, die in einem positiven Sinn als authentisch wahrgenommen wird und zum Nachdenken anregt:<sup>92</sup> Man ist überrascht, dass auch die Pfarrerin bzw. der Pfarrer Zweifel kennt oder dazu steht, dass sie oder er mit einer bestimmten Entscheidung falsch lag. Das hat nichts mit unmittelbarer Selbstexpression zu tun, die auf die Bedürfnisse und Grenzen der anderen Person keine Rücksicht nimmt und übergriffigen Charakter haben kann, sondern ist ein reflektiertes und diszipliniertes Vorgehen. In vergleichbarer Weise gibt es eine Dimension der »Street Credibility«, bei der es eine Rolle spielen kann, wenn eine queere Pfarrerin biografisch dieselbe Diskriminierung erlebt wie die queere Person, die ein Seelsorgesgespräch sucht.<sup>93</sup> Es kann dann hilfreich sein, die eigene Erfahrung reflektiert zur Sprache zu bringen und mit einer »gefilterten« Authentizität zu agieren und sich damit auf die Erfahrung der seelsorgesuchenden Person zu beziehen. Grundsätzlich ist aber davor zu warnen, sich selbst in den Vordergrund zu rücken – dies widerspräche der professionellen Selbstzurücknahme und führt

92 Vgl. Christoph Wiesinger, Authentizität. Ein Ereignis der Begegnung, in: Zeitschrift für Pädagogik und Theologie 72 (2020), 203–214.

93 Vgl. Kerstin Söderblom, Queersensible Seelsorge, Göttingen 2023, 65f.

leicht zu einem narzisstischen Verhalten und damit zu einer modernisierten Version der Pfarrherrlichkeit.

Üben Pfarrer oder andere kirchliche Leitungspersonen sexualisierte Gewalt aus, ist dies immer verbunden mit einer Missachtung der »professionsethischen Maxime der Dezentrierung, also des Absehens von den eigenen Bedürfnissen und Wünschen«<sup>94</sup>. Nur das eigene Verlangen ist dann handlungsleitend, die andere Person und ihre Bedürfnisse geraten aus dem Blick. Persönliche Gefühle, Interessen und Begehren dürfen in einer professionellen Beziehung deshalb nicht ausagiert oder gar ein erotisch-sexueller Nutzen aus einer beruflichen Beziehung gezogen werden.<sup>95</sup> Professionalität bedeutet dabei keine Abkehr vom Persönlichen und Individuellen. Die professionelle Pfarrerin weiß, dass die Menschen von ihr gemocht werden wollen wie von ihrem Arzt: »Zur Professionalität des Berufs gehört es nun, dies anzuerkennen und zugleich zu relativieren.«<sup>96</sup> Das heißt, die professionelle Pfarrerin wird die Sympathien, die ihr entgegengebracht werden, nicht einfach sich selbst als einem großartigen Individuum zurechnen, sondern weiß, dass sie viel mit ihrer Berufsrolle zu tun haben. Entsprechend sensibel, nüchtern und reflektiert geht sie damit um. Professionalität führt zu einer reflektierten Distanz, nicht zu einer persönlichen Distanzierung. Mit Kälte und Gleichgültigkeit hat sie nichts zu tun.

Professionelle Kompetenz geht mit der Fähigkeit der Selbstdisziplinierung und Selbstbegrenzung einher. Sind Pfarrer\*innen professionell, werden sie nicht danach streben, Gemeindeglieder an sich zu binden, vielmehr gehen sie ihren Aufgaben freundlich zugewandt und zugleich distanzwährend nach. Schon Friedrich Schleiermacher forderte diese Form der Distanznahme nachdrücklich ein.<sup>97</sup> Schleiermacher hatte viel Gespür für professionsethische Fragen und betonte, dass Geistliche die Selbständigkeit und Freiheit der Einzelnen fördern und jeder Form von Abhängigkeit entgegenwirken sollten.<sup>98</sup> Das gilt in ganz besonderer Weise für die Seelsorge. So stellt Schleiermacher

94 Wirth, Die Banalisierung sexualisierter Gewalt im Gestus ihrer Entschuldigung, 364.

95 Vgl. ebd., Anm. 61.

96 Eberhard Hauschildt, »Der Pfarrer ist immer im Dienst«. Abschied von einer unprofessionellen Arbeitszeitenhandhabung, in: Deutsches Pfarrernblatt 93 (1993), 275–279, 279.

97 Zu den folgenden Ausführungen zu Schleiermacher vgl. auch Eichener/Karle, Pastoralmacht als Begünstigung sexualisierter Gewalt, 188f.

98 Vgl. Friedrich Schleiermacher, Die praktische Theologie nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt. Aus Schleiermachers hand-

heraus, dass in der Seelsorge lang andauernde Beziehungen, die in die Abhängigkeit führen, zu vermeiden sind. Vielmehr ist es das Ziel von Seelsorge, einer Person möglichst rasch wieder zu Unabhängigkeit und innerer Freiheit zu verhelfen.<sup>99</sup> Die seelsorgliche Beziehung sollte deshalb kurz sein. Schleiermacher hatte ein untrügliches Gespür dafür, dass zu viel Nähe kontraproduktiv ist, die Selbständigkeit des Gegenübers untergräbt und leicht zu einer Überwältigung und Vereinnahmung der anderen Person führt. Aus diesem Grund forderte er von Seelsorgenden auch, »das Geheime im Leben«<sup>100</sup> zu respektieren und nicht in andere Menschen einzudringen oder sie zu einer Selbstoffenbarung zu überreden. Er warnte überdies dezidiert vor einer Überidentifikation mit der anderen Person in der Seelsorge, denn diese ist und bleibt anders – diese Andersheit und Individualität ist zu respektieren und nicht manipulativ zu übergehen. Pfarrer\*innen sollten die Grenzen des Gegenübers deshalb immer respektvoll wahrnehmen und diskret und taktvoll mit ihm umgehen.

Ein distanzloser Umgang begünstigt sexualisierte Gewalt so wie umgekehrt eine professionelle Distanz ihr entgegenwirkt. Die Konsequenzen, die daraus im Einzelnen zu ziehen sind, können hier nicht alle genannt werden. Nur ein Beispiel sei eigens erwähnt. Die ForuM-Studie zeigt, dass Privat- und Dienstwohnungen die häufigsten Tatorte sexualisierte Gewalt in der Kirche darstellen. So wird eine Jugendliche sogar spätabends noch in die private Wohnung des Pfarrers eingeladen.<sup>101</sup> Das ist eine eindeutige Grenzüberschreitung. Es liegt auf der Hand, welche Folgerungen daraus zu ziehen sind. Einzelgespräche, zumal mit Minderjährigen, sind nicht in der Privatwohnung und auch nicht in der Dienstwohnung, sofern niemand anders (z.B. im Nachbarbüro) anwesend ist, zu führen. Damit ist manches nicht mehr möglich, was von nicht Wenigen durchaus auch als Bereicherung erfahren wurde und wird – wie beispielsweise die gesellige Runde im Wohnzimmer des Pfarrhauses. Sexualisierte Gewalt gezielt zu verhindern, führt zu mehr Distanz – damit gehen nicht nur Gewinne, sondern auch Verluste einher. Doch schützt das Wahren von Distanz vor Übergriffigkeit einerseits und falschen Erwartungen andererseits und ist deshalb alternativlos.

---

schriftlichem Nachlasse und nachgeschriebenen Vorlesungen, hg. von Jacob Frerichs (Sämtliche Werke I/13), Berlin 1850 (Nachdruck Berlin/New York 1983), 569 u.ö.

99 Vgl. a.a.O., 428–466.

100 A.a.O., 452.

101 Vgl. Forschungsverbund ForuM (Hg.), Abschlussbericht, 469. Vgl. auch a.a.O., 798ff.

Grundlegend ist es, in der Aus- und Fortbildung an einer vertieften Selbstwahrnehmung anghender und bereits praktizierender Pfarrer\*innen und einem professionsbestimmten Berufsbild zu arbeiten. Die Leitvorstellung des pastoralen Hirten ist dabei zu entmythologisieren und dezidiert und in aller Klarheit auf die Gefahren und Schattenseiten der Pastoralmacht hinzuweisen, um diesen gezielt begegnen und ihnen professionell entgegenwirken zu können. Konkret bedarf es darüber hinaus kontinuierlicher Fortbildungen, in denen sich Pfarrer\*innen mit dem Thema sexualisierte Gewalt intensiv befassen und Wissen über sexualisierte Gewalt vermittelt sowie eine kritisch-selbstreflexive Auseinandersetzung gefördert wird.<sup>102</sup>

### 3. Konsequenzen für die Theologie

Die Berichte von Betroffenen sexualisierter Gewalt ermöglichen es Theologie und Kirche, existentiell zu verstehen, was sexualisierte Gewalt bedeutet. Die Betroffenen »halten der evangelischen Kirche einen Spiegel vor«<sup>103</sup> und nötigen sie, sich selbst im Umgang mit sexualisierter Gewalt besser zu verstehen: »[N]ur durch die Mitarbeit Betroffener kann sie [die Kirche] zu dem werden, was sie im Rückbezug auf ihre Quellen eigentlich sein will.«<sup>104</sup> Das betrifft nicht nur die Kirche, sondern auch die Theologie, die durch die Erfahrungen von sexualisierter Gewalt tiefgreifend herausgefordert ist, über zentrale Themen und Dogmen neu nachzudenken.

Die Universitätstheologie muss das Thema sexualisierte Gewalt und seine Implikationen für die Theologie deshalb in all ihren Teildisziplinen reflektieren. Sexualisierte Gewalt ist ein Thema für die Exegese, für die Kirchengeschichte, für die Dogmatik und Ethik und für die Praktische Theologie und Religionspädagogik.<sup>105</sup> Das Thema sollte in alle grundständigen Vorlesungen eingebaut und behandelt werden. Auch in der zweiten Ausbildung ist es fest zu verankern. Sexualisierte Gewalt ist kein Randthema der Theologie, das in einer

102 Ob es sinnvoll ist, psychologische Assessments für Pfarramtskandidat\*innen einzuführen, ist sorgfältig zu klären. Zu viele Fragen sind derzeit noch offen und müssen genau geprüft und abgewogen werden, damit es nicht zu neuen Schieflagen und Verwerfungen kommt. Vgl. Eichener/Karle, Pastoralmacht als Begünstigung sexualisierter Gewalt, 189f.

103 Stahl, Kirche und Glauben im Angesicht sexualisierter Gewalt, 189.

104 Ebd.

105 Siehe dazu ausführlich Kap. II. Macht und sexualisierte Gewalt im Protestantismus.

Sonderveranstaltung abgehandelt werden könnte, sondern wirft seine Schatten auf viele Teilbereiche wissenschaftlicher Theologie. Es müssen die »dunklen Seiten der gelebten und gelehrten Theologie [...] erforscht und reflektiert werden, um die ganze Tragweite der Verflechtungen und Verstrickungen von Theologie und Religion, Macht und Machtmissbrauch, Sexualität und Ethik zu verstehen«<sup>106</sup> und damit zugleich einen wichtigen Beitrag zur Prävention zu leisten. Grundsätzlich liegt die Verantwortung der akademischen Theologie »in der beständigen Reflexion« gelebter Religion und damit auch »in der Sicht auf Trauma und traumatisierte Menschen«<sup>107</sup>. Es gilt eine traumasensible Theologie zu entwickeln, die »eine veränderte Wahrnehmung von Menschen, Gott und Welt zur Sprache«<sup>108</sup> bringt.

Die Themen Macht und Machtmissbrauch haben wir bereits diskutiert.<sup>109</sup> Darüber hinaus greifen wir im Folgenden die Themen Schuld und Vergebung sowie Sexualität und Körperlichkeit heraus. Sie können hier nicht erschöpfend behandelt werden, doch signalisieren die Berichte der Betroffenen, dass der Revisionsbedarf der theologischen Sprache und Denkmuster mit Blick auf diese Themen besonders groß ist.

### a) Schuld und Vergebung

Theologie und Kirche sind durch die Erfahrungen von Betroffenen sexualisierter Gewalt dazu herausgefordert, neu über Sünde, Schuld und Vergebung nachzudenken. Es ist frappierend, wie oft und erwartbar Betroffene sexualisierter Gewalt in der evangelischen Kirche mit dem Imperativ der Vergebung konfrontiert werden. Vor allem Pfarrer als Täter tun sich darin hervor, die Betroffenen darauf hinzuweisen, dass sie ihnen vergeben müssten. Als Beispiel sei auf Thomas Wesskamp und seine Erfahrungen mit dem Pfarrer, der ihn als Zwölfjährigen sexuell missbrauchte, verwiesen. Wesskamp arbeitet seinen

106 Annette Haußmann, Aspekte einer traumasensiblen Theologie und Konsequenzen für die kirchliche Praxis, in: Anika Albert u. a. (Hg.), *Sexualisierte Gewalt. Konstellationen – Problemanzeigen – Perspektiven* (Jahrbuch Sozialer Protestantismus 16), Leipzig 2025, 193–217, 201.

107 Ebd.

108 A. a. O., 205.

109 Siehe Kap. II. Macht und sexualisierte Gewalt im Protestantismus; Kap. III. Michel Foucault und das Konzept der Pastoralmacht; Kap. VII.1. Konsequenzen für die Kirche; Kap. VII.2. Konsequenzen für den Pfarrberuf.

Missbrauch nach vielen Jahrzehnten auf und zeigt ihn bei der Kirche an. Er bekommt Unterstützung in der Rechtsabteilung und will den Täter mit seiner Tat konfrontieren. Es kommt zu einem Briefwechsel. Der Pfarrer leugnet darin, Wesskamp etwas angetan zu haben und zeigt keinerlei Unrechtsbewusstsein, sondern verweist darauf, was für ein beliebter Pfarrer er war. Gleichwohl bittet er Wesskamp, ihm zu vergeben und schreibt: »Ich empfehle dringend, einmal nachzulesen, was Jesus zu diesem Thema sagt: Matthäus 18,21 und 22.«<sup>110</sup> Dort fragt Petrus Jesus, ob es genügt, wenn er seinem Bruder siebenmal vergibt. Der matthäische Jesus antwortet daraufhin, dass er nicht siebenmal, sondern siebenzigmal siebenmal vergeben solle. Der Pfarrer reagiert damit nicht nur unempathisch und arrogant, indem er den Theologen Wesskamp darüber belehrt, dass Vergebung im christlichen Kontext grenzenlos zu sein hat. Er reklamiert darüber hinaus »die Autorität religiöser Schriften für seine eigene Position. Durch die durch die Bibel bezeugte Stimme Jesu soll sein Opfer dazu angehalten werden, ihm zu vergeben. Dabei wird in der Instrumentalisierung einer religiösen Instanz ›Vergebungsdruck‹ aufgebaut. Zudem werden die Verantwortlichkeiten verschoben: Das Problem für den aktuellen Konflikt liegt bei dieser Argumentationsfigur nicht in den missbräuchlichen Taten begründet, sondern in der mangelnden Vergebungsbereitschaft des Opfers.«<sup>111</sup>

Täter bitten in den seltensten Fällen ernsthaft um Vergebung – in aller Regel stellen sie sich ihrer Schuld nicht. Nun könnte man einwenden, dass bei diesem offensichtlichen Nützlichkeitskalkül einer Bitte um Vergebung ein Missbrauch der Vergebungstheologie vorliegt. Das ist richtig, aber löst noch nicht die Probleme, die sich damit stellen. Durch die Rechtfertigungstheologie, die kontextuell zweifellos eine hohe biografische Evidenz entfalten kann, hat sich in der evangelischen Kirche tendenziell eine Fokussierung auf die Täter eingeschlichen, die die Opfer von Sünde und Schuld an den Rand rückt: Wenn Gott bedingungslos vergibt, dann müssen das auch die Betroffenen gegenüber den Tätern tun. Diese Gleichsetzung und der damit assoziierte Vergebungsautomatismus führen zu einer schwer erträglichen Banalisierung von Schuld. Konkrete Täter-Opfer-Beziehungen werden damit verschleiert oder zum Schweigen gebracht, in jedem Fall wird durch eine leichtfertige Vergebung die Schwere der Schuld, die hier vorliegt, nicht anerkannt.<sup>112</sup> Analog

110 Wesskamp, *Reden ist Leben*, 35. Siehe dazu auch Kap. V.8. Vergebungsdruck.

111 Stahl, *Kirche und Glauben im Angesicht sexualisierter Gewalt*, 204.

112 Vgl. Springhart, *Kein Zwang zur Vergebung*, 29f.

zu Dietrich Bonhoeffers Rede von der »billigen Gnade«<sup>113</sup> könnte man hier von einer billigen Vergebung sprechen, die den Tätern entgegenkommt und die Opfer erneut beschämt.

Es ist deshalb elementar, analog zur Befreiungstheologie »die Erfahrung von Betroffenen sexualisierter Gewalt zum Ausgangspunkt und kritischen Resonanzrahmen einer Theologie der Vergebung zu machen«<sup>114</sup>. Gott steht auf der Seite der Verletzten und derer, denen Unrecht geschah. Das heißt zunächst einmal anzuerkennen, was für eine Schuld und Verletzung durch die Täter im Fokus steht. Für Betroffene sexualisierter Gewalt ist es oft ein sehr langer Weg, bis sie ihren Schmerz und ihre Wut fühlen können und sich nicht nur klein, beschädigt und beschämt fühlen. Viele Psalmen wissen um das Recht von Anklage und Wut, aber in der evangelischen Theologie und Praxis sind sie weithin in den Hintergrund gerückt.<sup>115</sup> »Wut und Ärger haben ein konstruktives und kreatives Moment und unterstützen Selbstwahrnehmung und Selbstachtung der Betroffenen.«<sup>116</sup> So spricht Inela Marin von den geballten Fäusten, die sie gegen Himmel erhebt, um ihren Schmerz und ihre Klage, auch gegen Gott, auszudrücken – sie, für die die Kirche so ein wichtiges Zuhause war und der sie sich durch ihr Erleben nun nicht mehr zugehörig fühlt. Bis heute hat sie »nicht den Eindruck, dass sich Kirche von uns Betroffenen wirklich berühren lässt.«<sup>117</sup>

Die Kirche lässt sich vom Leid der Betroffenen nicht berühren, wenn sie mit öffentlichen Riten der Versöhnung auf sexualisierte Gewalt in ihren Reihen reagiert. Denn institutionell inszenierte Bitten um Entschuldigung sind letztlich nicht »an einem authentischen und aufreißenden Versöhnungsge-

113 Vgl. Dietrich Bonhoeffer, Nachfolge, hg. von Martin Kuske und Ilse Tödt (Dietrich Bonhoeffer Werke 4), Gütersloh 2015, 29–43.

114 Springhart, Kein Zwang zur Vergebung, 15.

115 Vgl. dazu Bernd Janowski, Anthropologie des Alten Testaments. Grundfragen – Kontexte – Themenfelder, Tübingen 2019, 481–499 sowie ausführlich ders., Konfliktgespräche mit Gott. Eine Anthropologie der Psalmen, 7., durchges. und erw. Aufl. Göttingen 2025. Zur theologischen Würdigung aggressiver Emotionen vgl. Maximilian Schell, Berechtigter Zorn und zerstörerische Versöhnungsappelle. Ein Plädoyer für die christliche Würdigung aggressiver Emotionen, in: Evangelische Aspekte, 2022, unter: <https://www.evangelische-aspekte.de/berechtigter-zorn-und-zerstoererische-versoehnungsappelle/> (Abrufdatum: 13.04.2026).

116 Haußmann, Aspekte einer traumasensiblen Theologie und Konsequenzen für die kirchliche Praxis, 211.

117 Marin, Du darfst die Fäuste zum Himmel ballen, 51. Siehe auch Kap. VI.2. Religiosität angesichts sexualisierter Gewalt sowie Kap. VI.4. Forderungen und Kirchenkritik.

schehen«<sup>118</sup>, sondern vielmehr an einer schnellen Rehabilitation interessiert. Die selbstverständliche Annahme, »dass die in Rede stehende Gewalt überhaupt als verzeihlich erachtet wird«<sup>119</sup>, ist überdies infrage zu stellen. Es gibt keine Basis für das Verzeihen, solange vulnerable Personen nicht gerecht behandelt werden.

Die menschliche Vergebungsfähigkeit ist begrenzt und darf dies auch sein. Niemand muss vergeben können. Es gibt keine Pflicht zur Vergebung. Beim Verzeihen geht es ohnehin nicht um einfaches Können, über das man verfügen könnte. Darauf weist Jacques Derrida in seinen Reflexionen über das Vergeben – »Das Nichtvergebbare und Unverjähbare«<sup>120</sup> – hin. Derrida selbst war als Jude von den Gräueln des Nationalsozialismus im Vichy-Regime betroffen und wusste, wovon er sprach. Es ist theologisch zu reflektieren, dass Vergebung etwas Destruktives haben kann, wenn die Würde der betroffenen Person dabei verneint und die Tat, die begangen wurde, bagatellisiert wird. Womöglich gibt es »Ausmaße von Schuld [...], denen das Vergeben nicht gewachsen ist.«<sup>121</sup> Verzeihen kann grundsätzlich nicht eingefordert werden, sondern folgt der Logik der Ausnahme. Durch das für selbstverständlich gehaltene Recht, um Entschuldigung zu bitten, wird überdies erneut Hegemonie ausgeübt und wird der Unterschied zwischen Täter und Opfer eingeebnet.<sup>122</sup>

Heike Springhart fragt: »Wie können wir theologisch so von Vergebung sprechen, dass die Erfahrungen der zahlreichen Opfer von sexualisierter Gewalt im Blick sind? Wie hören von sexualisierter Gewalt Betroffene die Zusage von Vergebung im Gottesdienst?«<sup>123</sup> Das sind die Fragen, die es zu beantworten gilt. Springhart deutet dabei Möglichkeiten des theologischen Weiterdenkens der Vergebung an. Die erste ist eschatologischer Natur: Die Aussicht auf Gottes Handeln im Gericht entlastet Betroffene vom Zwang zur Vergebung. Selbst

118 Wirth, Die Banalisierung sexualisierter Gewalt im Gestus ihrer Entschuldigung, 361.

119 A.a.O., 363.

120 Jacques Derrida, Vergeben. Das Nichtvergebbare und das Unverjähbare, 2. Aufl. Wien 2022.

121 Michael Beintker, Was leistet Aufarbeitung der Vergangenheit?, in: Sándor Fazakas/ Georg Plasger (Hg.), Geschichte erinnern als Auftrag der Versöhnung. Theologische Reflexionen über Schuld und Vergebung (Forschungen zur Reformierten Theologie 5), Neukirchen-Vluyn 2015, 1–13, 4.

122 Vgl. Wirth, Die Banalisierung sexualisierter Gewalt im Gestus ihrer Entschuldigung, 369f.

123 Springhart, Kein Zwang zur Vergebung, 14.

Jesus verzeiht seinen Mördern am Kreuz nicht, sondern bittet Gott darum, ihnen zu verzeihen (Lk 23,34). Jesus legt damit die Verzeihung in die Zukunft, sie ist allein das Privileg Gottes und hat eine eschatologische Dimension.

Der zweite Gedanke schließt an Johann Baptist Metz<sup>124</sup> an und fordert, die Leidempfindlichkeit der christlichen Theologie wieder stärker in den Fokus zu rücken und nicht ihre Sündenempfindlichkeit. Damit kämen eher die unschuldigen Opfer statt die schuldigen Täter in den Blick.<sup>125</sup> In diesem Zusammenhang ist zu fragen, »ob nicht im Windschatten der Fokussierung der evangelischen Theologie auf die Rechtfertigungslehre eine täterorientierte Theologie und Anthropologie entstanden ist.«<sup>126</sup> Es ist eine essentielle theologische Herausforderung, die Rechtfertigungslehre, die im Protestantismus so zentral ist, vor diesem Hintergrund neu zu durchdenken und zu reformulieren.

Der dritte Gedanke orientiert sich an der Unterscheidung von Vergebung und Vernarbung, die Dietrich Bonhoeffer in den Fragmenten zur Ethik einführt: »Von Vernarbung von Schuld zu sprechen, ermöglicht es, gegenüber der Alternative von ›vergeben‹ und ›nicht vergeben‹ eine dritte Option einzuführen.«<sup>127</sup> Schuld kann vernarben, sie wird dadurch nicht ungeschehen gemacht, aber die Wunden, die sie schlug, sind nicht mehr alles dominierend. Heilungsprozesse werden möglich, neue Perspektiven eröffnen sich. Dietrich Bonhoeffer schreibt dazu: »Im Verlauf einer imperialistischen Eroberungspolitik, die sich unter Verachtung des Rechtes, unter Vergewaltigung des Schwächeren vollzog, hat es immer wieder jene allmähliche Wendung zum Recht, zum Frieden, ja zum Glück der einstmals Vergewaltigten gegeben, die eine Vernarbung der vergangenen Schuld bedeutete. Damit wird zwar die Schuld nicht gerechtfertigt, nicht aufgehoben, nicht vergeben, sie bleibt bestehen, aber die Wunde, die sie riß, ist vernarbt.«<sup>128</sup> Die Metapher der Vernarbung bietet in diesem Sinne die Möglichkeit, Zukunft zu denken, ohne die Wunden zu vergessen und ohne notwendig auf Vergebung zu rekurrieren.

Es ist in diesem Zusammenhang auch die These zu kritisieren, nach der man erst dann mit einem Trauma leben kann, wenn man den Tätern verge-

124 Vgl. Johann Baptist Metz, *Memoria passionis*. Ein provozierendes Gedächtnis in pluralistischer Gesellschaft. In Zusammenarbeit mit Johann Reikerstorfer, 4., korr. und mit einem Sachregister vers. Aufl. Freiburg i. Brsg. 2011.

125 Vgl. Springhart, *Kein Zwang zur Vergebung*, 23.

126 A.a.O., 19.

127 A.a.O., 32.

128 Dietrich Bonhoeffer, *Ethik*, hg. von Ilse Tödt, Heinz Eduard Tödt, Ernst Feil und Clifford Green (Dietrich Bonhoeffer Werke 6), 3. Aufl. Gütersloh 2010, 134.

ben hat. Für viele Betroffene trifft das nicht zu. Sie werden durch solche Suggestionen vielmehr erneut unter Druck gesetzt. Sabine Moßbrucker formuliert als Betroffene: »Die Frage nach Vergebung ist für mich keine Frage. Ich will sie nicht gestellt bekommen – ich finde es unangemessen, vielleicht sogar übergriffig, jedenfalls eine Zumutung. Ich habe mit der Vergebung eines Täters nichts zu tun. Es stellt sich mir diese Frage nicht und es ist eine Zumutung, dass andere meinen, sie mir stellen zu müssen, dass andere meinen es würde mir besser gehen, wenn ich vergeben würde/könnte. Nein! Ihr wisst gar nicht, ob ich etwas zu vergeben habe. Nein! Es ist nicht meine Aufgabe, es ist nicht meine Aufgabe. Ich will auch keine gut gemeinten Ratschläge, was ich tun soll, was andere meinen, dass hilfreich wäre.«<sup>129</sup> Moßbrucker macht deutlich, dass sie sowohl die Bitte um Vergebung als übergriffig empfindet als auch die Unterstellung, ihr würde es psychisch besser gehen, könnte sie vergeben. Beides lehnt sie ab. Sie will sich als Opfer nicht um den Täter kümmern müssen, sie will sich dieser Frage nicht stellen.<sup>130</sup>

In ähnlicher Weise betont Elke Seifert, Pfarrerin und selbst Betroffene sexualisierter Gewalt, dass für Opfer sexualisierter Gewalt die Frage der Vergebung nicht zentral ist. Deziidiert lehnt sie die Vorstellung ab, dass man erst dann mit den Folgen sexualisierter Gewalt leben könne, wenn man dem Täter verzeihen hat. Viel wichtiger ist ihr, dass Betroffene lernen, sich selbst zu vergeben – dass sie die Täter mehr geschützt haben als sich selbst, dass sie so lange geschwiegen haben, dass sie ihre Gefühle nicht immer unter Kontrolle haben: »Überlegungen zur Schuld sind für mich als Opfer weiterführender als

129 Sabine Moßbrucker/Birgit Mattausch, Gemeinsam einen Unterschied machen, in: feinschwarz. Theologisches Feuilleton, 18.06.2024, unter: <https://www.feinschwarz.net/gemeinsam-einen-unterschied-machen> (Abrufdatum: 13.04.2026).

130 Birgit Mattausch, die Moßbrucker aufforderte, diese Erfahrung zu veröffentlichen, schreibt an anderer Stelle in ihrer unnachahmlichen Art als Kommentar zur Forum-Studie zu den kirchlichen Paradoxien: »Alles soll immer harmonisch sein. Alle sollen sich lieb haben. Und wenn was nicht so läuft, bitte schnell vergeben. Konflikte werden deshalb nicht ausgetragen. Probleme werden unter den Teppich gekehrt. Und das Ganze wird dann Liebe genannt. Für die, die sexualisierte Gewalt erlebt haben, ist das fatal: Ihnen wird im Grunde gesagt, dass sie doch bitte leise sein sollen. Sie sollen die guten Gefühle nicht stören. Sie sollen vergeben, dann fühlen sie sich auch besser. Und die Täter gehen währenddessen mit vollen Bezügen in den Ruhestand. Die Namen der Täter soll man am besten auch nicht nennen, schließlich verdienen sie Schutz. Und wir sind doch alle Sünder.« Dies., Wohl dem. Wohl der. Predigt beim »Cod is Love« Gottesdienst in Stangengrün, in: Frau Auge, 22.10.2025, unter: <https://frauauge.blogspot.com/> (Abrufdatum: 13.04.2026).

ein Nachdenken über die Vergebung für den Täter.«<sup>131</sup> Das, was Betroffenen helfen würde, ist nicht der Fokus auf die Täter durch die Bitte um Vergebung, sondern dass die Kirche empathisch und solidarisch an der Seite der Überlebenden sexualisierter Gewalt steht, die Aufarbeitung sexualisierter Gewalt beherzt und effektiv vorantreibt und sie in ihrem Prozess der Selbstakzeptanz und Selbstvergewisserung unterstützt.

Katja Dubiski setzt sich vor dem Hintergrund dieser Erfahrungen mit protestantischen Agenden zur Bestattung auseinander, die seit etwa der Jahrtausendwende die Bitte »und wer sich von ihm verletzt fühlt, vergebe ihm« enthalten, leicht modifiziert heißt es in einer anderen Agende: »wem er wehgetan haben sollte, verzeihe ihm«.<sup>132</sup> Dubiski beobachtet, dass die Agenden mit dieser Bitte einen deutlich stärkeren Akzent auf die Hinterbliebenen und auf das Diesseits legen als dies vorher der Fall war. Mit dieser Verschiebung ist zugleich eine Psychologisierung der Trauerfeier verbunden. So übernehmen die Agenden die psychologische Annahme, dass eine Vergebung positive Folgen für die Betroffenen hat, während eine nicht-gelingende Vergebung mit Stress und Depression in Verbindung gebracht wird. Das Nicht-Vergeben kann sogar als Egoismus interpretiert werden.<sup>133</sup> Dubiski kritisiert diese Adaption in der Bestattungssagende sowohl theologisch als auch psychologisch: »Diese Argumentationsweise – ›vergebungsunwilligen‹ Menschen die Verantwortung für psychosomatische Probleme zuzuschreiben als Resultat der verweigerten Vergebung – ist die Kehrseite der Annahme, dass Menschen sich freiwillig zur Vergebung entscheiden können. So erfolgt letztlich eine Schuldverschiebung. Und das ist problematisch.«<sup>134</sup> Die theologischen Reflexionen ziehen insofern konkrete Konsequenzen für die liturgische Praxis nach sich.

Die Aufforderung zur Vergebung ändert nichts daran, dass von Gewalt Betroffene ihre eigenen Wege der Verarbeitung in ihrem je eigenen Tempo gehen müssen. Der Appell zur Vergebung ist deshalb in jedem Fall kontraproduktiv. Überdies ist die pathologisierende Perspektive auf das Nicht-Vergeben-Können unbarmherzig und macht Betroffene erneut dafür verantwortlich, dass

131 Seifert, Eine Response, 200f.

132 Vgl. Katja Dubiski, »Und wer sich von ihm verletzt fühlt, vergebe ihm ...«. Zwang zur Vergebung in der evangelischen Trauerfeier?, in: Evangelische Theologie 85 (2025), 435–448.

133 Vgl. a.a.O., 442.

134 Ebd.

sie unter den Konsequenzen sexualisierter Gewalt leiden.<sup>135</sup> Dubiski schlägt deshalb vor, den Passus aus den Agenden zu streichen und macht alternative, seelsorglich deutlich stimmigere Vorschläge: »Statt Trauernde unter dem Hinweis auf Gottes Vergebung moralisierend dazu aufzufordern, einander zu vergeben, gälte es [...] vielmehr, den Trauernden Gottes Beistand und Mitleiden zuzusichern und eine eschatologische Linie der Hoffnung auf Heilung einzuziehen.«<sup>136</sup>

Die ForuM-Studie zu sexualisierter Gewalt in der evangelischen Kirche hat deutlich gemacht, »dass Aspekte von Schuld, Sünde und Vergebung sexualisierte Gewalt begünstigt«<sup>137</sup> haben und »Vergebung teilweise als einzige Lösung für den Umgang mit sexualisierter Gewalt betrachtet und so eine Auseinandersetzung mit Beschuldigten [...] umgangen«<sup>138</sup> wurde. Das ist ein scharfer Vorwurf an die evangelische Theologie, dem sie sich stellen muss. Es ist offenkundig, dass sowohl die Kirche in ihrer Liturgie als auch die Theologie einen erhöhten Reflexions- und Transformationsbedarf haben und dies insbesondere mit Blick auf die Rede von Schuld und Vergebung.

## b) Sexualität und Körperlichkeit

Die christliche Kirche und Theologie hat eine lange Geschichte des schamhaften Verschweigens und der Abwertung von Sexualität hinter sich. Einzelne Ausnahmen ändern nichts an diesem Gesamtduktus. So ist die Perspektive der christlichen Ethik bis heute tendenziell von einem Sexualpessimismus bestimmt.<sup>139</sup> Umgekehrt ist zu beobachten, dass im gegenwärtigen Bemühen, Sexualität aufzuwerten und sie unabhängig von der Frage der Fortpflanzung als Geschenk und gute Gabe Gottes zu würdigen, Sexualität zuweilen überbordend positiv beschrieben wird. Auf die immense Vielfalt und die Probleme, die sich im Bereich des Sexuellen stellen, wird dabei nicht weiter eingegangen. Sexualität wird mithin entweder dämonisiert oder als »Unverschämt – schön«<sup>140</sup> beschrieben. Beides wird ihr nicht gerecht. Es fehlt der evangeli-

135 Vgl. a.a.O., 443.

136 A.a.O., 447.

137 Forschungsverbund ForuM (Hg.), Abschlussbericht, 585.

138 A.a.O., 589f.

139 Siehe dazu ausführlich Kap. V.3. Spiritueller Missbrauch; Kap. V.4. Kontrolle sexuellen Verhaltens.

140 Peter Dabrock u.a., Unverschämt – schön. Sexualethik: evangelisch und lebensnah, Gütersloh 2015.

schen Theologie eine nüchterne und realistische Beschreibung des sexuellen Feldes, das beiden Seiten – sowohl der überwältigenden Erfahrung sexueller Liebe (und diese auch nicht nur bezogen auf die monogame Beziehung) als auch dem »Dunkel der Sexualität«<sup>141</sup> bis hin zur sexualisierten oder sexuellen Gewalt in ihren vielfältigen Erscheinungsformen – gerecht wird.

Es bedarf einer Versachlichung der theologischen Debatte. Nathalie Eleyth betont in diesem Zusammenhang die »Nichtheilsrelevanz« von Sexualität und warnt vor einer »moral panic«, die auf diesem Gebiet immer noch kirchlich sowie theologisch erkennbar sei und einer sachlichen Debatte entgegenstehe.<sup>142</sup> Eleyth zeigt in ihrer Studie luzide auf, dass Freiwilligkeit und Zwang in sexuellen Beziehungen oft keine klar abgrenzbaren Gegensätze sind, sondern vielmehr ein Spektrum bilden, in dem sich Menschen bewegen. Es geht mit Blick auf Sexualität deshalb um die Balance zwischen Schutz und sexueller Selbstbestimmung.

Für Mary Clark Moschella gehört die »body-negativity« zu den entscheidenden Denkmustern, die die sexualisierte Gewalt im Raum der Kirche ermöglicht haben. Moschella bezeichnet patriarchale Denkmuster, die Dynamik der Pastoralmacht und die Körperfeindlichkeit als »death-dealing narratives«<sup>143</sup>, die immer noch im Habitus der Kirche der Gegenwart zu finden seien und dekonstruiert werden müssten.<sup>144</sup> Mit Blick auf die Körperfeindlichkeit gibt es zwar auch christliche Ansätze in der Tradition, die Körperlichkeit zu würdigen wissen,<sup>145</sup> aber zugleich ist schon im Neuen Testament eine tiefe Ambivalenz gegenüber dem Körper zu erkennen. So wird Fleisch immer wieder mit Sünde statt mit Inkarnation assoziiert. Dass Gott Mensch wurde, »hat nicht zur Wertschätzung und einem achtungsvollen Umgang mit dem menschlichen Körper geführt.«<sup>146</sup> Deshalb ist es bis heute so, dass die Kirche

141 Schreiber, Im Dunkel der Sexualität.

142 Vgl. Nathalie Eleyth, *Sex(-Arbeit) auf evangelisch. Ethische Orientierung in einem umstrittenen Diskursfeld*, Stuttgart, erscheint 2026. Vgl. auch dies./Kathrin Jütte, *Sicherheit für Sexarbeit*. Nathalie Eleyth forscht nach einer evangelisch-ethischen Perspektive zur Prostitution, in: *Zeitzeichen*. Evangelische Kommentare zu Religion und Gesellschaft, 2022, unter: <https://zeitzeichen.net/node/10064> (Abrufdatum: 13.04.2026).

143 Moschella, *Patriarchy, Power, and Bodies*, 517.

144 Vgl. a.a.O., 514–517.

145 Vgl. dazu ausführlich Isolde Karle, *Liebe in der Moderne. Körperlichkeit, Sexualität und Ehe*, Gütersloh 2014, 51–55.

146 Seifert, *Eine Response*, 206.

bei Sexualität gerne schweigt, Scham verbreitet, sexuelle Bedürfnisse leugnet und damit zur Krise sexuellen Missbrauchs in der Kirche beigetragen hat.<sup>147</sup>

Wird Sexualität verleugnet, steigt die Gefahr sexueller Gewalt und wird das Verschweigen sexueller Handlungen präjudiziert. Es geht darum, sexuelle Bedürfnisse zu erkennen und reflektiert mit ihnen umzugehen. Pfarrer\*innen und andere kirchliche Leitungsfiguren brauchen dafür womöglich selbst einen geschützten Raum, in dem sie darüber sprechen können. In diesem Zusammenhang ist auch darauf hinzuweisen, dass die meisten evangelischen Pfarrer, die zu Tätern sexualisierter Gewalt wurden, in ehelichen Beziehungen lebten. Lange war die evangelische Kirche davon ausgegangen, einen Vorteil gegenüber der katholischen Kirche zu haben, weil sie das Pfarramt nicht an das Zölibat bindet. Mit Blick auf sexualisierte Gewalt ist nüchtern festzustellen, dass eine Ehe nicht davor schützt, zum Täter zu werden.

Mit Blick auf Körperfeindlichkeit kommt eine gesteigerte Skepsis gegenüber dem weiblichen Körper verschärfend hinzu. Diese ist nicht nur kirchlich, sondern gesamtgesellschaftlich bedingt und beruht auf einer tief verwurzelten patriarchalen Tradition, die den weiblichen Körper als minderwertig betrachtet. Jahrhundertlang wurde der weibliche Körper als Abweichung vom männlichen Körper, der als Standard galt, interpretiert.<sup>148</sup> Das führte zu einer Vernachlässigung beispielsweise in der Medizingeschichte, die erst jetzt durch die Gender- und Diversitätsmedizin bearbeitet wird. Bis in die jüngste Vergangenheit hinein waren Frauen in klinischen Studien unterrepräsentiert, was für Frauen lebensgefährliche Folgen haben konnte. So zeigt der weibliche Herzinfarkt tendenziell andere Symptome als der männliche und wurde deshalb häufig nicht als solcher erkannt – mit fatalen Folgen für die betroffenen Frauen.<sup>149</sup> Überdies wurde der weibliche Körper stark sexualisiert und in der Christentumsgeschichte vor allem mit Bezug auf Fortpflanzung, Sünde und Keuschheit thematisiert. Auf die Verführung Adams durch Eva im Paradies haben wir bereits hingewiesen. In der Tradition wird die Rolle Evas vielfach so interpretiert, dass ihre Verführungskünste den Sündenfall erst herbeigeführt haben.

147 Vgl. Moschella, *Patriarchy, Power, and Bodies*, 514. In der Evangelischen Kirche fehlt bis heute eine dringend notwendige Neuauflage einer Denkschrift zu Sexualität – auch das ist ein Indiz für die große Unsicherheit auf diesem Feld.

148 Vgl. dazu ausführlich Karle, *Da ist nicht mehr Mann noch Frau*, 81–120; 189–236.

149 Vgl. u.a. Universitätsklinikum Freiburg, *Herzinfarkt bei Frauen: Anzeichen oft anders als bei Männern*, 25.02.2025, unter: <https://www.uniklinik-freiburg.de/presse/publikationen/im-fokus/herzinfarkt-bei-frauen-anzeichen-sind-oft-anders-als-bei-maenne.html> (Abrufdatum: 13.04.2026).

Damit ist sie der Sünde näher als Adam. Der weibliche Körper wird als Quelle der Versuchung sexualisiert, ein Motiv, das auch bei den Rechtfertigungsversuchen der Täter sexualisierter Gewalt immer wieder anklingt und zur Schuldverschiebung beiträgt.<sup>150</sup>

Gendernormen stellen jedoch auch für männliche Betroffene, die sich mit Zuschreibungen von Stärke, Dominanz und Virilität auseinandersetzen müssen, ein Problem dar. Erleben sie sexualisierte Gewalt, empfinden Jungen und Männer häufig ein Störgefühl – sie können den Erwartungen, die mit einer hegemonialen Männlichkeit verbunden sind, nicht mehr entsprechen, weil sie zu Opfern von Gewalt wurden.<sup>151</sup> Die Betroffenen werden dadurch in einen Identitätskonflikt gestürzt, wobei auch queerfeindliche Denkstrukturen eine Rolle spielen: »Der Junge spürt nun, dass zu verhandeln sein wird, inwieweit er ein Schwuler, ein Schwächling, ein Perverser und/oder zumindest ein lebenslang Viktimisierter sein wird.«<sup>152</sup> Vor diesem Hintergrund ist es zentral, die in der Christentumsgeschichte stark präsente Queerfeindlichkeit aufzuarbeiten. Über viele Jahrhunderte galten queere Menschen als Sünder, ihre Identität oder ihre Sexualität wurde als deviant wahrgenommen und abgewertet. Noch in der Neuzeit, als der Begriff der Sodomie durch den der Homosexualität ersetzt wurde, wurde die Krankhaftigkeit und Therapiebedürftigkeit von Homosexualität hervorgehoben.<sup>153</sup> Auch wegen dieser Abwertung von Homosexualität tun sich männliche Betroffene nicht selten schwer damit, sich mit dem erlebten Missbrauch auseinanderzusetzen und darüber zu sprechen. Besonders deutlich wird dies im Betroffenenbericht von Thomas Wesskamp, der sich als schwul identifiziert. Es fiel ihm vor diesem Hintergrund lange Zeit schwer, sich einerseits vom Täter abzugrenzen und andererseits seine Homosexualität zu akzeptieren.<sup>154</sup>

150 Siehe dazu ausführlich Kap. IV.4. Strukturelle Vulnerabilität sowie Kap. V.7. Schuldgefühle und Schuldumkehr.

151 Vgl. Thomas Schlingmann, Genderspekte sexualisierter Gewalt gegen Jungen, in: Andreas Retkowski/Angelika Treibel/Elisabeth Tuidor (Hg.), *Handbuch Sexualisierte Gewalt und pädagogische Kontexte. Theorie, Forschung, Praxis*, Weinheim/Basel 2018, 261–269 sowie ausführlich Rainer Ulfers/Clemens Fobian (Hg.), *Jungen und Männer als Betroffene sexualisierter Gewalt*, Wiesbaden 2021.

152 Peter Mosser, *Wege aus dem Dunkelfeld. Aufdeckung und Hilfesuche bei sexuellem Missbrauch an Jungen*, Wiesbaden 2009, 296.

153 Vgl. Jordan, *Sodomites and Churchmen*, 237–240.

154 Vgl. Wesskamp, *Reden ist Leben*. Siehe dazu auch Kap. IV.4. Strukturelle Vulnerabilität.

Die enge Verzahnung von Sünde und Sexualität geht auf Augustin zurück. Er brachte die Sexualität mit der Erbsündenlehre in einen engen Zusammenhang, weil die Erbsünde im Akt der Fortpflanzung weitergegeben wird. Durch den Sündenfall kommt es nach Augustin zu Fehlorientierungen, die sich nicht zuletzt auf der Ebene sexueller Begierden und Sinnenlust auswirken, durch die der Mensch die Kontrolle über sich selbst verliert.<sup>155</sup> Es sind die Fesseln des Genusses, die Augustin vor einer Sexualität warnen lassen, die mit Lust verbunden ist. Lediglich eine Sexualität im Dienst der Fortpflanzung, die nicht auf Lustgewinn aus ist, ist für ihn ohne Sünde und im Rahmen der Ehe vertretbar. Michel Foucault hat seine Gedanken zur Pastoralmacht nicht zufällig mit den »Geständnissen des Fleisches« in Zusammenhang gebracht. Er bezieht sich in dem entsprechenden Werk ausführlich auf Augustin und die große Nähe von Sünde und Sexualität, die zu den Geständnissen, der Verheimlichungspraxis und zu einer starken Abhängigkeit in der seelsorglichen Praxis führt. Der Hirte hat das Amt der Schlüssel in der Hand und kann die Sünden des Gegenübers, die sich nicht selten auf sexuelle Begierden beziehen, vergeben. Er kennt damit die intimsten Geheimnisse der seelsorgesuchenden Person und gewinnt dadurch die Kontrolle über sie. Pastoralmacht und Sexualität hängen historisch betrachtet insofern sehr eng miteinander zusammen.<sup>156</sup>

Es liegt auf der Hand, dass sich die Theologie vor dem Hintergrund der Dynamiken der Pastoralmacht und der Erfahrungen von Betroffenen sexualisierter Gewalt mit Sexualität und Körperlichkeit ganz neu auseinandersetzen muss. Sie muss dies auf zweifache Weise tun. Einerseits geht es um »[e]ine Theologie, die den Körper in seiner Schönheit und seiner Verletzlichkeit, aber auch mit seinen Bedürfnissen [...] miteinbeziehen kann«<sup>157</sup>, wie Elke Seifert schreibt. Die häufig schambehafteten Themen von Sexualität und Körperlichkeit sind nicht aus dem Diskurs auszugrenzen, vielmehr ist offen und differenziert darüber nachzudenken, was Sexualität und Körperlichkeit für das menschliche Leben bedeuten und welche Vulnerabilitäten hier zu bedenken sind. Das ist nicht nur eine Frage der theologischen Ethik, sondern stellt sich in unterschiedlicher Weise für alle theologischen Disziplinen. »Opfer sexualisierter Gewalt haben in der Regel Schwierigkeiten mit ihrer Körper-

155 Vgl. Karle, *Liebe in der Moderne*, 80.

156 Siehe Kap. III.1. Grundbegriffe der foucaultschen Machttheorie und zu Augustin im Besonderen Kap. III.2.b) Die Ambivalenz christlicher Sorge.

157 Seifert, *Eine Response*, 206.

lichkeit, denn ihr Körper ist der Ort des Traumas<sup>158</sup> geworden. Wie kann er wieder heil werden oder vorsichtiger formuliert: Wie können die Wunden vernarben? Wie können Betroffene den Körper für sich und ihre Identität und Sexualität zurückgewinnen? Für viele Betroffene klafft hier eine tiefe Wunde. Hier wäre theologisch neu nachzudenken. Annette Haußmann spricht in diesem Zusammenhang von einer traumasensiblen Theologie.<sup>159</sup>

Damit im Zusammenhang steht andererseits die Erkenntnis, dass Sexualität nicht nur etwas Schönes ist, dass der Körper nicht nur Grund zur Freude und zum Genuss ist, sondern auch zutiefst verletzlich. Diese Verletzlichkeit zeigt sich nicht zuletzt in der Nähe von Sexualität und Gewalt: »Legierungen von Sexualität und Gewalt gehören zum gesellschaftlichen Alltag und sind keine Ausnahmen«<sup>160</sup>. Es ist deshalb elementar, sich auch dem Dunkel der menschlichen Sexualität, den Machtbeziehungen, in die sie eingebettet ist, und ihrem lebenszerstörerischen Potenzial zu widmen. Die dunkle Seite der Sexualität lebt vom Geheimnis, von der Scham. Beides ist die Grundlage des Funktionierens sexueller Ausbeutung, deshalb werden »viele Straftaten gegen die sexuelle Selbstbestimmung nicht zur Anzeige gebracht«<sup>161</sup>. Auch in der Kirche wird aus diesem Grund die Dunkelziffer mit Blick auf sexualisierte Gewalt hoch sein. Diese dunkle Seite der Sexualität gilt es, nüchtern zu analysieren sowie die ethischen Konsequenzen zu reflektieren. Die Theologie muss sich sowohl in universitären als auch kirchlichen Kontexten diesen weitreichenden Fragen stellen. Es gilt, das Dunkel zu lichten.

---

158 Ebd.

159 Vgl. Haußmann, Aspekte einer traumasensiblen Theologie und Konsequenzen für die kirchliche Praxis.

160 Schreiber, Im Dunkel der Sexualität, 1.

161 A.a.O., 5.