

V. Strategien der Täter

1. Missbrauch des Amts

Klerikalismus ist kein Spezifikum des katholischen Priesteramts. Auch die evangelische Kirche kennt eine Überhöhung des Pfarramts, die die Pfarrperson sakral auflädt und zu einer Superiorität gegenüber den Gemeindemitgliedern führt. Mary Clark Moschella konstatiert: »[C]lericalism is not limited to the Catholic Church. Even in denominations where women and persons identifying as LGBTQ are ordained, clericalism grants elevated spiritual status and ecclesial power to the clergy.«¹ Eine liberale Theologie, eine demokratische Kirchenordnung oder eine partizipative Vergemeinschaftung schützen nicht vor Klerikalismus, der schlimmstenfalls zur Anbahnung und Ausübung sexualisierter Gewalt beitragen kann. Dies betrifft in besonderer Weise Pfarrer*innen, aber auch andere kirchliche Mitarbeitende wie Diakon*innen, Jugendleiter*innen oder Gemeindepädagog*innen.

Die ForuM-Studie hat einige Fälle aufgearbeitet, in denen Täter ihr Amt oder ihren kirchlichen Status ausnutzten, um Menschen sexuell zu missbrauchen. Eine der befragten Personen formuliert: »[A]ber diese Anerkennung, die ein Pfarrer einfach hatte aufgrund seines Amtes. Also ohne Ansehen der Person aufgrund seines Amtes war er einfach jemand Besonderes.«² Es wird betont, dass das Amt so machtvoll ist, dass die Person dahinter zurücktritt. Das Amt und die mit ihm verbundenen Erwartungen können so groß werden, dass jeder Verdacht gegen einen Amtsträger absurd erscheint: »Die Position des Pfarrers, die mit dieser Position verbundenen Möglichkeiten der Einflussnahme und seine Omnipräsenz geben dem Pfarrer genügend Mittel an die Hand, um

1 Moschella, *Patriarchy, Power, and Bodies*, 512f.

2 Forschungsverbund ForuM (Hg.), *Abschlussbericht*, 859.

sich selbst und die von ihm repräsentierte Institution gegen Vorwürfe sexualisierter Gewalt zu immunisieren. Dies führt dazu, dass nicht nur die evangelischen Institutionen, sondern auch Gemeinden und das private Umfeld Betroffener anfällig für die Abwehr von Verantwortung sind und ein ausgeprägtes Interesse an der Aufrechterhaltung der Figur des *guten Pfarrers* haben.«³ Das Amt geht nicht nur mit Privilegien, sondern auch mit der Unterstellung guter Absichten einher. Professionen leben vom Vertrauen.⁴ Dass dieses Vertrauen grob verletzt und enttäuscht werden kann, ist mit Blick auf Pfarrer bislang zu wenig ins Bewusstsein getreten. Misstrauisch zu werden ist vielfach auch deshalb so schwer, weil viele der Pfarrer nach außen hin freundliche und zugewandte Menschen sind.

Viele Betroffene nehmen Pfarrer als ihnen überlegene religiöse Autoritätspersonen wahr. Deshalb fällt es Betroffenen auch so schwer, sexualisierte Gewalt als solche zu erkennen – der Vertrauensvorschuss reicht so weit, dass sie ihrer eigenen Wahrnehmung nicht zu trauen wagen und eher an sich als am Handeln des Täters zweifeln. So berichtet ein Betroffener: »Aber in dem Moment, wo es geschah, hat man gedacht, ja das muss ich jetzt ertragen, das ist der Stellvertreter Gottes auf Erden und der Mann hat völlig Recht. Was der hier macht, das dürfte eigentlich nichts Schlimmes sein, obwohl es mir nicht gefällt, obwohl ich es als übergriffig empfinde und obwohl es mich ekelte. Und das ging eben über Jahre so, bis ich dann in einem Alter war, wo ich gesagt habe, das kann alles nicht normal sein.«⁵ Der Befragte empfand Ekel gegenüber der sexualisierten Gewalt, er spürte inneren Widerstand, weil seine persönlichen Grenzen verletzt wurden und er ahnte, dass ihm Schlimmes widerfuhr. Doch der mit dem Amt verbundene Status des Täters war für den Betroffenen so fraglos, dass es lange Zeit für ihn unmöglich war, sich von ihm abzugrenzen.

In einem anderen Fall machte ein Pfarrer sein Opfer in besonders toxischer Weise darauf aufmerksam, dass er für das Seelenheil der Person verantwortlich ist: »Er hat das damit begründet, dass er gesagt hat: Ich kann meinen Samen in dir einpflanzen, damit Gott dich irgendwann annimmt, weil ich darf

3 Ebd. Herv. i.O.

4 Vgl. dazu ausführlich Isolde Karle, *Der Pfarrberuf als Profession. Eine Berufstheorie im Kontext der modernen Gesellschaft* (Praktische Theologie und Kultur 3), 3. Aufl. Stuttgart 2011 sowie Kap. VII.2. Konsequenzen für den Pfarrberuf.

5 Forschungsverbund ForuM (Hg.), *Abschlussbericht*, 857.

das, ich bin ja von ihm, also ich bin ja sein Bote in der Kirche.«⁶ Der Pfarrer identifizierte sich mit Gott und interpretierte seinen sexuellen Missbrauch nicht als Schuld, sondern als geradezu heilsnotwendig für sein Opfer. Durch seinen Missbrauch meinte der Täter als Bote Gottes dafür zu sorgen, dass die betroffene Person von Gott angenommen wird. Er stilisiert sich als ultimativer Hirte, der sein Opfer auf diese Weise zum Seelenheil führt.

Eher selten zeigt sich der Missbrauch der Amtsautorität auf so eklatante Weise. In den meisten Fällen gehen die Täter subtiler vor, indem sie den Statusunterschied verschleiern und ihn zugleich ausnutzen. Eindrücklich zeigt dies der Betroffenenbericht von »Ida«.⁷ Der Pfarrer trat betont antihierarchisch auf und wies die klassische Pfarrherrlichkeit rhetorisch zurück. Die Betroffene schildert: »Kurt wollte schnell, dass wir uns alle duzen. So etwas war bisher in unserem Dorf undenkbar gewesen. Den Herrn Pfarrer zu duzen – eine völlige Unmöglichkeit. Es ist mir schwergefallen, »Du« zu sagen. Kurt war viel älter, beinahe eine andere Generation. Und er war der Pfarrer.«⁸ Die Betroffene macht deutlich, dass sie durch ihre Sozialisation einen großen Respekt gegenüber dem Pfarrer hatte. Zudem wird ersichtlich, dass sie anfangs mit der lockeren Art des Pfarrers überfordert war. Mit der Zeit jedoch empfand sie seine formlose Art als attraktiv: »Ja, jede Woche waren wir im Team im Pfarrhaus. Immer war die Atmosphäre entspannt und heiter. Locker – nie war etwas von Schwierigkeiten zu spüren. Eine offene, vertrauensvolle, schöne, angenehme Atmosphäre, Familie, Besprechung. Ich bin gern hingegangen.«⁹ Der Pfarrer schuf einen Raum des Vertrauens, in dem Statusunterschiede vermeintlich keine Rolle spielten und sich alle auf Augenhöhe begegneten.

Dass dem nicht so war, wird spätestens dann deutlich, als die Betroffene sein Grooming, also die Ermöglichung und Anbahnung des sexuellen Übergriffs, beschreibt: Als Ida nach einer Chorprobe am Pfarrhaus vorbeikam und den Schlüssel zum Gemeindehaus abgab, wurde sie vom Pfarrer eingeladen, noch bei ihm zu bleiben. Es entwickelte sich ein ungewöhnliches Gespräch. Der Pfarrer erzählte der 16-jährigen Jugendlichen von seinen Eheproblemen,

6 A.a.O., 581.

7 Zur folgenden Falldarstellung vgl. Ida, Eigentlich war er so ein netter Pfarrer, in: Christiane Lange/Andreas Stahl/Erika Kerstner (Hg.), *Entstellter Himmel. Berichte über sexualisierte Gewalt in der evangelischen Kirche*, Freiburg i. Brsg. 2023, 13–31, insbes. 13–21.

8 A.a.O., 15.

9 Ebd.

dem lange unerfüllt gebliebenen Kinderwunsch und Besuchen in einer urologischen Praxis. Die Betroffene erinnert sich: »Ich hatte keine Ahnung von einer Ehe, von Schwierigkeiten, die eben auftauchen, die kommen. Ich hatte keine Ahnung von einem Kinderwunsch, von Sexualität. Ich war völlig überfordert. Aber ich fühlte mich auch sehr geehrt. Davon, dass der Herr Pfarrer mich ins Vertrauen zog. Darüber, dass ich so wichtig für ihn war, dass er sein Herz bei mir ausschüttete, dass er so offen mit mir sprach – über Dinge, von denen ich keine Ahnung hatte.«¹⁰ Die Jugendliche konnte nur schwer mit der Situation umgehen, fühlte sich aber zugleich privilegiert. Sie fühlte sich als Gegenüber ernstgenommen und geehrt, dass sie vom Pfarrer ins Vertrauen gezogen wurde. Zugleich war der Statusunterschied für sie deutlich zu spüren. Obwohl der Pfarrer ein niedrigschwelliges Gemeindeleben inszenierte, blieb er eine Respektsperson für die Betroffene: »Der Pfarrer der Gemeinde – ein Vorbild und hohe Person im ganzen Dorf – hatte mir seine Sorgen und innersten Geheimnisse und Probleme anvertraut. Etwas, das ihn Mut gekostet haben musste. Und ich war es wert, dass er diese Geschichte mit mir teilte. Kein Mensch hatte vorher so offen mit mir über seine Sexualität und seine Probleme gesprochen. Kein Mann, kein Pfarrer.«¹¹

Der Täter erzeugte auf diese Weise eine Abhängigkeitsbeziehung in strategischer Absicht. Ida war sich seiner Amtsautorität und des großen Altersunterschieds sehr wohl bewusst; umso mehr fühlte sie sich geschmeichelt, dem Pfarrer so nahe kommen zu dürfen. Darum konnte sie sich auch nicht wehren, als er die ersten Annäherungsversuche unternahm. Die Betroffene schreibt: »Ich war verwirrt, erstaunt, aber auch emporgehoben, besonders, wahrgenommen.«¹² Als der Pfarrer begann, sie sexuell zu missbrauchen, ließ sie sich darauf ein. Sie traf sich in aller Heimlichkeit mit dem verheirateten Pfarrer. Selbst in Anwesenheit seines Kindes kam es zu Intimitäten. Die Betroffene sah sich außer Stande, die toxische Beziehung zu beenden. Ida konstatiert: »Am liebsten hätte ich gesagt: ›Lass es!‹ Aber ich habe es nicht getan. Schließlich war er der Pfarrer und so viel älter als ich. Er musste doch wissen, was richtig war. Es war, als wäre mein Kopf ausgeschaltet.«¹³ Wieder begegnet uns hier das Hirtenmotiv: »Er musste doch wissen, was richtig war.« Es konnte nicht sein, dass der »gute Hirte« Schlechtes mit ihr vorhatte. Sie

10 A.a.O., 17.

11 A.a.O., 18.

12 A.a.O., 19.

13 A.a.O., 20f.

musste sich in ihrer Selbstwahrnehmung irren. Die Verbindung von Respekts-person und Amtsautorität mit der vermeintlich lockeren Attitüde des Pfarrers machte es für sie doppelt schwer, sich von ihm abzugrenzen. Er schien gegen Kritik immun.

Die Darstellung zeigt einmal mehr, dass es einen spezifisch evangelischen Klerikalismus gibt. Er speist sich aus gleich zwei Missverständnissen: Das eine Missverständnis beruht auf einem falschen Verständnis der Lehre vom Allgemeinen Priestertum, nach dem alle in der evangelischen Kirche gleich sind und es keine Statusunterschiede gibt. Das Allgemeine Priestertum der Gläubigen ist aber nicht das Allgemeine Pfarrertum. Die Pointe von Luthers Lehre vom Allgemeinen Priestertum war und ist, dass alle Getauften dieselbe Würde haben und Pfarrer grundsätzlich Gott nicht näher sind als andere Christenmenschen. Sie üben einen Beruf aus, für den sie ausgebildet wurden, – nicht mehr und nicht weniger. Sie sind nicht geweiht, sie haben keinen *character indelebilis*, kein Prägemaß, das sie in eine besondere Beziehung zu Christus stellen würde. Sie stehen deshalb in keiner Weise »über« anderen Christ*innen. Das schließt eine *berufliche* Differenzierung nicht aus und Differenzierung impliziert immer eine gewisse Asymmetrie – auch dort, wo sich Menschen auf Augenhöhe begegnen.¹⁴ Ein Amt setzt eine bestimmte Kompetenz voraus und ist immer mit Macht verknüpft – es ist fatal, diese zu leugnen. Es gilt vielmehr, sich der beruflichen Aufgabe bewusst zu sein und sie entsprechend verantwortungsvoll wahrzunehmen und nicht zu missbrauchen. Vor dieser Aufgabe steht jede Lehrerin, jeder Arzt, jede Juristin, jeder Sporttrainer in gleicher Weise. Der »Kurt« genannte Pfarrer hingegen weigerte sich in seiner Amtsführung, seine pastorale Verantwortung wahrzunehmen. Er leugnete seine Macht und insinuierte eine Gemeinschaft von Gleichen, in der sich alle duzen und sich wie in einer Familie ganz nah sind – Martha Ellen Stortz spricht in einem solchen Kontext von »cloying intimacy«¹⁵, also einer aufdringlichen und widerlichen Intimität. Kurt ließ jede professionelle Distanz vermissen und machte die junge Ida zu seiner Vertrauten, um sie von sich abhängig zu machen und sexuell auszubeu-ten.

Das zweite Missverständnis kann als Spiegelbild dazu begriffen werden. Es beruht darauf, dass der Pfarrer in der evangelischen Kirche vermeintlich keine Sakralisierung und Überhöhung kennt. Wie wir in verschiedenen

14 Zum Zusammenhang der Lehre vom Allgemeinen Priestertum und Pfarramt bzw. Professionalität vgl. Karle, Der Pfarrberuf als Profession, 137–168.

15 Stortz, PastorPower, 122.

Berichten gesehen haben, wird aber auch evangelischen – nicht nur katholischen – Pfarrern vielfach eine besondere *religiöse* Autorität zugeschrieben. Teilweise verstehen sich die Täter sogar selbst als Stellvertreter Gottes. Das ist Klerikalismus par excellence. Reiner Anselm schreibt: »Im Kern ist es die theologische Überbestimmung des Amtes, die trotz aller Distanz gegenüber einer römischen Weihetheologie dennoch zu wenig dagegen geschützt ist, in der Amtsausübung ein Handeln zu sehen, das stellvertretend für das Handeln Gottes erfolgt.«¹⁶ Die zuvor dargestellten Fälle zeigen, dass viele der Betroffenen so sozialisiert wurden, dass eine Überhöhung des Pfarramts für sie selbstverständlich war. Die Täter nutzten dies strategisch aus, indem sie die eigene Amtsautorität überzeichneten und sich selbst sakralisierten. Andere wiederum unterliefen die Amtsautorität rhetorisch, um sie auf diese Weise unterschwellig für sich zu nutzen. Verschleierte Macht kann enorm einflussreich sein, gerade weil sie im Verborgenen wirkt. Die Täter versuchen, »mit der theologischen Begründung des besonderen Amtes insgesamt auch das eigene Handeln als Vertreter des besonderen Amtes entsprechend zu legitimieren. Bilder wie das des Hirten tun ein Übriges, um ein problematisches Selbstverständnis von Amtsträgern zu befestigen.«¹⁷

Die mit der Pastoralmacht verbundene Hirtenmetapher ist das eigentliche Herzstück des Pfarramts. Sie signalisiert, dass es beim Pfarramt vermeintlich nicht nur um einen Beruf, sondern um viel mehr geht – und genau dies wird zum Problem. Die Amtsautorität wird formal unterlaufen, um Betroffene über eine vermeintlich fürsorgliche Haltung egoistisch auszubeuten.¹⁸ Mit Hilfe der scheinbaren Fürsorge und dem Herstellen von großer Nähe machen die Täter ihre Opfer gefügig und legitimieren sexualisierte Gewalt.

2. Verführerisches Charisma

Während das Amt klar erkennbar eine Machtposition markiert, geht es beim Charisma um eine hierarchische Überordnung von kirchlichen Leitungsfiguren, die nicht formal, also organisatorisch oder institutionell, begründet ist, sondern auf der Anziehungs- und Verführungskraft der Persönlichkeit beruht, die also »an ihrer Glaubens- und Lebensgestaltung ablesbar sein [soll]. Ihre

16 Anselm, Toxische Leitvorstellungen, 66f.

17 A.a.O., 67.

18 Zur Problematik des Hirtenbildes siehe Kap. VII.2.b) Professionalität statt Hirtenkunst.

Macht liegt in ihrem geistlichen Charisma, das letztlich nicht begründet werden muss, aber auch nicht hinterfragt werden kann.«¹⁹ Es lässt sich von einer *soft power* sprechen, die nicht an einen transparenten Statusunterschied rückgebunden ist, sich nicht der offenen Machtausübung bedient und nicht mit direkter Entscheidungsgewalt verbunden ist. Das macht es schwer, ihre Machtförmigkeit zu erkennen, ihre Mechanismen zu durchschauen und sich gegen sie zur Wehr zu setzen. Es handelt sich um »jene Anziehungskraft [...], die aus den Überzeugungen und dem Charisma der Akteure resultiert und mit der sie ohne den Einsatz physischer Gewalt andere dazu bringen oder brachten, das zu tun, was sie von ihnen wollten.«²⁰ Charismatische Menschen haben nicht selten eine große Ausstrahlung, sie können begeistern und mitreißen, aber auch manipulieren. Bei sexualisierter Gewalt sind immer wieder Täter-Opfer-Konstellationen zu beobachten, die durch ein charismatisches Auftreten der Täter geprägt sind.

In der ForuM-Studie wird wiederholt von Pfarrern berichtet, die ein solches Charisma hatten, dass sie Menschen gänzlich von sich überzeugen konnten, teilweise sogar ihre eigenen Vorgesetzten. Ein Superintendent beschreibt beispielsweise einen Täter »als einen fleißigen, kontaktfreudigen und ideenreichen Pfarrer, der bei jung und alt in der Gemeinde überaus beliebt sei.«²¹ Obwohl dieser Mann übergriffig geworden war, sollte er in seiner Kirchengemeinde belassen werden. Die Begründung war: »In der Gemeinde sei durch die genannten Ereignisse keinerlei Schaden entstanden, alle setzten sich für sein Verbleiben in (Ort) ein.«²² Der charismatische Pfarrer schaffte es, gegenüber seiner Kirchengemeinde und der Leitung des Kirchenkreises so gewinnend aufzutreten, dass selbst der Vorwurf sexualisierter Gewalt seinem guten Image keinen Schaden zufügen konnte.

Die Wirkmacht, die solche Personen auf ihr Umfeld ausüben, lässt sich vielfach beobachten. Dabei sind sie besonders erfolgreich, wenn sie sich zum Mittelpunkt einer geschlossenen Gruppe machen können und einen engen und vertrauten Umgang praktizieren, der Selbstdistanzierung oder Kritik kaum zulässt. In der ForuM-Studie wird eine Gemeinde mit drei Pfarrern beschrieben, die insbesondere die Jugendlichen für sich einnehmen und sie wie eine Nachfolgerschaft organisieren konnten: »[A]lso jeder Pfarrer hatte

19 Klessmann, *Verschwiegene Macht*, 132.

20 Anselm, *Toxische Leitvorstellungen*, 60.

21 Forschungsverbund ForuM (Hg.), *Abschlussbericht*, 246.

22 Ebd.

so seinen Kreis von Jugendlichen [...] es waren immer jeweils eingeschwo-rene Kreise und man hatte auch nie den Eindruck dass dann im Grunde in dem einen oder anderen Kreis noch besonders viel Platz war wenn man bei dem einen Pfarrer war dann (.) äh war man da auch zugehörig so gesehen ne.«²³ Die Pfarrer bildeten jeweils ein eigenes Gravitationszentrum heraus. Sie lockten durch ihr Charisma die Jugendlichen an, versammelten sie um sich herum und schufen damit ideale Bedingungen für Machtmissbrauch und sexualisierte Gewalt.

Detailreicher lassen sich charismatische Machtmechanismen an Einzel-fallstudien nachvollziehen. Ein gutes Beispiel für einen solchen Pfarrertyp bie-tet die Untersuchung von Ute Gause.²⁴ Hier wird ein Täter geschildert, der durch sein Auftreten, sein hohes Engagement und seine exzeptionellen Pre-digtfähigkeiten das Vertrauen der Kirchengemeinde gewann. Eine Interview-partnerin berichtet: »Also grundsätzlich – er war ein begnadeter, toller, begab-ter, kreativer, phantasievoller Pfarrer. Hat super gepredigt, praktisch, treffend, anschaulich, nicht intellektuell abgehoben, er war überhaupt nicht banal, rich-tig so, wie man sich's wünscht.«²⁵ Diese Kompetenzzuschreibung traf in die-sem Fall auf ein evangelikal geprägtes Milieu, das diese Talente weniger als Er-gebnis einer profunden Ausbildung, sondern als Gottesgabe betrachtete. Des-halb wurde auch in Kauf genommen, dass der Pfarrer seine eigene Familie ver-nachlässigte, um sich voll auf die Gemeindegarbeit zu konzentrieren: »Eigent-lich war alles ausgerichtet auf die Gemeindegarbeit, auf diesen Anspruch, dass da etwas Großes und Wichtiges passiert durch die Geistbegabung des Vaters, des Pfarrers, und alle anderen Dinge haben sich dann dem, hatten sich dem eigentlich unterzuordnen.«²⁶ Das mit der Pastoralmacht einhergehende An-forderungsprofil bringt es mit sich, die Sorge um die Gemeinde (die Herde) als eigentliche Lebensaufgabe zu verstehen. Der Täter kombinierte die damit ver-knüpften Aufopferungsbereitschaft mit der Möglichkeit, seine charismatische Art in der Kirchengemeinde ungebremst auszuleben.

Auf die Betroffenen übte der Pfarrer mit diesem Verhalten große Faszinati-onskraft aus. Eine Frau, die eine lange Beziehung mit ihm hatte, berichtet da-von, dass viele auf ihre Nähe zum Pfarrer eifersüchtig waren: »Also der große

23 A.a.O., 297.

24 Zur folgenden Falldarstellung vgl. Gause, Gott habe ihm gesagt, er solle mich zur Frau machen, insbes. 147–181.

25 A.a.O., 201.

26 A.a.O., 162.

RR wurde er von manchen genannt, 'ne. Und ich hatte auch bei manchen dann auch wirklich das Gefühl, dass ich total beneidet war darum, dass ich in diesen inneren Bereich des großen RRs wirklich jetzt auch richtig Einblick hab' und da sein darf.«²⁷ An dieser Äußerung zeigt sich nicht nur die Beliebtheit des Täters. Darüber hinaus lassen sich Züge einer Heroisierung erkennen, die nicht nur den Pfarrer aufwertet, sondern auch alle Personen, auf die er einen besonderen Blick wirft. Auch eine andere Betroffene berichtet, dass sie von dem charismatischen Pfarrer angezogen wurde. Zugleich war ihr bewusst, dass von ihm eine gewisse Gefahr ausging: »Vielleicht sollte ich noch erwähnen, dass mir R.R. in meinen Träumen als Schwarzer Panther erschienen ist. Schwarz ist wohl der Farbe des Talars geschuldet... Das lautlose Anpirschen und Anschleichen gehört zum Wesen dieses Tieres. Aber ich muss zugeben, dass ich auch stolz darauf war, mit dieser gefährlichen Raubkatze umgehen zu können.«²⁸ Obwohl die Betroffene die Gefährlichkeit des Pfarrers spürte, ließ sie sich auf ihn ein. Das lag nicht zuletzt an dem besonderen Status, den der Pfarrer in der Kirchengemeinde genoss. Alle, die sich in großer Nähe zu ihm aufhielten, fühlten sich privilegiert.

Dieser Effekt charismatischer Macht lässt sich auch in der Studie zu Klaus Vollmer erkennen.²⁹ Vollmer war die Lichtgestalt der von ihm gegründeten geistlichen Gemeinschaft, deren spiritueller und theologischer Leiter er lange Zeit war. Von einem ehemaligen Vorgesetzten wird er folgendermaßen beschrieben: »Er ist ideenreich, er ist zupackend, er ist selbstbewusst, er ist humorvoll, freundlich zugewandt und hat eben diesen gewissen Hang zur Selbstüberschätzung.«³⁰ Auch die weiteren Begriffe, die in der Studie fallen, zeichnen das Bild eines Charismatikers: Vollmer wird als »Ersatzvater«³¹,

27 A.a.O., 186.

28 A.a.O., 180.

29 Zur Falldarstellung vgl. Gebhardt u.a., Wissenschaftliche Aufarbeitung zu sexualisierter Gewalt und geistlichem Missbrauch durch Pastor Klaus Vollmer, insbes. 58–101. Zu den folgenden Ausführungen zum von Vollmer etablierten toxischen System vgl. auch Eichener, Zwischen Begleitung und Übergriff.

30 Gebhardt u.a., Wissenschaftliche Aufarbeitung zu sexualisierter Gewalt und geistlichem Missbrauch durch Pastor Klaus Vollmer, 100.

31 A.a.O., 59.

»geistlicher Vater«³², »bunter Vogel«³³, »Alleinimpresario«³⁴, »Meister«³⁵ und »Guru«³⁶ bezeichnet. Auffallend ist, dass Vollmer vor allem von den Gemeinschaftsmitgliedern sehr geschätzt wurde. Viele der sich um ihn versammelnden Menschen entstammten dem streng evangelikalen Milieu. Der theologisch zwar konservative, aber in mancher Hinsicht auch freiheitlich gesinnte Vollmer war für sie ein Vorbild. Ein Interviewpartner sah in dem Pfarrer einen Anführer, »der uns allen ein bisschen großzügiges Leben vorgelebt hat, also was, ja, was Restaurantbesuche anging oder das Reisen, also irgendwie aus einer kleinen, engen Welt einen größeren Horizont zu finden.«³⁷ Vollmer verfügte demnach nicht nur über ein großes Charisma, sondern leitete seine Herde sinnbildlich gesprochen auf einen neuen Weidegrund. Für einen Großteil der Gemeinschaftsmitglieder war seine Theologie von befreiendem Charakter, was Vollmer in ihren Augen zu einem guten Hirten machte.

Durch die von Vollmer etablierte charismatische Gemeinschaftsleitung bildete sich ein toxisches System heraus. Nicht klare Regeln, transparente Entscheidungen oder festgelegte Hierarchien bestimmten das soziale Miteinander, sondern die persönliche Nähe zu Vollmer als Zentrum der Gemeinschaft. Er verteilte seine Aufmerksamkeit nach eigenem Gutdünken und für die Menschen in seinem Umfeld nach nicht nachvollziehbaren Kriterien: Wem er sich zuwandte, der stieg in der Hierarchie auf. Vollmer war jemand, »der erwählte oder eben auch nicht erwählte. Und das war schon greifbar in der Gemeinschaft, wer Gehör fand und wer eben kein Gehör fand.«³⁸ Auf diese Weise schuf er ein System, das ganz auf seine Person zugeschnitten war und in dem die Nähe zu ihm zum Privileg wurde, um das es sich zu kämpfen lohnte. Ein Gemeinschaftsmitglied schreibt: »Klaus Vollmer hat unter dem Deckmantel einer geistlichen Gemeinschaft zur Befriedigung seiner sexuellen Bedürfnisse eine sektenähnliche Gruppierung gegründet [...], in der viele ihm kritik- und widerstandslos ergeben waren, ja in der es einen fortwährenden

32 A.a.O., 68.

33 A.a.O., 80.

34 A.a.O., 69.

35 A.a.O., 70.

36 A.a.O., 91.

37 A.a.O., 66. Es ist auch die Rede davon, dass die ihm anvertrauten Personen sich vor dem Hintergrund ihrer Sozialisation im evangelikalen Milieu »endlich in der Weite des Lebens und, ja, auch der Lebenslust« empfunden hätten. Ebd.

38 A.a.O., 69.

Wettbewerb um den höchsten Platz in der Gunst des bedingungslos verehrten Meisters gab.«³⁹ Vollmer leitete durch das Prinzip »Teile-und-herrsche«, indem er seine Zuneigung selektiv vergab. Dadurch gab es zugleich eine Konkurrenz unter den Gemeinschaftsmitgliedern und wurde eine eigenständige Gruppenbildung verhindert. Die vereinzelter Individuen wollten ihrem charismatischen Anführer gefallen und sahen über alles hinweg, was sie in Ungnade fallenlassen hätte können und damit zum Liebesentzug geführt hätte.

Charisma ist eine riskante Machtform, nicht zuletzt mit Blick auf sexualisierte Gewalt. Menschen mit einer großen Faszinationskraft neigen dazu, andere Personen nicht nur zu begeistern, sondern auch zu manipulieren und von sich abhängig zu machen. Aufgrund ihrer Beliebtheit ist es überdies für die Betroffenen schwer, die Schuld für einen Übergriff beim Täter und nicht bei sich selbst zu suchen. Ida schreibt in ihrem Bericht: »Mein Täter war ein unglaublich angesehener, charismatischer Mensch und auch deshalb konnte ich 30 Jahre nicht glauben, dass die Schuld für diese Geschichte woanders als bei mir liegen könnte.«⁴⁰ Charisma führt deshalb häufig zu einem *victim blaming* – die Verehrung des Täters verhindert einen klaren Blick auf Ursache und Wirkung und führt sogar zu deren Vertauschung, was für die Opfer verheerend ist und die Täter schützt.

Charismatische Täter praktizieren ihre Pastoralmacht in Form einer charismatischen Gemeindeleitung, sie üben Überzeugungskraft auf andere aus, damit diese sich um sie versammeln, ihnen folgen und alles tun, was sie von ihnen verlangen. Es ist so paradox, wie Michel Foucault es beschreibt: Sie bringen die Betroffenen dazu zu wollen, was sie wollen, ohne dies tatsächlich zu wollen. Wenn der Täter einzelne bevorzugt, beziehen die anderen das auf sich, statt darin einen Machtmissbrauch zu erkennen. Was sie dabei in der Regel nicht wissen, ist, dass die privilegierten Personen zu Opfern des übergriffigen Hirten werden. Charismatische Macht und Repressivität sind insofern nahe verwandt.

39 A.a.O., 79. Es ist zentral, dass die Beziehungen zu Vollmer auch durch Seelsorge organisiert wurden. Die Studie notiert zur Gemeinschaft: »Viele ihrer Mitglieder standen zu ihm in einem Seelsorgeverhältnis.« A.a.O., 115.

40 Ida, Eigentlich war er so ein netter Pfarrer, 31.

3. Spiritueller Missbrauch

Vor allem Täter aus konservativen, pietistischen oder evangelikalen Milieus bedienen sich spezifisch religiöser Interpretamente, um Betroffene zu manipulieren. Bei diesem spirituellen Missbrauch handelt es sich um eine Varianz seelischer Übergriffigkeit. Kennzeichnend ist, dass dabei strategisch vorgegangen wird, um Druck auf Gläubige auszuüben: »Spiritual abuse is a form of emotional and psychological abuse. It is characterised by a systematic pattern of coercive and controlling behaviour in a religious context. Spiritual abuse can have a deeply damaging impact on those who experience it.«⁴¹ Dabei greifen religiöse Vorbilder oder spirituelle Leiter*innen auf ein Instrumentarium zurück, das darauf abzielt, den Glauben und Willen anderer Menschen zu kontrollieren. Dazu gehören »manipulation and exploitation, enforced accountability, censorship of decision-making, the requirement of secrecy and silence, coercion to conform, control through the use of sacred texts or teaching, the requirement of obedience to the abuser, the suggestion that the abuser has a ›divine‹ position, isolation as a means of punishment, and superiority and elitism.«⁴² Spiritueller Missbrauch kann dem Grooming dienen und »als eine Art Vorbedingung oder verstärkende Begleiterscheinung sexuellen Missbrauchs identifiziert«⁴³ werden.

Die Gefahren des spirituellen Missbrauchs werden auch von den Interviewpartner*innen der ForuM-Studie benannt. So stellt eine Person fest: »Also, persönlich glaube ich inzwischen, dass der Glaube einfach der Grund – also, dass das einfach eine ganz, ganz inhärent negative Auswirkungen [sic!] haben kann, wenn man nicht VERDAMMT aufpasst. Und dieses Religiöse, Spirituelle. Also, Glaube ist immer so eine Sache.«⁴⁴ Religiosität ist mit Risiken verbunden, sie kann Betroffene negativ beeinflussen und sie vulnerabel gegenüber sexualisierter Gewalt machen. Täter können ihre religiöse Deutungsmacht bewusst einsetzen, um ihr Handeln zu legitimieren und die Opfer zum Schweigen zu bringen. Eine Betroffene berichtet: »[U]nd er hat mich auch damit gekriegt, mit der Theologie. Er hat mir erzählt, Gott will

41 Lisa Oakley, Understanding spiritual abuse, in: Church Times, 16.02.2018, unter: <https://www.churchtimes.co.uk/articles/2018/16-february/comment/opinion/understanding-spiritual-abuse> (Abrufdatum: 13.04.2026).

42 Ebd. Vgl. auch Oakley/Humphreys, Escaping the Maze of Spiritual Abuse, 18–39.

43 Braune-Krickau/Gillenberger, Sexualisierte Gewalt in Kirche und Diakonie, 73.

44 Forschungsverbund ForuM (Hg.), Abschlussbericht, 588.

doch, der hat uns doch die Sexualität gegeben, also will er doch auch, dass wir das leben. Also er hat mich da wirklich gefangen mit auch, dass er meinte, das ist sozusagen göttlich abgesegnet.«⁴⁵ In einem anderen Fall identifizierte sich der Täter sogar mit Gott.⁴⁶ Die Betroffenenzitate zeigen, wie Pfarrer und andere kirchliche Mitarbeiter ein religiöses Wissen produzieren, das die Betroffenen dazu bringt, das zu tun, was sie von ihnen verlangen. Durch ihre exponierte Stellung können sie andere Menschen mit religiös aufgeladenen Deutungen manipulieren, den sexuellen Missbrauch vorbereiten, ihr Handeln rechtfertigen und die Betroffenen auf Linie halten.

Inwiefern spiritueller Missbrauch als Täterstrategie begriffen werden kann, lässt sich auch anhand eines von der württembergischen Landeskirche aufgearbeiteten Falls zeigen.⁴⁷ In dieser Studie werden unter anderem die Taten von Alfred Zechnall, die vor allem in den 1950er und 1960er Jahren geschahen, untersucht. Zechnall war ein evangelikal sozialisierter, in pietistisch-konservativen Milieus weithin angesehener, sehr bibeltreuer und ehrenamtlich stark in der Kirche engagierter Chemiker und Unternehmer. Er war in der Nachkriegszeit für die Vorbereitung auf das Landexamen⁴⁸ verantwortlich. Dazu gehörte auch die Leitung von Zeltlagern auf dem sogenannten »Dulkhäusle«. Zudem war er im Umkreis des Hymnus-Chors in Stuttgart aktiv, wo er sich als eine Art Geschäftsführer gerierte.⁴⁹ 2014 wurde bekannt, dass Zechnall seine verschiedenen Positionen nutzte, um sexuelle Übergriffe auszuüben. Gottfried Lutz und Eberhard Lempp, zwei ehemalige Seminaristen, veröffentlichten damals in einer Publikation des Fördervereins

45 A.a.O., 473.

46 Vgl. a.a.O., 472. Vgl. auch Marin, Du darfst die Fäuste zum Himmel ballen, 42 sowie Kap. IV.4. Strukturelle Vulnerabilität.

47 Zur Falldarstellung vgl. Miriam Rassenhofer u.a., Projekt AUF! Aufarbeitung und Prävention sexuellen Kindesmissbrauchs in Einrichtungen der Evangelischen Landeskirche in Württemberg. Abschlussbericht und abgeleitete Empfehlungen, 2024, unter: https://www.elk-wue.de/fileadmin/Downloads/Presse/Dokumente/2024/Abchlussbericht_zur_Studie__Auf_-_Aufarbeitung_und_Praevention_von_sexuellem_Kindesmissbrauch_in_Einrichtungen_der_Evangelischen_Landeskirche_in_Wuerttemberg.pdf (Abrufdatum: 13.04.2026), 6–31. 127–189.

48 Die Evangelisch-theologischen Seminare im Kloster Maulbronn und im Kloster Blaubeuren sind Gymnasien mit Internat. Interessent*innen können in der 8. Klasse das sogenannte »Landexamen« ablegen, das ist eine Aufnahmeprüfung für das Internat.

49 Vgl. Rassenhofer u.a., Projekt AUF, 9ff.

Evangelische Seminare Württemberg e. V. die fiktive, aber idealtypische Schilderung eines Missbrauchsgeschehens: »Und so kommt Martin erst einmal zu der Freizeit auf dem Dulkhäusle, die von einem älteren Mann im Auftrag der Kirchenleitung geleitet wird. [...] Immer wieder holt der Alte einen der Jungen zu einem seelsorgerlichen Gespräch. Manche kommen heulend heraus, weil er sie moralisch fertiggemacht hat, sagen sie. Leise erzählen manche, er habe sie gefragt, ob sie onanieren, sie auch geschlagen, habe ihnen den Po versohlt. Auf den nackten Hintern? fragt einer und kichert. Aber so ganz direkt sagt das keiner. Sie wissen, dass das nicht in Ordnung ist, aber denken auch, so sei es halt in der Kirche.«⁵⁰ Zechnall baute seelsorgliche Kontakte zu den Jungen auf, in denen es zu einem deutlich übergriffigen Handeln kam. Neben körperlicher Züchtigung und sexualisierter Gewalt übte er auch spirituellen Missbrauch aus, indem er die Seminaristen verhörte und nach intimsten Dingen fragte, sie auf moralischer Ebene angriff und innerlich verunsicherte.

Das Verhalten Zechnalls basierte auf einer spezifischen Frömmigkeitshaltung. So beschreibt ein zeitgenössischer Brief eines anonymen Studenten, dass Zechnall den nach dem Krieg orientierungslosen Jugendlichen einen festen Halt durch eine rigide Religiosität versprach. Es habe sich um eine weltentrückende und wirklichkeitsfremde, für die Seele schädliche Spiritualität gehandelt: »Dies sind meist junge Leute, ohne ein eigenes Urteil, welche diese Dinge noch nicht objektiv und kritisch genug betrachten können. Deshalb halten sie sich an die pietistischen Anschauungen. Sie glauben, dass hier allein ein Halt, eine Rettung für sie zu finden sei. Dieser von Alfred Zechnall in allen Seminaren wachgerufene Pietismus führt zu einer meist nur scheinbaren Verinnerlichung und einem regen Gebetsleben. Er entrückt die jungen Menschen von der Wirklichkeit zum rein Geistlichen.«⁵¹ Im Rahmen der Studie wurden Interviews durchgeführt, die ebenfalls von einem spirituellen Missbrauch zeugen. Die Befragten berichten von einem biblizistischen, jedes kritische Bewusstsein im Keim erstickenden Denken, brachialen Methoden, um den Willen der Betroffenen zu brechen, und einer rigiden, leib- und sexualfeindlichen, allein auf Keuschheit setzenden Sexualmoral.⁵² Ein Zeitzeuge spricht angesichts dessen von »religiöse[r] Vergewaltigung«⁵³ und

50 Gottfried Lutz/Eberhard Lempp, ...aber keiner fragt, zit. n. a.a.O., 172. Vgl. auch a.a.O., 11. 29.

51 Anonymer Brief, a.a.O., 138.

52 Vgl. a.a.O., 27.

53 Ebd.

bringt damit die zerstörerischen Wirkungen der von Zechnall kultivierten Religiosität auf den Punkt. Zechnall gab den Jugendlichen einen Glauben vor, der sie von ihrer Umwelt isolierte. Dabei nutzte er spirituelle Taktiken, die ihre innere Freiheit beschnitten und ihre Denkmöglichkeiten reduzierten.

Dass spiritueller Missbrauch nicht immer eine so offensichtliche Gestalt annimmt, zeigt die Studie zu Klaus Vollmer.⁵⁴ Insbesondere an Vollmers Seelsorgepraxis lässt sich nachvollziehen, wie er die ihm unterstellte spirituelle Überlegenheit als Machtmittel ausnutzte. So erinnert sich ein Interviewpartner: »Meine Erschütterung lag darin, dass er mich einer luziden und für mich überzeugenden Existenzanalyse unterzogen hat. Ich konnte mich erkennen. Und grundlegende Fragen zu dem, was ›Religion‹ bedeuten kann, stellen und bearbeiten. Das war ein ganz neues und tiefes Erleben«⁵⁵. Was in diesem Zitat noch durchaus positiv bewertet wird, wird von anderen Befragten deutlich kritischer betrachtet. Eine Person berichtet, wie Vollmer Seelsorgesuchende geschickt manipulierte und massiv in ihre Lebensplanung eingriff. Mithilfe angeblicher göttlicher Rückendeckung drängte er sie in seine Richtung: »Ich glaube einfach, dass die Auseinandersetzung mit ihm, das ihm Zuhören, bei einigen jungen Leuten tatsächlich dazu geführt hat, Lebensentwürfe komplett zu überdenken oder anders zu gestalten oder sich wirklich zu fragen, gehe ich diese Beziehung ein oder gehe ich überhaupt diesen Beruf ein?«⁵⁶ Darüber hinaus machte Vollmer sich unverzichtbar, setzte sich selbst an die erste Stelle und dirigierte das alltägliche Handeln. Eine Frau berichtet: »[F]ür mich war es schon auch manipulativ in dieser Zeit, dass die jungen Männer dann Prioritäten gesetzt haben, die vorher nicht so galten. Es gab so'n unbedingten Vorrang von Klaus Vollmer«⁵⁷. Vollmer konnte mit seiner Pastormacht nicht nur einen tiefen Einblick in die Seelen der ihm Anvertrauten gewinnen, sondern beeinflusste auch ihre Gefühle und Gedanken. Das führte dazu, dass sie ihre Prioritäten neu setzten, biografische Entscheidungen revidierten und sich in ihrem Handeln an Vollmer orientierten – sein Wille wurde zu ihrem Willen.

54 Zur Falldarstellung vgl. Gebhardt u.a., Wissenschaftliche Aufarbeitung zu sexualisierter Gewalt und geistlichem Missbrauch durch Pastor Klaus Vollmer, insbes. 58–101. Zu den folgenden Ausführungen zum von Vollmer ausgeübten spirituellen Missbrauch vgl. auch Eichener, Zwischen Begleitung und Übergriff.

55 Gebhardt u.a., Wissenschaftliche Aufarbeitung zu sexualisierter Gewalt und geistlichem Missbrauch durch Pastor Klaus Vollmer, 67. Vgl. zu diesem sowie dem folgenden Zitat auch a.a.O., 137f.

56 A.a.O., 95.

57 A.a.O., 83.

Vollmer gab seinen sexuellen Übergriffen darüber hinaus einen dezidiert religiösen Charakter. Ein Betroffener schildert die schon beinahe liturgisch ausgestalteten Missbrauchssituationen, in denen Vollmer eine spirituelle Atmosphäre erzeugte: »In seinem Arbeitszimmer zündete er Kerzen an und legte sich dann zu mir auf den Boden. Meistens lagen wir auf der Seite, damit er sein steifes Glied an meiner Lende reiben konnte. Seine Hose ließ er immer an. Er küsste mich in erregtem Zustand sehr intensiv, lange, und immer wieder mit der Zunge.«⁵⁸ Die hier geschilderte, religiös überformte Missbrauchspraxis wurde rhetorisch als christliche Glaubenspraxis gerahmt. So interpretierte Vollmer sexuelle Handlungen »als etwas, das unter liebenden Brüdern – wie z. B. unter arabischen Christen – ganz normal sei und zu einem erfüllten geistlichen Leben dazugehöre.«⁵⁹ Sexualisierte Gewalt wurde von Vollmer als Ausdruck einer ganzheitlichen christlichen Lebensweise dargestellt. Ein Interviewpartner berichtet in diesem Sinne: »Ja, Sie kennen das hebräische יָדָה (jadah), das begreifen heißt und dann auch sexuelle Konnotationen hat. Das spielte mit Sicherheit eine Rolle. Oder eben auch das Wort ›begreifen‹, äh, sozusagen einen Menschen verstehen, sich in ihn hineinversetzen, mit ihm gemeinsam geistig-theologisch auf dem Weg sein und dann auch berühren.«⁶⁰ Mit dieser Begründung schuf Vollmer im Sinne einer Wissensproduktion die idealen Bedingungen, um sexualisierte Gewalt gegenüber Einzelnen auszuüben. Sein Missbrauch galt nicht als Übergriff, sondern als Ausdruck eines christlichen Lebens und als Form geistlicher Begleitung.

In gewisser Hinsicht geht ein sexueller Missbrauch durch einen Pfarrer oder anderen kirchlichen Mitarbeiter immer mit spirituellem Missbrauch einher, weil die Betroffenen, die selbst oft engagiert religiös und kirchenverbunden sind, dadurch nicht selten ihren Glauben verlieren oder auch Angst davor haben, den Glauben anderer zu zerstören, wenn sie von ihren Missbrauchserfahrungen erzählen. So schreibt Ida: »[A]m meisten Angst habe ich, dass ich den Glauben von anderen Menschen zerstöre: einen unerschütterlichen Glauben an das Gute im Menschen, an eine ›gute‹ Kirche und einen ›guten‹ Gott.«⁶¹ Auch Inela Marin ist in tiefer Trauer darüber, dass sie durch ihre Missbrauchserfahrung ihr Zuhause in der Kirche verlor und formuliert vor diesem Hintergrund ihren großen Wunsch, dass sich die Kirche endlich »von uns Betroffenen

58 A.a.O., 60.

59 Ebd.

60 A.a.O., 74.

61 Ida, Eigentlich war er so ein netter Pfarrer, 31.

berühren«⁶² lässt und sich der Realität stellt – in einer rückhaltlosen Aufarbeitung, aber auch im empathischen Gespräch mit Betroffenen sexualisierter Gewalt.

Spirituellem Missbrauch kann sexualisierte Gewalt begünstigen. Dazu gehören die biblizistische Rigorosität in der Bibelauslegung, eine sexualisierende Auslegung von Bibelstellen, die Interpretation der Sexualität als frei auslebbares Gottesgeschenk, eine nachträgliche religiöse Legitimation von sexuellen Übergriffen, religiöser und moralischer Druck sowie das Ausnutzen der Machtposition als evangelischer Geistlicher.⁶³ In den Aussagen von Betroffenen zeigen sich dabei immer wieder die gleichen Mechanismen, nämlich »die Beschreibung von Enge der Kontaktgestaltung, psychischem Druck und der fehlenden Freiheit im geistlichen Denken.«⁶⁴ Auch hier spielt die Pastoralmacht von Pfarrer*innen, kirchlichen Leitungsfiguren und Ehrenamtlichen eine sehr ambivalente Rolle. Die Beziehung zwischen Pfarrer*innen und Gemeindegliedern ist immer auch eine geistliche. Sieht sich der Pfarrer durch seine Pastoralmacht verpflichtet, andere Menschen in ihrem Glauben anzuleiten, geht damit eine religiöse Autorität einher, die es ihm ermöglicht, sein Gegenüber weitreichend zu beeinflussen.

4. Kontrolle sexuellen Verhaltens

In Zusammenhang mit einer konservativ, pietistisch oder evangelikal geprägten Glaubenskultur steht ein repressiver Umgang mit Sexualität, der zu einer Überwachung und Reglementierung von sexuellem Verhalten führen kann. Dabei kann gerade die Dämonisierung von Sexualität sexualisierte Gewalt ermöglichen. Thorsten Dietz konstatiert mit Blick auf die evangelikale Sexualethik: »[W]o moralische Normen nicht mehr als Erziehung zur Freiheit begriffen werden, sondern absolut und rigide gelten, erleichtern sie Missbrauch im Namen vermeintlich absoluter Normen bei allen, denen die Einschärfung unbedingter Autoritäten jedes kritische Bewusstsein unterdrückt hat.«⁶⁵ Der Aufbau und die Pflege eines ausgefeilten Regelwerks

62 Marin, Du darfst die Fäuste zum Himmel ballen, 51.

63 Vgl. Lange, Irgendwie kann ich mich an nichts anderes mehr als an Gott klammern, 82–99.

64 A.a.O., 82.

65 Thorsten Dietz, Der Umgang mit dem Thema »Sexualisierte Gewalt« in der evangelikalen Bewegung, in: Johann Hinrich Claussen (Hg.), Sexualisierte Gewalt in der evan-

individuellen Verhaltens, insbesondere hinsichtlich des Umgangs mit Sexualität, kann dazu führen, dass die Täter als Garanten dieses Regelwerks in eine superiore Stellung rücken. Demgegenüber fühlen sich die Betroffenen in vielen Fällen schuldig, unwürdig oder beschämt und können sich weder kritisch positionieren, noch das Handeln des Täters infrage stellen.

Diese Täterstrategie lässt sich an einem in der ForuM-Studie aufgearbeiteten Fall aus Ostdeutschland nachzeichnen. Dort wird ein sich von den 1960er bis in die 1980er Jahre erstreckender Tatzusammenhang in der sächsischen Jugendarbeit behandelt.⁶⁶ Ein Befragter berichtet von einem Täter, der jungen Menschen einreden konnte, »dass wir im Grunde alle sündige Wesen sind. So gottferne Wesen, die immer wieder die Beichte und das seelsorgerliche Gespräch brauchen, wo man Sünden bekennt und seine Verwerflichkeiten dann ausspricht und danach losgesprochen wird und gesegnet wird.«⁶⁷ Die Betroffenen suchten die Seelsorge auf, um dort ihre vermeintlichen Sünden, die häufig sexueller Natur waren, zu bekennen und Vergebung zugesprochen zu bekommen. Für die sich als schuldbeladen und beschmutzt fühlenden Betroffenen stellte das eine innere Notwendigkeit dar, wie ein Interviewpartner erzählt: »Das war ein gutes Gefühl, frei von Sünde und sauber vor Gott zu sein und wieder eine direkte Verbindung zu haben. Und er [der Täter] war dann irgendwie der Mittler dieses Heils«⁶⁸. Der Täter nutzte seine besondere religiöse Autorität und die Beichtsituationen aus, um die Seelsorgesuchenden sexuell zu missbrauchen. Ein Betroffener schildert, dass der Täter alles über sein Masturbationsverhalten wissen wollte, dass er »in der Seelsorge vor allem großen Wert auf diese Dinge gelegt hat und da auch immer genau Auskunft haben wollte, wie man das denn gemacht hat. Also ich kann mich erinnern, dass er da immer ganz gezielt und ganz detailliert gefragt hat. Und bei diesen detaillierten Fragen hat er einen auch ganz schnell da umarmt und geküsst und, oder die Hand auf die Scham gelegt. Vor allen Dingen beim Freisprechen von diesen sexuellen Begierden und diesen unzüchtigen Gedanken, die einem der Teufel eingegeben hat, da lag immer seine Hand auf dem Glied.«⁶⁹ Der Seelsorger

gelischen Kirche. Wie Theologie und Spiritualität sich verändern müssen, Freiburg i. Brsg. 2022, 135–153, 150.

66 Zur Falldarstellung vgl. Forschungsverbund ForuM (Hg.), Abschlussbericht, 252–282.

67 A.a.O., 267.

68 A.a.O., 271.

69 A.a.O., 273f.

inszenierte sich nicht nur als Führer zum Seelenheil, der Schuld vergibt, sondern nutzte gleichzeitig die pastoralmächtige Taktik der Individualisierung. Er isolierte die Betroffenen von den anderen und brachte sie dazu, ihre intimsten Geheimnisse zu gestehen, er lenkte ihr Gewissen so, dass sie sich schuldig fühlten und kontrollierte auf diese Weise ihr Verhalten.

Manche Täter nutzen die Kontrolle des sexuellen Verhaltens der Betroffenen explizit zur Legitimation sexualisierter Gewalt. Dies führt eine Studie der rheinischen Landeskirche vor Augen, die sich auf Geschehnisse in den 1950er Jahren im Martinstift in Moers bezieht.⁷⁰ Johannes Keubler, der Leiter des dortigen Schülerheims, bildete den Mittelpunkt eines Gewaltsystems. Körperstrafen gehörten zum Alltag und wurden willkürlich erteilt, weswegen die Schüler oft nicht wussten, warum sie verprügelt wurden. Ein Betroffener berichtet: »Gewalt wurde zu etwas Alltäglichem, was das Keublersche ›System‹ stabilisierte und uns ein Gefühl ständiger ›Schuld an etwas‹ vermittelte. Man wird verantwortlich auch für Belangloses, denn es kann strafwürdig sein.«⁷¹ Die offenkundige Gewalt stand in einem zunächst paradox wirkenden Kontrast zur Fürsorge, mit der Keubler den Betroffenen gelegentlich begegnete. Wenn etwa ein Schüler krank war, kümmerte sich der Leiter höchstpersönlich um ihn und sein Wohlergehen. Dieses Handeln stand allerdings nicht in einem Widerspruchs-, sondern in einem Steigerungsverhältnis zu seiner Gewalttätigkeit. Ein Betroffener berichtet: »Die Fürsorge erhöht den Schmerz, das Mitleid, dass du selbst hast, wenn du schlägst. Er sagt ja ›Ich muss dich schlagen. Das erfordern die Umstände. Und aber ich hab Mitleid damit‹. Und das fördert seine Lust. Erhöht vielleicht sein Lustempfinden. Mitleid mit dem armen Kerl, und jetzt schlag ich mal kräftig zu, dass sie schreien.«⁷² Fürsorge und Gewalttätigkeit, das Sich-Kümmern und die Ahndung von Fehltritten waren in diesem Fall kaum zu trennen. Keubler sagte in einem späteren Gerichtsverfahren aus, dass er »sich bei den Kleinen als Vater gefühlt«⁷³ habe. Er beschönigte den grausamen Missbrauch als liebevolle Zuwendung, zu der eine massive Brutalität ebenso wie Betreuung gehört hätten.

70 Zur folgenden Falldarstellung vgl. Fruszina Müller u.a., Aufarbeitung der gewaltförmigen Konstellation der 1950er Jahre im evangelischen Schülerheim Martinstift in Moers. Sachbericht, 2023, unter: https://elpub.bib.uni-wuppertal.de/servlets/MCRFileNodeServlet/duepublico_derivate_00000974/Sachbericht_Martinstift.pdf (Abrufdatum: 13.04.2026).

71 A.a.O., 48.

72 A.a.O., 52.

73 Ebd.

Die Studie konnte zwei Kontexte der Ausübung sexualisierter Gewalt identifizieren, in denen vor allem die pseudoärztliche Fürsorge eine große Rolle spielte. Zum einen inszenierte sich der gelernte Apotheker Keubler als Mediziner, zog sich einen Arztkittel an und gab vor, sich in körperlichen Untersuchungen ein Bild von seinen Schülern und deren Gesundheitszustand zu verschaffen. Das Krankenzimmer galt als »der Raum, da hat der Keubler den Arzt gemacht.«⁷⁴ Dabei konzentrierte sich Keubler besonders auf den Genitalbereich der Jungen, um angebliche Vorhautverengungen oder Hodenhochstände zu diagnostizieren. Ein Betroffener erzählt, dass die Schüler »ihn ja wirklich in seiner Funktion als Arzt [sahen], wenn er mit weißem Kittel und Stethoskop auftrat und uns verprügelte. Er ist so aufgetreten wie ein Arzt: ›Ich muss dich jetzt untersuchen, ob du hier normal heranwächst und so.«⁷⁵ Zum anderen ging Keubler nachts in die Schlafsäle und berührte die Jungen im Genitalbereich. Dies begründete er damit, Erektionen aufspüren und Masturbation verhindern zu wollen. Auch hier rechtfertigte er seine Übergriffe mit einer angeblichen Gesundheitsvorsorge und behauptete, nur das unsittliche und krankhafte sexuelle Verhalten seiner Schützlinge abstellen zu wollen. So bekundete er in dem genannten Gerichtsverfahren, er habe »die Onanie als größtes Laster der Kinder angesehen«⁷⁶. Die Betroffenen zeigten kaum Widerstand, wie im Urteilsspruch herausgestellt wurde. Die Schüler hätten sich nicht gewehrt, »weil sie sie [die sexuellen Handlungen] in aller Regel aus gesundheitlichen Gründen für erforderlich hielten und, soweit sie sie ausnahmsweise als unsittlich erkannten, infolge ihrer Stellung zu dem Angeklagten nicht wagten, gegen seine Maßnahmen aufzubegehren.«⁷⁷ Dieses Vorgehen Keublers lässt sich im foucaultschen Sinne als Disziplinierung verstehen: Der Täter deutete seinen Missbrauch als ein Handeln zum Wohl der Betroffenen. Diese wurden durch die Kombination von Gewalt und Fürsorge dazu gebracht, die sexualfeindlichen Vorstellungen des Täters zu inkorporieren und infolgedessen Manipulationen und Übergriffe an ihrem Körper zuzulassen.

74 A.a.O., 51.

75 A.a.O., 49. Interessant ist, dass Keubler, der selbst nicht Pfarrer ist, hier auf die Nachbarprofession der Medizin rekurriert und als vermeintlicher Arzt körperlich übergriffig wird. Zum Professionsbegriff siehe unten Kap. VII.2.b) Professionalität statt Hirtenkunst.

76 A.a.O., 53.

77 A.a.O., 52f.

Eine subtilere Form dieser Täterstrategie lässt sich in der Studie zu Klaus Vollmer beobachten.⁷⁸ Vollmer nahm eine eigenwillige Position zum Thema Sexualität in der von ihm gegründeten geistlichen Gemeinschaft ein. Einerseits gab sich Vollmer – obwohl von seiner Theologie her konservativ – in dieser Frage als liberal eingestellt aus und interpretierte Sexualität als einen gottgewollten Teil der menschlichen Existenz. Sexualität wurde als etwas grundsätzlich Positives begriffen, wie ein Interviewpartner berichtet: »Sexualität kann man nicht unterdrücken, sondern ihr nur gestaltend begegnen. Wenn Sie versuchen Ihre Sexualität zu bändigen, dann kämpfen Sie gegen Gott. Den Kampf gegen diese Gotteskraft verlieren Sie immer.«⁷⁹ Andererseits vertrat Vollmer die Idee, dass Sexualität reguliert werden müsse, sie also in rechte Bahnen zu bringen sei, damit sie keinen Schaden anrichtet. Deshalb forderte er dazu auf, »die Sexualität mit dem Gebet zu verbinden, sich Regeln für die Sexualität zu geben.«⁸⁰ In der Gemeinschaft galt – außer für Vollmer selbst – die Pflicht zur Ehelosigkeit, auch wurden sexuelle Praktiken wie Masturbation stigmatisiert. So wird in der Studie bezüglich eines Falls herausgestellt, dass »in den Gesprächen das Onanieverbot – um diesem gerecht zu werden, hat sich der Interviewte zeitweise ein Kreuz auf den Penis gemalt und dies mit Vollmer besprochen – und das Verbot vorehelichen Geschlechtsverkehrs im Mittelpunkt [standen].«⁸¹ Sexualität wurde demnach hochambivalent betrachtet – einerseits war sie gottgefällige Lebensäußerung, andererseits wurden bestimmte Formen der Sexualität wie die Masturbation verurteilt. Sexualität wurde im Sinne der Pastormacht zu einem Gegenstand der ständigen, dauerhaften und selbstkritischen Selbstbeobachtung. Beim verantwortlichen Umgang mit dieser »Gotteskraft« sahen sich die Betroffenen auf Vollmer als spirituellem Leiter angewiesen.

In diese hochambivalente Gemengelage von Liberalität und Konservatismus sowie der Affirmation von Sexualität und der gleichzeitigen Skepsis ihr gegenüber bettete Vollmer die von ihm praktizierte sexualisierte Gewalt ein. Während die Ausübung von Sexualität mit Frauen ausgeschlossen war, überhöhten Vollmer und seine engsten Gefolgsleute den intimen Kontakt zu Män-

78 Zur folgenden Falldarstellung vgl. Gebhardt u.a., Wissenschaftliche Aufarbeitung zu sexualisierter Gewalt und geistlichem Missbrauch durch Pastor Klaus Vollmer, insbes. 51–101.

79 A.a.O., 67.

80 Ebd.

81 A.a.O., 59.

nern religiös. Dies zeigte sich etwa daran, dass immer wieder diskutiert wurde, »ob man eigentlich seine erotischen Beziehungen auch anders leben kann als im sexuellen Kontext von Mann und Frau. Dazu müsste man aber seine Sexualität erstmals als solche bejahen, sagen: Liebe ist mehr als nur dieses. Man kann lieben, also in einer platonischen Stufenfolge. [...] Die niedrigste Stufe ist die biologische, das zweite ist die erotische, bei der die Seele mitspielt. Eine dritte Stufe ist die geistige gewesen, und man kann alles lieben.«⁸² Mit solchen Deutungsmustern schuf sich der Täter ideale Voraussetzungen für seine sexuellen Übergriffe. Er deutete sie als überlegene Form der Liebe und stilisierte sie als Weg zum Göttlichen: »Und da war dann eine Möglichkeit sozusagen, also ja die Begegnung erstmal unter Männern, das zu erleben und zu sagen: Ach ja, das gibt es auch. Aber das war jetzt keine Beziehung, in der man sozusagen Sexualität sucht, sondern das war so eine Stufe, wie er sagt: Das geht jetzt, dabei bleibt es aber nicht; denn es geht darum, anders zu lieben, seine Aufgabe zu lieben, ja, die Kirche zu lieben [und] das Reich Gottes zu lieben.«⁸³ In die allgegenwärtige Kontrolle von Sexualität wird hier eine Art Fluchlinie eingebaut, die konsequent in den Missbrauch führt. Dieser wird als einer der wenigen Wege gedeutet, den man beschreiten kann, um das Gottesgeschenk der Sexualität vermeintlich gefahrlos auszuleben. Vollmer präsentierte sich als derjenige, der die Betroffenen wie ein Seelenhirte zu Gott führte – und zwar auch und vor allem dann, wenn er sexualisierte Gewalt ausübte.

Die Kontrolle von Sexualität lässt sich als eine vor allem im konservativen, pietistischen und evangelikalen Spektrum des Protestantismus verbreitete Täterstrategie beschreiben. Sexualität wird in diesen Kreisen als ein heikler und gefährlicher Bereich individueller Lebensführung verstanden, der genauester Beobachtung unterliegt und der regelmäßigen Evaluation bedarf. Das verunsichert die Betroffenen stark, wie Michael Diener, der ehemalige Präses des Evangelischen Gnadauer Gemeinschaftsverbandes, rückblickend schreibt: »Derartige ›Eingriffe‹ in wirklich private Lebensverhältnisse kenne ich auch selbst: In meiner eigenen Pubertät kämpfte ich vor vielen Jahren mit einer Deutung von Selbstbefriedigung, die mich allen Ernstes fürchten ließ, die in pietistischen Kreisen immer wieder als Schreckgespenst kursierende und nicht zu vergebende ›Sünde gegen den Heiligen Geist‹ begangen

82 A.a.O., 71.

83 Ebd.

zu haben.«⁸⁴ Eine solche Negativperspektivierung von Sexualität steht an der Wiege der Pastormacht. Sie zielte schon im frühen Christentum auf den verantwortungsvollen Umgang mit der »teuflischen« oder zumindest potenziell in Sünde führenden und deshalb höchst gefährlichen Sexualität, die reglementiert, kontrolliert und überprüft werden muss.⁸⁵ Es liegt auf der Hand, dass die dafür Zuständigen ihre Macht vor dem Hintergrund solch repressiver Muster leicht missbrauchen und sexualisierte Gewalt ausüben konnten – nicht nur in der kirchlichen Vergangenheit, sondern bis in die Gegenwart hinein.

5. Freiheitsillusionen

Eher liberal oder progressiv gesinnte Teile des Protestantismus verstehen sich als eine Kirche, in der Freiheit eine zentrale Orientierungsgröße darstellt. Dieses grundsätzlich zu begrüßende Selbstverständnis kann problematische Folgen nach sich ziehen, wenn das Freiheitspathos der Ermöglichung und Verdeckung von sexualisierter Gewalt dient. Die dunkle Seite der evangelischen Freiheitsrhetorik besteht darin, dass kontrollierende Regeln geschliffen und schützende Grenzen aufgeweicht werden: »Fehlen sie, erhalten Stärkere die Macht, Schwächere nach Belieben zu überwältigen. Dann wird das theologisch formulierte Versprechen einer neuen Freiheitlichkeit zu einem Tor, das in ein anders-autoritäres Missbrauchssystem führt.«⁸⁶ Dies korreliert häufig mit einem Verständnis von Gemeinschaft, das die individuelle Selbstverwirklichung über die Institution stellt. Die Kirche wird abgelehnt, sofern sie als eine Organisation begriffen wird, die traditionellen Maßstäben verpflichtet ist. Präferiert wird hingegen ein Verständnis von Kirche als Ausdruck »eigener Spiritualität und Moralität, eines besseren Ich/Wir«⁸⁷, das vor allem bei einem charismatischen Machttypus manipulative Wirkung entfalten und Betroffene im Namen der Freiheit in eine Missbrauchsbeziehung verstricken kann.

84 Michael Diener, Religiösen Machtmissbrauch erkennen und verhindern. Entwicklungen in der pietistischen und evangelikalen Bewegung, in: Johann Hinrich Claussen (Hg.), *Sexualisierte Gewalt in der evangelischen Kirche. Wie Theologie und Spiritualität sich verändern müssen*, Freiburg i. Brsg. 2022, 115–134, 120.

85 Siehe dazu ausführlich Kap. VII.3.b) Sexualität und Körperlichkeit.

86 Claussen, *Die andere Seite der Emanzipation*, 79.

87 A.a.O., 79f.

Die ForuM-Studie beschreibt einen Tätertypen, der Ausdruck dieser Kultur ist. Eine Interviewpartnerin formuliert: »Der Jugendleiter ist 68er gewesen, so sah der auch aus; und auch der Pfarrer sah so aus, so mit... Der Pfarrer hatte immer so einen Pullover mit einer Friedenstaube gestrickt an. Das hat in der Gemeinde für eine extreme Furore gesorgt und einen großen Aufstand; die ganzen Konservativen sind gegangen, weil er mit Friedenstaubenpullover und Gitarre Gottesdienste gemacht hat. Der Jugendleiter war ähnlich revolutionär in seinen Ansichten.«⁸⁸ Der progressive Habitus erzeugte bei den traditionell geprägten Gemeindemitgliedern Störgefühle. Zugleich wirkte er anziehend auf junge Menschen, die sich von ihren konservativen Herkunftsfamilien distanzieren wollten und darum bewusst die Nähe dieser sich als alternativ gebenden Kirchenvertreter suchten: »Verbunden mit den politischen Ideologien und theologischen Auslegungen waren häufig auch freizügige Ansichten und Verhaltensweisen in sexueller Hinsicht. Die Jugendlichen sollten nicht verklemmt sein, sollten einander umarmen und sich auch von dem Jugendleiter umarmen lassen, sollten sexualisierte Bemerkungen hinnehmen und ihre Scham überwinden.«⁸⁹ Dass diese Taktik aufgehen konnte, lag auch an einer von den Tätern genährten Gleichheitsillusion. Die Täter behandelten die Jugendlichen so, als gäbe es keine Unterschiede zwischen ihnen. Sie begegneten »den Jugendlichen scheinbar auf Augenhöhe [...]. Sie rahm[t]en die de facto bestehende Definitionsmacht des Erwachsenen mit Signalen einer vermeintlichen Ebenbürtigkeit.«⁹⁰ Die Herstellung von Symmetrie wird zu einer Strategie, die es den Tätern ermöglichte, schützende Grenzen zu verwischen und sich distanzlos zu verhalten.

Diese Dynamik kommt auch in einem Fall aus der bremischen Kirche zum Ausdruck.⁹¹ Der frühere Domprediger Günter Abramzik war eine Art Prominenter in der Hansestadt, er war bekannt als Linker, als Sympathisant der Studentenbewegung und Freund von Intellektuellen wie Erich Fried und Ernst

88 Forschungsverbund ForuM (Hg.), Abschlussbericht, 479.

89 Ebd.

90 A.a.O., 479f.

91 Zur folgenden Falldarstellung vgl. Peter Caspari/Gerhard Hackenschmied, Sexualisierte Gewalt in der Bremischen Evangelischen Kirche. Der Fall Abramzik. Eine Tiefenanalyse des Teilprojekts C des ForuM-Forschungsverbunds (Forschung zur Aufarbeitung von sexualisierter Gewalt und anderen Missbrauchsformen in der Evangelischen Kirche und Diakonie in Deutschland), 2024, unter: https://www.ipp-muenchen.de/ipp/uploads/IPP_Abschlussbericht_Bremen.pdf (Abrufdatum: 13.04.2026).

Bloch.⁹² Die Interviewpartner*innen schildern Abramzik als einen Menschen, der sich selbst zu inszenieren wusste und überzeugend reden konnte. Ein Betroffener berichtet: »So in seiner Art war er sehr kommunikationsstark, äh, sehr vertrauenswürdig scheinend und hat sich also so das Vertrauen der anderen, das hat er sehr schnell erlangen [sic!] durch seine offene Art.«⁹³ Zugleich wird Abramzik nicht durchgehend als überzeugend beschrieben, sein Verhalten wird auch als getrieben und in mancher Hinsicht als zynisch empfunden. Eine Zeitzeugin erzählt: »Für eine Lichtgestalt war er, glaub ich, einfach nicht positiv genug und auch nicht so konziliant irgendwie. Er war eher wie so – im Zweifel so ein linker Saufrump und Philosoph.«⁹⁴ Jugendlichen begegnete Abramzik trotz seines superioren Status so, als würden sie auf einer Stufe stehen. Ein Betroffener schildert: »Und bei dem hatten wir Konfirmandenunterricht, das war alles schön und wir wussten natürlich auch um seine Prominenz. Und umso mehr vielleicht würdigten wir auch seine, wie soll ich das sagen, seine vertraute Art, also sehr vertrauensvolle Art, die war nicht distanziert, die war nicht arrogant, die war einfach auf Augenhöhe.«⁹⁵ Abramzik war geschickt darin, eine vermeintliche Symmetrie zu jungen Menschen herzustellen. Gerade männlichen Jugendlichen wollte er mit seiner progressiven, freiheitlich gesinnten Haltung imponieren und sie von sich abhängig machen.

Ein Element dieser Strategie war, dass Abramzik den Jugendlichen neue, ihnen bislang unbekannte Erfahrungen ermöglichte und auf diese Weise ihr Interesse weckte. Ein Betroffener berichtet etwa, dass er es als Privileg empfand, vom berühmten Domprediger eingeladen zu werden und Einblick in dessen unkonventionellen, durchaus luxuriösen Lebensstil zu bekommen: »Ein fünfzehnjähriger Schüler aus kleinbürgerlichen Verhältnissen wird von einem prominenten, knapp fünfzigjährigen Theologen verführt und missbraucht. Er fühlt sich überwältigt und beschmutzt, wird aber in der Folge so reich beschenkt, dass er den Ekel überwinden, das Abstoßende ertragen kann und sich an teure Weine, ausgefallene Speisen und pornografische Erzeugnisse gewöhnt. Die Illusion der Auserwähltheit macht ihn blind und hindert ihn daran, aus einer Beziehung auszubrechen, die auf Ungleichheit, Ausbeutung und Abhängigkeit beruht.«⁹⁶ Abramzik nutzte zudem das schwierige

92 Vgl. a.a.O., 24.

93 A.a.O., 25.

94 A.a.O., 26.

95 A.a.O., 30.

96 A.a.O., 40.

Verhältnis der Jugendlichen zu ihren oft sehr konservativen Eltern aus und präsentierte sich als weltoffene Alternative. So paraphrasiert die Studie einen Betroffenen, der erzählt, »dass Abramzik nach den sexuellen Handlungen mit höchstem Pathos zum Ausdruck brachte, wie glücklich er sei. Angesichts der Tatsache, dass er seinen Eltern aufgrund seines Schulversagens beständig Sorgen und Ärger bereitet hatte, sei dies für diesen Jugendlichen eine überwältigende Erfahrung gewesen. Zudem habe er sich durch die Mitwirkung an verbotenen Handlungen als Abenteurer gefühlt, der einen gewissen Triumph gegenüber seinem »verknöcherten Elternhaus« empfand.«⁹⁷ Der Täter konnte Jugendlichen ganz im Sinne der Pastoralmacht das Gefühl vermitteln, dass sein Handeln die Erfüllung ihrer eigenen Wünsche darstellt. Er redete den Betroffenen ein, dass sie in der von ihm ausgehenden Gewalt ihre persönliche Freiheit ausleben können. Es kam zu einem Subjektivierungsprozess im foucaultschen Sinne, der dazu führte, dass die Betroffenen im Willen Abramziks ihren eigenen Willen zu erkennen meinten und sich nicht dagegen wehrten.

Auch in der Studie zum Tatkomplex Ahrensburg, die im Auftrag der Nordkirche erstellt wurde, sehen wir eine ähnliche Dynamik. Hier wird unter anderem das Wirken von zwei sexuell übergriffigen Pfarrern untersucht, die in den 1980er und 1990er Jahren zeitgleich in derselben Kirchengemeinde tätig waren und beide geschlossene Systeme herstellten, die ihre Taten erst ermöglichten.⁹⁸ Bei dem ersten Pfarrer handelte es sich um eine charismatische Persönlichkeit, die mit ihrer Progressivität vor allem im liberalen, gutbürgerlichen Milieu Anklang fand – und dies obwohl er bürgerliche Moralvorstellungen offensiv ablehnte. In seiner Theologie spielte der Freiheitsbegriff eine zentrale Rolle, sein Glaubensverständnis wird als »Ermöglichung von Freiheit, Freiheit im Blick auf Tod, Freiheit im Blick auf Schuld, Freiheit im Blick auf eigene Lebensbewältigung«⁹⁹ beschrieben. Die Jugendlichen und jungen Erwachsenen fühlten sich vom Pfarrer auf Augenhöhe wahrgenommen und hatten das Gefühl, dass sich hier ein Erwachsener für sie und ihre Bedürfnisse interessierte. Sie begriffen die Jugendarbeit des Pfarrers als einen Ort, an dem sie

97 A.a.O., 32.

98 Zur folgenden Falldarstellung vgl. Petra Ladenburger u.a., Schlussbericht der unabhängigen Kommission zur Aufarbeitung von Missbrauchsfällen im Gebiet der ehemaligen Nordelbischen Evangelisch-Lutherischen Kirche, heute Evangelisch-Lutherische Kirche in Norddeutschland, 2014, unter: https://www.nordkirche.de/fileadmin/user_upload/Dokumente/nordkirche-untersuchungsbericht.pdf (Abrufdatum: 13.04.2026), 167–191.

99 A.a.O., 173.

vieles ausprobieren, eine Gemeinschaft bilden und eine geistige Heimat finden konnten.¹⁰⁰ Erst in der Rückschau wurde vielen Befragten klar, dass der Pfarrer grenzüberschreitende Gruppenprozesse anleitete, dass er »eigentlich alles gesteuert [hat]. Die Bilder, die wir voneinander bekommen haben, das, was wir miteinander gemacht haben.«¹⁰¹ Eine Person berichtet: »Er kann sie lesen, also kann er sie auch manipulieren. Die Jugendlichen haben das nicht geschnallt.«¹⁰² Der Pfarrer war in der Lage, die Jugendlichen zu verstehen und gleichzeitig in seinem Sinn zu lenken.

Der zweite Pfarrer in der Kirchengemeinde konzentrierte sich auf die Seelsorge und sah sich für die persönlichen Krisen der Jugendlichen zuständig. Auf diesem Feld wurden ihm große Erfolge zugeschrieben. Eine Person formuliert: »Ich kenne Jugendliche, die bei ihm in der Konfirmandengruppe waren, die heute noch sagen: ›Ich glaub das nicht. Wenn ich den nicht gehabt hätte, dann wäre ich sonst wo, dann hätte ich es bis hierhin nicht geschafft.«¹⁰³ Dazu gehörte, dass der Pfarrer sich selbst als untypischen, freiheitlich gesinnten Erwachsenen sowie als authentischen gleichberechtigten Ansprechpartner präsentierte: »Er war einerseits eine Respektperson für uns, andererseits verkörperte er aber auch etwas, was wir bei anderen Erwachsenen nicht fanden: das Verständnis für unsere Gefühle und Nöte, die Ansprache auf Augenhöhe, er war Kumpel und gleichzeitig wissender Ratgeber [...]. Und er hielt auch mit seinen Gefühlen nicht hinter dem Berg, zeigte deutlich, wenn er sich freute, wenn er traurig war oder verärgert. Das imponierte mir.«¹⁰⁴ Der Pfarrer – der mit Gerold Becker, dem ehemaligen Direktor der Odenwaldschule, verglichen wird – ging weit in seinem Versuch, unkonventionell oder gar revolutionär zu erscheinen. So ließ er den Jugendlichen nicht nur Regelbrüche durchgehen, sondern stiftete sie geradezu dazu an. Vor dem Hintergrund eines Betroffenenberichts stellt die Studie fest, dass der Pfarrer »auch in ganz alltäglichen Situationen Jugendlichen vermittelt habe, dass man Regeln nicht zu beachten brauche und an Grenzen vorbeikomme. Pastor B. habe ihn [den Betroffenen] zum Beispiel im Alter von 14 Jahren Auto fahren lassen.«¹⁰⁵ Der Pfarrer erschuf auf diese Weise ein Milieu, in dem Grenzüberschreitungen selbstverständlich

100 Vgl. a.a.O., 174f.

101 A.a.O., 179.

102 Ebd.

103 A.a.O., 181.

104 A.a.O., 182.

105 A.a.O., 183.

waren. Das Ausleben persönlicher Freiheit wurde über gesellschaftliche Konventionen und rechtliche Vorschriften gestellt. Die Jugendlichen wurden dazu angehalten, sich diese vermeintlich liberalen Ansichten anzueignen und die sexualisierte Gewalt als Freiheit und positive Grenzüberschreitung zu interpretieren.

Diese Strategie, die im Namen des evangelischen Freiheitsversprechens den Regelbruch zur Normalität machte, muss in einem breiteren gesellschaftlichen Zusammenhang betrachtet werden. Die Nachwehen der langen 1960er Jahre und die sich in rasantem Tempo liberalisierende Gesellschaft führten dazu, dass solche Anschauungen keine Seltenheit waren. Auch im außerkirchlichen Feld zeigte sich eine ähnliche Dynamik, nicht zuletzt im Zusammenhang sexualisierter Gewalt – man denke nur an den massenhaften, sich über Jahrzehnte erstreckenden sexuellen Missbrauch am reformpädagogischen Vorzeigeeinternat der Odenwaldschule.¹⁰⁶ Freiheit war der Leitgedanke der Zeit, nicht zuletzt der Kampf gegen eine repressive Sexualmoral, der vielfach zu einer libertären sexuellen Praxis führte: »Gemeinsames Ziel war eine umfassende Befreiung, gemeinsamer Gegner war alles Autoritäre. Man engagierte sich für Minderheiten verschiedenster Art und bekämpfte jede Form von Repression. [...] Da man sich selbst eindeutig auf der Seite der Freiheit und des Fortschritts verortete, wurden Fragen der Macht und des Machtmissbrauchs ausgeblendet.«¹⁰⁷ Die proklamierte Freiheit führte – auch durch die Überakzentuierung von Sexualität und der Ignoranz gegenüber ihrem Gefährdungspotenzial¹⁰⁸ – dazu, dass die Schutzrechte von Minderjährigen missachtet wurden.

Auch diese Strategie erinnert an die foucaultsche *Gouvernementalität* und die moderne Form der Pastoralmacht. Nach Michel Foucault werden Subjekte vielfach gelenkt, ohne dass dazu Zwang ausgeübt werden muss. Bestimmte

106 Zum Diskurs um die Reformpädagogik vgl. einführend Maike Sophia Baader, *Blinde Flecken in der Debatte über sexualisierte Gewalt. Pädagogischer Eros und Sexuelle Revolution in geschlechter-, generationen- und kindheitstheoretischer Perspektive*, in: Werner Thole u.a. (Hg.), *Sexualisierte Gewalt, Macht und Pädagogik* (Publikation der Deutschen Gesellschaft für Erziehungswissenschaft), Opladen/Berlin/Toronto 2012, 84–99. Zur Odenwaldschule vgl. die umfassende Studie von Heiner Keupp u.a., *Die Odenwaldschule als Leuchtturm der Reformpädagogik und als Ort sexualisierter Gewalt. Eine sozialpsychologische Perspektive* (Sexuelle Gewalt in Kindheit und Jugend: Forschung als Beitrag zur Aufarbeitung), Wiesbaden 2019.

107 Claussen, *Die andere Seite der Emanzipation*, 84.

108 Siehe dazu unten Kap. VII.3.b) Sexualität und Körperlichkeit.

Strategien, ein bestimmtes gesellschaftliches Wissen und Praktiken der Disziplinierung führen dazu, dass Individuen quasi freiwillig tun, was von ihnen erwartet wird, und dass sie diese Wahl als ihre eigene subjektive Wahrheit begreifen. Die Betonung der Freiheit und die Ausübung von Macht widersprechen sich deshalb nicht. Die Täter arbeiten mit einer Rhetorik, die den Missbrauch als das Ergebnis christlicher Freiheit deutet und bringen ihre Opfer dazu, diese Wahrheit zu ihrer eigenen zu machen.

6. Grenzüberschreitungen

Insbesondere in liberalen oder progressiven Milieus etablierte sich ein Umgang mit jungen Menschen, der eine größere Nähe und Intimität herstellen sollte. So »findet in den ›langen sechziger Jahren‹ ein breiter Kulturwandel der Sozialformen statt, der das Verhältnis von Nähe und Distanz, auch das Verhältnis zum Körper tiefgreifend verändert hat, und bis heute kirchliche Gruppen, besonders in der Jugendarbeit, prägt.«¹⁰⁹ In der Kirche wird dabei häufig ein starkes Zusammengehörigkeitsgefühl betont. Zugewandtheit, Verbundenheit und Familiarität stellen zentrale Werte und wichtige Merkmale der Gemeinschaft dar. Große Nähe birgt allerdings die Gefahr struktureller Distanzlosigkeit in sich. In einer Atmosphäre der Intimität können schützende Grenzen leicht aufgeweicht werden: »Bei der Gestaltung von zwischenmenschlichen Nähebeziehungen kann es insofern immer auch zu einem ›Zuviele‹ an Nähe kommen.«¹¹⁰ Schlimmstenfalls wird ein übergriffiger Umgang durch Täter etabliert, normalisiert oder sogar eingefordert.

Viele der Aussagen aus der ForuM-Studie lassen sich in diesem Sinne verstehen. Immer wieder wird von Situationen berichtet, in denen eine strategische Entgrenzung von Nähe festzustellen ist. So erzählt eine Befragte von einer mehrwöchigen Konfirmationsfreizeit: »[A]lso schon im Grunde auch wie so ne Art kommunitäres Leben ja in einer großen Gemeinschaft mit Andachten morgens abends gemeinsam essen äh und dann eben diese erlebnispädagogischen ähm Teile ne bis hin zu ja abends dann noch so AGs wo man dann so

109 Braune-Krickau/Gillenberg, Sexualisierte Gewalt in Kirche und Diakonie, 72.

110 Marlene Kowalski, Wege zum Kulturwandel in der Diakonie. Erkenntnisse aus der ForuM-Studie und Implikationen für Institution und Profession, in: Anika Albert u.a. (Hg.), Sexualisierte Gewalt. Konstellationen – Problemanzeigen – Perspektiven (Jahrbuch Sozialer Protestantismus 16), Leipzig 2025, 221–231, 228.

auf Phantasiereise ging oder (.) Sachen ne aber dieser Kuschelfaktor der war natürlich immer extrem hoch.«¹¹¹ Diese Passage berichtet von einer informellen Form geistlicher Gemeinschaft, in der sich religiöse Praktiken mit einer distanzlosen Pädagogik vermischten. Die dadurch erzeugte Intimität war hoch, die Teilnehmenden entwickelten ein enges Zusammengehörigkeitsgefühl mit ausgeprägtem »Kuschelfaktor«. Die Beschuldigten waren geschickt darin, eine Atmosphäre zu kreieren, in der Berührungen üblich waren und nicht hinterfragt wurden.

Eine Person schildert einen Fall, in dem grenzüberschreitendes Verhalten stufenweise eingeleitet und mittels kleiner Schritte ausgetestet wurde: »Und es war von Anfang an eben auch so ein Gefühl von, wir haben uns ja alle lieb und wir sind uns doch alle so nahe: Und wenn wir am Lagerfeuer sitzen, dann rutschen wir eben näher zusammen oder wir nehmen uns auch in den Arm und wir drücken uns zur Begrüßung und auch zum Verabschieden. Und so war es eben in diesen Gesprächen auch, also, dass es quasi normal war, die Hand zu halten oder irgendwie eine Hand auf der Schulter oder auf dem Bein zu haben während des Gesprächs oder auch in den Arm genommen zu werden, so dass es quasi nicht diesen einen Moment gab von: So, hier ist jetzt aber irgendwas komisch oder anders, sondern das glaube ich eher so ein schleichender Prozess war.«¹¹² Die unter den Jugendlichen verbreitete Intimität wurde zur neuen Normalität, weshalb sie das Fehlverhalten des Pfarrers oder eines anderen kirchlichen Mitarbeiters nicht mehr wahrnehmen oder korrekt einschätzen konnten, vor allem, da die Zärtlichkeiten sukzessive zunahmen und es keinen klaren Differenzpunkt mehr gab. Die Einübung körperlicher Entgrenzung durch regelmäßige Wiederholung lässt sich mit Michel Foucault als Ausdruck einer Disziplinierung verstehen, die Machtstrukturen in die psychische Verfassung und das soziale Verhalten einschreibt.

Wie Täter körperliche Distanzlosigkeit instrumentalisieren können, zeigt ein Fallbeispiel, von dem in einem Artikel der Tageszeitung TAZ berichtet wird. In dem Beitrag kommt die Betroffene unter dem Pseudonym »Katarina Sörensen« zu Wort. Es wird aus ihren Tagebucheinträgen und einem von ihr erstellten Buchmanuskript zitiert.¹¹³ Katarina Sörensen erlebte in

111 Forschungsverbund ForuM (Hg.), Abschlussbericht, 301.

112 A.a.O., 591.

113 Zur folgenden Falldarstellung vgl. Gunhild Seyfert, »Ich habe so vertraut«. Sexualisierte Gewalt in der Kirche, in: TAZ, 03.07.2021, unter: <https://taz.de/Sexualisierte-Gewalt-in-der-Kirche/!5782046/> (Abrufdatum: 13.04.2026).

den späten 1980er und 1990er Jahren regelmäßig sexualisierte Gewalt durch ihren Konfirmationspfarrer, der sie ab einem Alter von 14 Jahren zunächst mit unangemessenen Berührungen belästigte und sie einige Jahre später zum Geschlechtsverkehr überredete. Die ersten Übergriffe fanden im Rahmen pädagogischer Spiele statt, an denen sich der Täter aktiv beteiligte. Die Betroffene berichtet: »Als ich dran bin, ist Lisa an meinem Kopf, Hannah [...] an meinen Beinen, und Jörg [der Pfarrer] klopft in der Körpermitte, an meinem unteren Rücken. Alles ist im Rhythmus, Wärme durchflutet mich. Jörg klopft auf meinem Po, an meinen Oberschenkeln. Mich durchzuckt etwas, von dem ich nicht weiß, was es ist. Ich schäme mich irgendwie, dass ich überhaupt einen Po habe, dass er jetzt vor Jörg liegt. Aber wenn er darauf klopft, dann ist es ja vielleicht ok, dass ich auch diesen Teil an meinem Körper habe? [...] Ich will nicht, dass die Wärme aufhört, der Rhythmus, meine Verbindung zu den anderen. Es ist doch der Pastor, der hier klopft. Wenn er an diesen Stellen klopft, dann muss das in Ordnung sein.«¹¹⁴ Die körperorientierte Übung ist der erste Annäherungsversuch. Obwohl die Betroffene sich schämte, ließ sie die Berührungen durch den Pfarrer zu. Dabei spielten Vertrauen und Wohlwollen eine entscheidende Rolle: »Es ist doch der Pastor, der hier klopft [...], dann muss das in Ordnung sein.« Die Betroffene stellt ihre eigenen Gefühle und Intuitionen in Frage und vertraut dem Pfarrer, der wissen muss, was er tut.

Verschärfend wirkte in diesem Fall die Verwechslung von sexueller mit familiärer Logik. Der Täter präsentierte sich als Vaterfigur, deshalb fiel es Sörensen schwer, die sexualisierte Gewalt überhaupt als solche wahrzunehmen. In einer anderen Situation, die sich im Rahmen einer Konfirmandenfreizeit ereignete, kommt das noch deutlicher zum Ausdruck. Im Schlafsaal breitete der Pfarrer seine Isomatte neben derjenigen der Betroffenen aus, die in der Nacht Opfer eines sexuellen Übergriffs wird. Die Betroffene erzählt: »Ich spüre seinen warmen Atem in meinem Gesicht. Es kann doch nicht sein: Es ist der Pastor, es ist Jörg, den ich so sehr liebe, über alle Maßen. Wie einen Vater, oder vielleicht doch nicht? Kann es sein, dass er mich liebt? Dass er verliebt ist in mich? Seine Lippen sind auf meinen, seine Hand streichelt mein Haar. [...] Ich verstehe nichts mehr. Liebt er mich, wie ein Junge ein Mädchen liebt oder ein Mann eine Frau? Meint er überhaupt mich? Wieso ich? Wieso hier? So leise wie möglich spreche ich in sein Ohr: ›Denkst du überhaupt an mich?‹ Ich kann es im Dunkeln kaum sehen, aber ich fühle, wie sein Kopf sich auf und ab

114 Ebd.

bewegt: Er nickt und nickt und nickt. Dann wandern seine Lippen wieder zu meinen, seine Hände sind an meinen Haaren, meinem Hals, gehen unter meinen Schlafsack. Es muss sehr spät sein, als er mich loslässt. Ich liege noch lange wach und starre in die Dunkelheit.«¹¹⁵ Die Unsicherheit der Betroffenen ist nicht als mangelnde Resilienz zu deuten. Vielmehr kommt es zu einer Vermischung von familiärer Intimität und sexueller Nähe, die der Täter ausnutzt, um sie zu verwirren und ihre Widerstandskraft zu untergraben. Und ihre Intuition erweist sich als treffend: Er denkt nicht an sie, sondern nur an sich selbst und beutet ihr junges Alter und ihre Unsicherheit schamlos aus.

In vielen Fällen geht es nicht allein um die Herstellung körperlicher Nähe. In der Studie zum Tatkomplex Ahrensburg wird von einem Pfarrer berichtet, der Jugendliche zu einer sowohl körperlich als auch seelisch grenzverletzenden Gruppenarbeit anleitete.¹¹⁶ Unter dem Vorwand, dass dies der Vertrauensbildung diene, wurde ein therapieähnliches Setting geschaffen: »Bemerkenswert ist die Bezeichnung der Gruppenstunden und auch von Zusammenkünften auf Ferienfreizeiten als ›Sitzungen‹ – ein Begriff, der in therapeutischen Kontexten verwendet wird. Die Bezeichnung ›Sitzung‹ passt insofern, als dass sowohl Themenwahl und Methoden der Jugendgruppentreffen von dem Pastor wie auch von ehemaligen Gruppenmitgliedern durchgängig als außergewöhnlich selbsterfahrungsorientiert beschrieben werden.«¹¹⁷ In einem Spiel (»Seven up«¹¹⁸) sollten die Jugendlichen sich blind gegenseitig massieren und ihren jeweiligen Masseur erraten. Durch die Berührungen dazu angeregt sprachen sie im Anschluss miteinander über private Angelegenheiten wie ihre Beziehungen, Lebensgeschichten oder Weltanschauungen. Während einige Zeitzeug*innen diese Übung im Nachhinein positiv bewerteten, sahen manche der Befragten darin ein übergriffiges Vorgehen. Eine Frau betont die damit verbundene Grenzüberschreitung: »Das flirrte vor Erotik.«¹¹⁹ Zu der körperlichen Entgrenzung trat eine Art von verstecktem Geständniszwang. Die Jugendlichen sollten über sich selbst Aufschluss geben und ihr Innerstes offenbaren. Der Pfarrer hielt sich eher im Hintergrund, war aber anwesend, bekam das

115 Ebd.

116 Zur folgenden Falldarstellung vgl. Ladenburger u.a., Schlussbericht der unabhängigen Kommission zur Aufarbeitung von Missbrauchsfällen im Gebiet der ehemaligen Nordelbischen Evangelisch-Lutherischen Kirche, heute Evangelisch-Lutherische Kirche in Norddeutschland, 208–214.

117 A.a.O., 208f.

118 A.a.O., 66. 209.

119 A.a.O., 209.

Gesagte mit und steuerte das Geschehen. Es handelte sich um eine von ihm initiierte Handlungsform mit pastoralmächtigem Charakter.

Auch andere Gruppenprozesse überschritten klar die Grenzen, indem sie von den Jugendlichen radikale Transparenz verlangten und ihre psychische Integrität offensiv angriffen. So bestand eine Übung (»Heißer Stuhl«¹²⁰) darin, dass sich eine Person auf einen Stuhl setzen musste. Die anderen Teilnehmenden sollten sich in einem Kreis um sie herumstellen und sie dann mit Bezug auf ihren Charakter und ihre intellektuellen Fähigkeiten kritisieren. Angeblich ging es darum, auf diese Weise zur Persönlichkeitsentwicklung beizutragen, allerdings waren Entgleisungen dabei keine Seltenheit. Die ungebremste Kritik tendierte dazu, regelmäßig den Raum des Konstruktiven zu verlassen und verletzend zu werden. Daran beteiligte sich der Pfarrer aktiv. Auch er gab kritisches Feedback (z.B. »Ich kann nicht sehen, dass du selber denkst!«¹²¹), das die Betroffenen stark verunsicherte und das sie sich sehr zu Herzen nahmen. Dazu kam, dass der Pfarrer durch dieses Spiel detaillierte Informationen über die Jugendlichen und ihre Gedankenwelt erhielt: »[M]an hat sich im übertragenen Sinne nackt ausgezogen, man hat sich seelisch entblößt.«¹²² Eine Befragte spricht von »Seelenstriptease«¹²³, weil das Innerste offenbart wurde. Im Sinne der Pastoralmacht wurden die Jugendlichen dazu angehalten, viel mehr von sich preiszugeben, als sie eigentlich wollten. Zugleich konnte der Pfarrer in dieser Situation seine eigenen Wertungen so kommunizieren, dass sie von den Jugendlichen internalisiert wurden. Es wurde eine seelische Nähe erzeugt, die hochgradig gefährlich war.

In der evangelischen Kirche sind Grenzüberschreitungen in der Regel mit einem Aufbau von Nähe, Intimität und Vertrautheit verbunden. Dadurch wird die ausgeübte Macht nicht selten verschleiert. Es zeigt sich eine »prinzipielle Ambivalenz von Menschenführungspraktiken [...], die im Rahmen von Vertrauens-, Nähe-, Beziehungs- und Bindungsaufbau arbeiten. Jenseits von formalisierten und anonym verbleibenden Interaktionsverläufen eröffnen solche Praktiken zwar unverzichtbare Möglichkeiten, sich mit Belangen von einzelnen Menschen intensiv auseinanderzusetzen, schaffen dadurch aber auch Situationen, in denen Distanzierungs- und Abgrenzungsmechanismen proble-

120 A.a.O., 58. 65. 210f.

121 A.a.O., 210.

122 A.a.O., 66.

123 A.a.O., 210.

matisch werden oder sogar ganz ausfallen können.«¹²⁴ Die Nähe, die in kirchlichen Kontexten gerne gepflegt wird, zielt darauf, tief in das Gegenüber einzudringen, seine Geheimnisse ans Licht zu bringen und das Verhalten des Gegenübers auf diese Weise zu regulieren. In Zeiten, in denen offene Hierarchien, klar kommunizierte Autorität und andere Varianten äußeren Drucks immer weniger Erfolg versprechen, greifen nicht wenige Täter auf subtilere Formen der Machtausübung zurück, die sich als Zuwendung tarnen.

7. Schuldgefühle und Schuldumkehr

Viele Betroffene empfinden sexualisierte Gewalt nicht nur als Angriff auf Leib und Seele, sondern auch auf ihr Gewissen. Dieses Phänomen wird in der Forschung als »moral injury« bezeichnet, als eine Verletzung und Infragestellung der eigenen moralischen Vorstellungen.¹²⁵ Dies bringt die Betroffenen nicht nur dazu, ihre eigene Wahrnehmung anzuzweifeln, sondern löst zugleich tiefe Scham- und Schuldgefühle aus: »When a person experiences moral stress as a result of dissonance between this underlying moral framework and lived experience, in ways that overwhelm the capacity to cope with and integrate the dissonance, moral injury may occur.«¹²⁶ Insbesondere im Raum der Kirche, der als heile Welt idealisiert wird und in dem Mitarbeitende als moralische Vorbilder gelten, beziehen Betroffene das geschehene Unrecht oft auf sich selbst. Sie machen sich selbst verantwortlich und müssen mit dieser Belastung fertig werden. Damit wird der Täterstrategie paradoxerweise zum Erfolg verholffen:

124 Christoph Seibert, Menschenführung als Kontext sexualisierter Gewalt. Von der Ambivalenz einer unverzichtbaren Praxis, in: Mathias Wirth/Isabelle Noth/Silvia Schroer (Hg.), Sexualisierte Gewalt in kirchlichen Kontexten. Neue interdisziplinäre Perspektiven, Berlin/Boston 2023, 335–353, 351.

125 Das Konzept der »moral injury« stammt ursprünglich aus der Forschung mit traumatisierten Veteranen, die durch ihre Erlebnisse im Krieg ihre Werte zutiefst infrage gestellt sehen. Vgl. klassisch Jonathan Shay, Achilles in Vietnam. Combat Trauma and the Undoing of Character, New York 2003 (1994); ders., Odysseus in America. Combat Trauma and the Trials of Homecoming, New York 2002.

126 Vgl. Joyce Ann Mercer, Spiritual Care for Survivors of Church-related sexual Abuse. Making the Case for Moral Injury, in: Mathias Wirth/Isabell Noth/Silvia Schroer (Hg.), Sexualisierte Gewalt in kirchlichen Kontexten. Neue interdisziplinäre Perspektiven, Berlin/Boston 2023, 521–536, 528.

»[D]ie Täterstrategie des *victim-blaming* [...], dass nicht sie als Täter verantwortlich sind, sondern das Opfer schuldig ist und sich in aller Stille schämen sollte«¹²⁷, geht allzu oft auf. Täter manipulieren nicht selten das moralische Empfinden der Betroffenen, reden ihnen ein schlechtes Gewissen ein und bringen sie auf diese Weise dazu, den Missbrauch zu erdulden und zu schweigen.

Diese Mechanismen waren bereits bei vielen Beispielen zu beobachten. Die ForuM-Studie sieht in dem Vermitteln von Scham- und Schuldgefühlen ein gezieltes Mittel der Täuschung.¹²⁸ Eine Betroffene berichtet in diesem Sinne von dem Gefühl, den Täter zu verraten: »Er hat dir ja eigentlich seine Zeit geschenkt, dieser Kirchenmusikdirektor hat dir da Klavier beigebracht, du wolltest ja was von ihm, puh, also ich hatte doch noch so ein bisschen ein schlechtes Gewissen, obwohl ich schon wusste, nee, das was der jetzt macht, ist Unrecht. Aber ich hatte trotzdem ein schlechtes Gewissen ihm gegenüber, dass ich ihm jetzt noch Unrecht tu.«¹²⁹ Trotz der sexuellen Übergriffe, die die Befragte erleiden musste, empfindet sie noch immer Gefühle der Dankbarkeit, der Loyalität und Verpflichtung gegenüber dem Täter, die die Adressierung der sexualisierten Gewalt und die Konfrontation des Täters verhindern.

Diese Täterstrategie ist in manchen Fällen so erfolgreich, dass die Betroffenen aufgrund von Schuldgefühlen und Scham über Jahrzehnte schweigen: »Ich hab dreißig Jahre gebraucht, bis ich das kapiert hab, und bis ich es auch zulassen konnte. Man muss das echt... Also ich hab immer gedacht, ich hab das irgendwie falsch gemacht, und ich bin da in diese Ehe eingedrungen, und es war alles von meiner Seite her falsch. Ich hab nie gedacht, der hat mich manipuliert, oder das war irgendwie..., sondern es war immer ich, ich hab... Ja, und wenn, dann lag der Fehler bei mir, ganz eindeutig, es lag immer der Fehler bei mir.«¹³⁰ In beiden Fällen waren die Täter fähig, eine Kontrolle über das Gewissen der Betroffenen auszuüben. Sie konnten den jungen Frauen vermitteln, dass sie es waren, die sich versündigt haben und ihnen Wohlwollen schuldig sind.

Eindrücklich zeigt diese Dynamik auch ein Fall aus der sächsischen Landeskirche, der sich in den 1990er Jahren in der Kirchengemeinde Pobershau

127 Zippert, Sexualisierte Gewalt – und der Umgang der Evangelischen Kirchen damit, 381. Herv. i.O.

128 Vgl. Forschungsverbund ForuM (Hg.), Abschlussbericht, 532–537.

129 A.a.O., 535.

130 A.a.O., 536.

ereignete und von einer unabhängigen Kommission aufgearbeitet wurde.¹³¹ Beschuldigt wurde ein sehr engagierter, vor allem in der Kirchenmusik aktiver Ehrenamtlicher, der sexualisierte Gewalt gegenüber Mädchen im Kindes- und Jugendalter ausübte. Eine wichtige Säule seiner Täterstrategie war, dass er sich als frommer, freundlicher und vertrauenswürdiger Mensch präsentierte. Eine interviewte Person berichtet: »Lächelt immer. Wirkt stets entspannt. Wie konnte es sein, dass der so was macht? Viele Leute können das nicht glauben, weil sie ihn ja als diesen Sunnyboy erleben.«¹³² Sein Auftreten machte es dem Täter lange Zeit möglich, Schuld von sich zu weisen. Wurden Verdachtsmomente geäußert, war er geschickt darin, sein Handeln zu bagatellisieren und sich herauszureden. Dazu gehörte, dass er von seiner Verantwortung ablenkte, indem er die Schuld seinen Opfern gab. Die Studie zitiert ihn mit folgender Aussage: »Einige waren schon im pubertierenden Alter und machten mir unübersehbar deutlich, dass sie mit körperlichen Annäherungen kein Problem hatten. Mich hat es schon überrascht, dass sie meistens nach der Probe auf mich einstürmten und versucht haben mich auszukitzeln, ich fand das als junger Mann gar nicht so übel und hab das Spiel mitgemacht. Wir waren immer unbeobachtet in einem Raum, da fiel es mir nicht schwer, mich auf diese Spielchen einzulassen. Ich hab zurückgekitzelt und die Mädchen auch an Stellen berührt, die eigentlich tabu sind.«¹³³ Der Täter entzieht sich seiner Verantwortung, indem er die sexualisierte Gewalt als »Spiel« deutet. Zudem unterstellt er den Betroffenen im Sinne eines *victim blaming*, aus eigenem Willen körperliche Nähe gesucht und die sexuellen Übergriffe provoziert zu haben.

Die Betroffenen werden durch diese Täterstrategie stark belastet, weil sie sich ihrer Gefühle gegenüber dem Täter und damit auch ihres moralischen Urteils nicht mehr sicher sein können. Eine Betroffene schildert die Auswirkungen, die die Schuldumkehr des Täters auf sie hatte: »Wenn man nicht weiß, ob das, was man als junges Mädchen erlebt hat, richtig oder falsch ist, und man damit alleine dasteht, wie soll sich dann ein gesundes Selbstwertgefühl entwickeln? Die Frage, ob man selbst schuld und somit falsch gepolt ist, schwingt

131 Zur folgenden Falldarstellung vgl. Christiane Hentschker-Bringt u.a., Abschlussbericht der Unabhängigen Aufarbeitungskommission Pöbershau UAKP, 2023, unter: https://engagiert.evlks.de/fileadmin/userfiles/EVLKS_interessiert/E_Handeln/Hilfe_und_Unterstuetzung/Abschlussbericht_UAKPöbershau.pdf (Abrufdatum: 13.04.2026).

132 A.a.O., 31.

133 A.a.O., 52.

immer mit.«¹³⁴ Die vom Täter eingepfachten Zweifel an der eigenen Wahrnehmungs- und Beurteilungsfähigkeit erschwerten es, die sexualisierte Gewalt als solche zu erkennen und mit ihr umzugehen. Dieser Effekt wurde in diesem Fall noch dadurch verstärkt, dass der Täter eine repressive Vergebungsrhetorik anwendete. Er verlangte proaktiv von seinen Opfern, ihm zu vergeben. Der daraus entstehende Druck sorgte für eine weitere Quelle moralischer Belastung, wie eine Betroffene berichtet: »Immer wenn das später bei mir aufgepoppt ist, habe ich gedacht: naja, ich habe nicht richtig vergeben; in Momenten, wo die Missbrauchssituation angetriggert wurde, kam immer wieder dieser Gedanke: nicht richtig vergeben.«¹³⁵ Diese Zitate zeigen, wie die Betroffenen die moralisch irreführenden Vorstellungen des Täters internalisierten. Dem Täter gelang es durch geschickte Manipulation, die Moral und das Gewissen der Betroffenen zu beeinflussen.

Nicht immer geschieht das Einreden von Schuldgefühlen auf solch plakative Weise. Ein subtileres Vorgehen lässt sich bei der Betroffenen Ida erkennen, die von der Jahre andauernden sexualisierten Gewalt durch ihren Gemeindepfarrer erzählt.¹³⁶ Sie berichtet, wie der Täter über einen längeren Zeitraum hinweg ihr Vertrauen gewann, intensive Gespräche mit ihr führte und dabei auch viele private Informationen über sich selbst mitteilte. Hatte die Betroffene ursprünglich eine enge Beziehung zur Frau des Pfarrers gepflegt, schaffte es der Täter, sie von seiner Frau zu entfremden und ganz an sich zu binden: »Ich habe Kurt reden lassen. War die gute ZuhörerIn und Freundin. Und bin plötzlich von Utes Freundin zu Kurts Freundin gewechselt.«¹³⁷ Das sich entwickelnde Missbrauchsgeschehen wurde aufgrund der Manipulation durch den Täter von der Betroffenen nicht als sexueller Übergriff, sondern als Affäre interpretiert. Deswegen hatte sie auch das Gefühl, als Geliebte die Ehe des Pfarrers zu beschädigen. Das Intimverhältnis war nicht nur durch eine klare Machtasymmetrie, sondern auch durch eine Schuldverschiebung geprägt: »Was aber neben den sexuellen Gefälligkeiten noch begann, war ein schreckliches Spiel der Unwahrheiten und Geheimnisse. Wie konnte ich seiner Frau noch ins Gesicht sehen? Nachdem sie nichts von dieser ›Sache‹ wusste, hielt sie natürlich an unserer Freundschaft fest und die Kontakte wurden nicht weniger, nur weil ich

134 A.a.O., 64.

135 Ebd.

136 Zur folgenden Falldarstellung vgl. Ida, Eigentlich war er so ein netter Pfarrer, insbes. 16–28.

137 A.a.O., 17.

plötzlich eine ›Affäre‹ mit ihrem Mann hatte.«¹³⁸ Der Täter konnte der Betroffenen den Eindruck vermitteln, dass nicht er, sondern sie die Verantwortung für das Missbrauchsgeschehen trug. Während er sich als moralisch einwandfrei darstellte, rückte sie in die Rolle der Ehebrecherin.

Dass es sich dabei um eine Täterstrategie handelte, zeigte das Verhalten des Pfarrers im Zuge der Aufdeckung. Trotz der aufwändigen und für die Betroffene entwürdigenden Versteckspiele wurden sie und der Pfarrer von dessen Frau in einer Situation angetroffen, die eindeutig für diese war. Ida beschreibt den Moment der Konfrontation folgendermaßen: »Ich erinnere mich an die Gefühle, die in ihrem Blick zu lesen waren: verletzt, enttäuscht, fassungslos. Und ich war schuld. Ich hatte es angestellt, ich hatte diese Affäre mit ihrem Mann. Von da an war die Stimmung zwischen uns feindselig, irritiert, falsch.«¹³⁹ Statt in dieser Situation die gewalttätige Übergriffigkeit des Pfarrers zu erkennen, sah die Betroffene sich selbst in der Verantwortung. Der Täter nutzte ihre Schuldgefühle aus. Die Betroffene berichtet von einem entsprechenden Gespräch mit dem Pfarrer: »Plötzlich wollte Kurt ›uns‹ – bzw. mich nicht mehr. Kurt hat mir gesagt: ›Es kann auch sein, dass der Teufel unsere Beziehung wollte!‹ Das werde ich nie vergessen. Ich war geschockt. Und ich hatte das Gefühl, dass mich der Teufel geschickt hatte, um seine Ehe zu zerstören.«¹⁴⁰ Die Betroffene bezog die Äußerung über den Teufel auf sich und fühlte sich zutiefst schuldig, obwohl der Täter die Beziehung bzw. den sexuellen Missbrauch initiiert hatte.

Täter können im Sinne eines *victim blaming* von der eigenen Schuld ablenken, indem sie die Betroffenen selbst verantwortlich für die sexualisierte Gewalt machen. Den Tätern kommt dabei entgegen, dass kirchlichen Mitarbeitenden in der Regel eine hohe moralische Autorität zugeschrieben wird und Sexualität grundsätzlich als heikles Thema gilt, insbesondere dann, wenn es sich um weibliche Sexualität handelt.¹⁴¹ Im christlichen Diskurs stellt Sexualität eine hochintime, mit vielen Geheimnissen verbundene Dimension des menschlichen Lebens dar, die besonders anfällig für Schuldgefühle,

138 A.a.O., 20.

139 A.a.O., 27.

140 Ebd.

141 Vgl. Sarah Jäger, Feministisch-theologische Skizzen zu sexueller*sexualisierter Gewalt, in: Anika Albert u.a. (Hg.), Sexualisierte Gewalt. Konstellationen – Problemanzeigen – Perspektiven (Jahrbuch Sozialer Protestantismus 16), Leipzig 2025, 105–119, 111.

Scham und Schuldzuschreibungen ist.¹⁴² Es überrascht deshalb nicht, dass die Täter gerade in Bezug auf diesen Themenbereich den Betroffenen einreden konnten, die eigentlich Schuldigen zu sein.

8. Vergebungsdruck

Vergebung wird gemeinhin als entscheidendes Element christlicher Lebensführung betrachtet. Im Protestantismus gilt dies einmal mehr, weil die Rechtfertigungslehre im Mittelpunkt theologischen Denkens steht. Die Rechtfertigungslehre besagt, dass der Mensch allein durch Glauben gerechtfertigt und von Gott angenommen wird – ohne eigene Anstrengung oder Werke. Diesen Fokus auf Vergebung und Gnade machen sich Täter sexualisierter Gewalt immer wieder zu Nutze. Das führt nicht selten zu einer spirituellen Form des *Silencing*: »Unter Silencing [...] [werden] solche Theorie- und Kommunikationsstrukturen verstanden, die – oft subtil oder gar nolens volens – dazu beitragen, Menschen zum Schweigen zu bringen.«¹⁴³ Betroffene sind durch die sexualisierte Gewalt verletzt, traurig, beschämt und nicht selten auch wütend. Mit dem Hinweis auf christliche Vergebung wird ihnen die Möglichkeit genommen, diese Gefühle zu artikulieren, die sexuellen Übergriffe zu thematisieren und ihre Viktimisierung öffentlich zu machen. Während die Täter eine weitere Auseinandersetzung mit ihren Opfern meiden können, arbeiten sich die Betroffenen an moralischen Appellen und einer christlichen Vergebungsrhetorik ab. Vor diesem Hintergrund überrascht es nicht, dass es in aller Regel nicht zu einer direkten Kommunikation zwischen Tätern und Betroffenen kommt, »dass sich aber für Betroffene die Frage stellt, ob sie nicht eine Pflicht zur Vergebung hätten.«¹⁴⁴ Täter können diese inneren Kämpfe anfachen und befeuern – in diesem Fall handelt es sich um spirituellen Missbrauch, der der Vertuschung sexualisierter Gewalt dient.

In der ForuM-Studie wird diese Täterstrategie unter dem Schlagwort des »Schuld-Vergebung-Komplex[es]«¹⁴⁵ diskutiert. Damit wird eine kirchliche

142 Siehe dazu unten Kap VII. 3. b) Sexualität und Körperlichkeit.

143 Springhart, Kein Zwang zur Vergebung, 15.

144 A.a.O., 18.

145 Forschungsverbund ForuM (Hg.), Abschlussbericht, 860. Vgl. insgesamt a.a.O., 860–865.

Kultur beschrieben, die ein realitätsfernes Vergebungsverständnis kommuniziert, Betroffene verunsichert und Täter vor öffentlicher Anklage schützt. Eine Person formuliert: »Und in der Kirche passiert aber genau dasselbe. Jesus entdeckt den Täter und sagt, das darfst du nicht tun. Und dann bringt er Opfer und Täter zusammen und sagt, ihr müsst euch verzeihen und in Frieden miteinander leben. Da wird den Kindern und den Erwachsenen suggeriert, es ist möglich, in Harmonie zusammenzuleben, es ist möglich, Streit zu schlichten.«¹⁴⁶

Was eine solche Vergebungsrhetorik im Einzelfall bedeutet, zeigt die Schilderung einer Person, die von ihrem Täter per Brief um Vergebung gebeten wurde. Mit Bibelziten und theologischen Ausführungen versuchte er, sie in die von ihm gewünschte Richtung zu dirigieren, sie verweigerte dies jedoch. Daraufhin antwortete der Täter, dass er sich stattdessen an einen Seelsorger gewandt hätte, der ihm die Beichte abgenommen und ihm die Vergebung zugesprochen habe. Damit übte er unverhohlenen Druck auf die betroffene Person aus, überdies bedrängte er sie ganz offensiv: »Und: »Mein Seelsorger meinte, ich sollte dir einen brüderlichen Rat geben und du möchtest etwas vorsichtiger sein mit der Öffentlichkeit, das alles in die Öffentlichkeit zu bringen.«¹⁴⁷ Der Täter entledigte sich durch die Beichte seiner Schuld, rehabilitierte sich selbst und ermahnte sogar noch die betroffene Person, auf keinen Fall an die Öffentlichkeit zu gehen. Der Täter versuchte damit gezielt, sie zum Schweigen zu bringen.

Ähnliche Dynamiken lassen sich auch in dem Betroffenenbericht von Thomas Wesskamp erkennen, der seinen Missbraucher nach vielen Jahrzehnten mit seinen Taten konfrontierte.¹⁴⁸ Es kam zu einem Briefwechsel, in dem der Konfirmationspfarrer nur wenig Einsicht zeigte und sein Opfer zur Vergebung zwingen wollte. So formulierte der Täter in seinem Antwortschreiben, dass er sich mit dem Betroffenen aussprechen wolle, um Seelenfrieden zu erhalten: »Ich bin jetzt 80 geworden und mein Leben neigt sich dem Ende zu, und wenn noch etwas offen ist, möchte ich es gerne in Ordnung bringen.«¹⁴⁹ Diese Formulierung zeigt kein Unrechtsbewusstsein und ist nur auf sich selbst bezogen. Der Betroffene reagierte entsprechend skeptisch, initiierte aber ein klärendes

146 A.a.O., 863.

147 A.a.O., 865.

148 Zur folgenden Falldarstellung vgl. Wesskamp, Reden ist Leben, insbes. 34–37.

149 A.a.O., 32.

Gespräch. In diesem bestätigte sich der Eindruck, dass der Täter sich als unschuldig verstand und alle Vorwürfe von sich wies. In einem späteren Brief wird deutlich, dass er kein Schuldbekenntnis ablegen, sondern eine Täter-Opfer-Umkehr erreichen wollte. Er mahnte Wesskamp unter Bezugnahme auf Bibelstellen in einem herablassenden Duktus an seine Pflicht zur Vergebung, da er mit ihm in Frieden leben wolle.¹⁵⁰ Der Täter versuchte, das Gewissen des Betroffenen zu manipulieren, sein moralisches Empfinden zu irritieren und ihn dazu zu bringen, seine eigenen Wahrheiten zu übernehmen. Selbst nach der Aufdeckung begriff sich der Täter noch als »guter Hirte« und nutzte seine Pastoralmacht, indem er die christliche Vergebungstheologie instrumentalisierte.

Dass eine solche Täterstrategie nicht nur Betroffene unter Druck setzt, sondern eine ganze Kirchengemeinde spalten kann, zeigt der Fall Pobershau aus der sächsischen Landeskirche.¹⁵¹ Der (ehrenamtlich tätige) Täter wurde dort über lange Zeit hinweg nicht an seinem kirchlichen Engagement gehindert, was nicht nur daran lag, dass er seine Handlungen leugnete und bagatellierte, er forderte darüber hinaus Vergebung ein und brachte damit viele Gemeindemitglieder auf seine Seite. Im Zuge eines ersten Aufdeckungsversuchs inszenierte er eine Art Ritual, mit dem er eine künstliche Versöhnung mit den Betroffenen und ihren Familien herbeizwang. Eine Person berichtet: »Es ging schnell. Es war eine kurze Zusammenkunft, er hatte auch keine Zeit. Sein drittes Kind war unterwegs und er musste mit der Frau zur Schwangerenberatung oder irgendwas. Und ja, er sagt, es tut ihm leid und es wäre nicht richtig gewesen und er müsste sein Gewissen schärfen und hat den Mädels Gummimännel [Gummibärchen] mitgebracht. Und hat dann noch gesagt, ja, er wollte noch kurz beten. Und es war irgendwie eher so verstörend.«¹⁵² Der Täter stellte sich bei diesem Treffen selbst in den Mittelpunkt, legte ein halbbares Geständnis ab und beendete es mit einem Gebet. Obwohl er weder vollumfänglich seine Handlungen offenlegte noch echtes Entgegenkommen gegenüber den Geschädigten erkennen ließ und sie selbst kaum zu Wort kamen, gaben sich die Gemeindemitglieder damit zufrieden. Vergebung ist evangelisch so positiv aufgeladen, dass diese problematische Vorgehensweise nicht in Frage gestellt wurde. Als ein zweiter Aufdeckungsversuch unternommen wurde, wurde genau diese Vergebungsinszenierung zum Problem, weil

150 Vgl. a.a.O., 35.

151 Zur folgenden Falldarstellung vgl. Hentschker-Bringt u.a., Abschlussbericht der Unabhängigen Aufarbeitungskommission Pobershau UAKP, insbes. 45–49.

152 A.a.O., 46.

viele Personen der Ansicht waren, »dass die Betroffenen doch damals dem Beschuldigten vergeben hätten und damit kein Grund mehr gegeben sei, diese Sache jetzt in dieser Form wieder aufzurollen.«¹⁵³ Die Vergebung, die der Täter den Betroffenen abgezwungen hatte, wurde zu einem zentralen Element der Tatvertuschung. Sie reduzierte die Möglichkeiten der Betroffenen, sich gegen den Täter zu stellen. Dieser schien wieder rehabilitiert, Gott hatte ihm ja vergeben – wie sollten sie es Gott nicht gleichtun?

Der Täter versuchte im Anschluss daran, die Manipulation der Gemeindemitglieder zu wiederholen. Er präsentierte sich selbst als das eigentliche Opfer, dem man seine Fehltritte trotz seines Geständnisses nicht vergeben wolle. In diesem Sinne traten auch seine Anwälte auf. Eine Person schildert, die Anwälte seien »auf ein sehr hohes Ross gestiegen und haben gesagt: ›Wir haben es euch schon immer gesagt, und jetzt hat das Gericht noch festgehalten, ist verjährt, die sind gerechter als ihr.‹ Da spielten also immer zwei Ebenen, eine war die juristische und die eigentliche Tat, und die andere war so geistig religiöser Art, wo es um Vergebung geht.«¹⁵⁴ Die Seite des Beschuldigten spielte die weltliche und die kirchliche Sphäre gegeneinander aus, indem sie der Kirchengemeinde unterstellte, den Ansprüchen ihres Glaubens weniger zu genügen als es die Rechtsprechung tat. Es wurde der Gemeinde gleichzeitig nahegelegt, dass es nur etwas Vergebungsbereitschaft benötige, um den Konflikt beizulegen und einen Zustand des innergemeindlichen Friedens wieder herzustellen: »Deshalb bitte ich euch, niemand mehr zu verurteilen und mit uns den Weg des Neuanfangs zu gehen. Wir wollen auf keinen Fall eine Spaltung unserer Gemeinde, im Gegenteil, es ist unser Gebet, dass Gott durch die Dinge vielleicht noch Größeres schafft und auch andere Menschen die Erfahrung machen, dass durch Jesus echte Vergebung möglich ist, auch wenn es schmerzhaft ist.«¹⁵⁵ Mittels dieser religiös aufgeladenen Sätze sollte die Gemeinde dazu gebracht werden, sich wieder um den übergriffigen Pfarrer zu sammeln. Dass die Betroffenen damit nicht nur zum Schweigen gebracht, sondern letztlich aus der Gemeinde verstoßen wurden, wurde dabei in Kauf genommen.

Täter instrumentalisieren die christliche Theologie, um Betroffene einem Vergebungsdruck auszusetzen. Auf diese Weise verdunkeln sie ihre eigene Schuld und verhindern die Aufdeckung. Pastorale und kirchliche Vergebungspraxis stehen damit in Gefahr, sexualisierte Gewalt kleinzureden und spirituell

153 A.a.O., 45.

154 A.a.O., 49.

155 Ebd.

erneut übergreifend zu werden.¹⁵⁶ Die Vergebungsrhetorik ist dabei »in kirchlichen Kontexten relativ kostenlos, es wird durch das vermeintliche Recht und die Macht, um Entschuldigung zu bitten, Hegemonie ausgeübt und die Adressierten sehen sich mit einer sozialen und moralischen Platzanweisung im Sinne eines ›Entweder man vergibt, oder man wird selbst zum Übeltäter‹ konfrontiert.«¹⁵⁷ Auch diese Strategie ist Ausdrucksform der Pastoralmacht. Der biblische Appell zur gegenseitigen Vergebung wird zu einem Machtmittel, um das Verhalten der Betroffenen zu steuern, sie unter Druck zu setzen und die Wahrheit zu verschleiern.

156 Zu einer problematischen kirchlichen Vergebungspraxis siehe ausführlich Kap. VII.3.a) Schuld und Vergebung.

157 Mathias Wirth, Die Banalisierung sexualisierter Gewalt im Gestus ihrer Entschuldigung, in: Ders./Isabelle Noth/Silvia Schroer (Hg.), Sexualisierte Gewalt in kirchlichen Kontexten. Neue interdisziplinäre Perspektiven, Berlin/Boston 2023, 355–377, 369f.