

VI. Auswirkungen auf die Betroffenen

1. Verletzung der persönlichen Integrität

Sexualisierte Gewalt hat gravierende Folgen für die Betroffenen. Sie führt zu langanhaltenden, manchmal nicht mehr zu heilenden Verletzungen von Körper und Seele. Dazu gehört eine Vielzahl von Symptomen, wobei insbesondere psychische und psychosomatische Erkrankungen wie Schlaf- und Essstörungen, Störungen der Beziehungsfähigkeit, Verlust der Vertrauensfähigkeit, Infragestellung des Selbstwerts, Entfremdung vom eigenen Körper, problematischer Suchtmittelkonsum, Suizidgedanken, Schuldgefühle und Selbstzweifel zu nennen sind.¹ Aus psychologischer Perspektive zeigt sich, dass diese Verletzungen bei Betroffenen aus dem kirchlichen Kontext ein besonders großes Ausmaß annehmen. Udo Rauchfleisch stellt fest: »Diese generell bei Opfern von Gewalt zu beobachtenden Symptome sind bei der sexualisierten Gewalt im kirchlichen Kontext besonders schwerwiegend, weil hier die Täterschaft nicht nur, wie allgemein bei Übergriffen, in einer mächtigen Position ist, sondern durch ihre außergewöhnliche, idealisierte Rolle in einem solchen Masse überhöht wahrgenommen wird, dass die von ihr ausgehende Gewalt wesentlich tiefere Verletzungen nach sich zieht als Gewalt im säkularen Bereich.«² Sexualisierte Gewalt in der Kirche hinterlässt deshalb besonders tiefe Verletzungen bei den Betroffenen. Das liegt daran, dass nicht nur die physische, psychische und soziale, sondern auch die moralische und spirituelle Integrität angegriffen wird.

1 Vgl. Udo Rauchfleisch, Psychologische Aspekte der sexualisierten Gewalt im kirchlichen Kontext und ihre Folgen, in: Mathias Wirth/Isabelle Noth/Silvia Schroer (Hg.), Sexualisierte Gewalt in kirchlichen Kontexten. Neue interdisziplinäre Perspektiven, Berlin/Boston 2023, 147–158, 150ff.

2 A.a.O., 151.

Die durch sexualisierte Gewalt ausgelöste *psychische* Belastung wird in vielen Interviews und Betroffenenberichten deutlich benannt. In der ForuM-Studie werden verschiedenste seelische Verletzungen beschrieben, die bis zur Suizidalität führen. So wird ein Mann zitiert, der in seinem Leben immer wieder an Selbsttötung dachte: »Ich war auch, wenn es mich dann wirklich mal überwältigt hat, also ich das nicht mehr geschafft hab wegzudrücken, war ich auch immer in Versuchung bzw. auch kurz davor, Suizid zu begehen.«³ Doch selbst Betroffene, die nach eigener Aussage nach vielen Jahren einen konstruktiven Umgang mit dem Erlebten fanden, schildern gravierende psychische Spätfolgen. Ida stellt in ihrem Betroffenenbericht heraus, dass sie familiär, beruflich und privat »ein gutes Leben«⁴ führt. Zugleich erzählt sie von Stress und Verdrängung, Schlaf- und Essstörungen sowie übermäßiger Angst: »Ich leide unter Ängsten in allen möglichen Situationen – zu Hause fühle ich mich wohl und sicher. Aber jede Veränderung, eine Fahrt in den Urlaub, zu unbekannten Zielen weckt in mir Ängste.«⁵ Darüber hinaus gibt Ida an, anderen Menschen kaum noch vertrauen zu können. Weil sie erlebt hat, wie ein von vielen sehr verehrter Pfarrer und eine für integer gehaltene Respektsperson ihr gegenüber übergriffig wurde, fällt es ihr sehr schwer, noch jemanden zu vertrauen: »Ich kann kaum jemandem trauen. Ich habe Angst, wenn die Kinder bei Freunden übernachten, wenn sie in den Sportverein gehen oder Veranstaltungen besuchen. Ich weiß, dass man niemandem trauen kann.«⁶

Hinzu kommen *soziale* Ausschlüsse, die Betroffene erleben. Die Exklusionen beginnen in den Kirchengemeinden, in denen viele derjenigen, die sexualisierte Gewalt öffentlich machen, mit Repressionen zu rechnen haben. Ein Betroffener berichtet in der ForuM-Studie: »[W]eil der Pfarrer so beliebt war, also haben wir da auch Anfeindungen erlebt, wirklich ganz schlimm, also wir waren kurz davor wegzuziehen [...]. [W]ir haben da nur Gegenwind bekommen erst und ganz viel Hass. Also es war so weit, dass ich nicht mehr, das mache ich heute auch nicht gerne, aber einfach zum Beispiel wenn ich nur durchs Dorf laufe. Da laufen andere Personen an einem vorbei und wechseln die Straßenseite, also so richtig Ausgrenzung so, so weit ist das und – ja, bis heute.«⁷ Selbst über

3 Forschungsverbund ForuM (Hg.), Abschlussbericht, 566.

4 Ida, Eigentlich war er so ein netter Pfarrer, 29.

5 A.a.O., 30.

6 A.a.O., 30f.

7 Forschungsverbund ForuM (Hg.), Abschlussbericht, 504.

den Aufdeckungskontext hinaus kann eine solche Ausgrenzung und Stigmatisierung der Betroffenen anhalten. Betroffenen wird oft jahrzehntelang nicht geglaubt, sie erleben teilweise sogar eine Pathologisierung.⁸ Die Gemeinschaft schließt die Betroffenen nicht zuletzt deswegen aus, weil sie es wagen, das Schweigen zu brechen und damit das Harmonieempfinden stören. Während der Pfarrer aufgrund seines Status oder der ihm unterstellten Integrität nicht selten von der Gemeinschaft geschützt wird, werden die Betroffenen grundlos bestraft, zu schwarzen Schafen erklärt und schlimmstenfalls verstoßen.⁹

Gerade im kirchlichen Kontext kommt es zudem zu *moralischen* Verwundungen. Die Erfahrung von sexualisierter Gewalt führt zwar zu einem Unrechtsempfinden, dieses wird aber als inkongruent mit dem Status des Täters als moralischer Respektsperson empfunden. In der Folge kann es zu tiefgreifenden Missempfindungen kommen. Eine in der ForuM-Studie zitierte Person schildert, wie sie einfach nicht glauben konnte, dass ein so aufopferungsvoller Pfarrer ihr so etwas Unmoralisches antun konnte – ihre Erlebnisse passten nicht in das Bild, das sie von ihrem Pfarrer hatte. Nichtsdestoweniger fühlte sie, dass sein Verhalten »das falsche Gute [war]. Oder es ist eigentlich gar nicht gut, so gesehen.«¹⁰ Diese widersprüchlichen Gefühle werden schlimmstenfalls so aufgelöst, dass Scham und Schuld nur auf der Seite der Betroffenen verortet werden und diese sich vor allem selbst moralische Vorwürfe machen.

Ein Spezifikum sexualisierter Gewalt in der Kirche ist überdies, dass es hier zu einem Angriff auf die *spirituelle* Integrität kommt. Viele Betroffene erleben eine tiefe Erschütterung ihres Glaubens. Ihnen wichtig gewordene religiöse Vorstellungen und spirituelle Erfahrungen stehen plötzlich zur Disposition. Nicht wenige Betroffene erleben, dass ihnen durch die Missbrauchserfahrung ihr Glaube und damit eine wichtige Dimension ihres Lebens abhandenkommt. Andere arbeiten hart daran, sich ihren Glauben in neuer Form anzueignen – oft außerhalb der Kirche. Eine Betroffene konstatiert in der ForuM-Studie: »Und auch dieser, ja, es ist irgendwie ein Heimatverlust, geistiger Heimatverlust: Ich muss meine Spiritualität oder meinen Glauben ganz neu definieren.«¹¹ Weil

8 Vgl. dazu auch den Betroffenenbericht von Leonie, Schonungslose Wahrheiten, in: Christiane Lange/Andreas Stahl/Erika Kerstner (Hg.), Entstellter Himmel. Berichte über sexualisierte Gewalt in der evangelischen Kirche, Freiburg i. Brsg. 2023, 53–68.

9 Siehe dazu ausführlich Kap. VII.1. Konsequenzen für die Kirche.

10 Forschungsverbund ForuM (Hg.), Abschlussbericht, 866.

11 A.a.O., 541.

der Missbrauch im kirchlichen Raum erfolgte, stellt sich noch intensiver als in anderen Fällen die Frage, wie Gott das zulassen konnte. Ein Betroffener beschreibt den Übergriff durch seinen Pfarrer, den er als Sechsjähriger erleiden musste, in poetischer Sprache: »Seine kaltschwitzenden Finger streichen über meinen Brustkörper,/meinen Bauch, über meinen Körper./Sein Atem schwer stöhnend./Über mir Jesus, dort am Kreuz, zwinkert mir zu,/flüsternd: »mach die Augen zu.«/Weiteres verstand ich nicht./Als ich meine Augen wieder öffne, erklang eine Orgel von weit her./Schwarzes Gewand entschwand./Jesus hing dort wie zuvor, seine Augen,/wegschauend,/blutend seine Wunden./Ich verstand rein gar nichts, tief verwundet/stand ich auf und blieb doch dort im Grabe liegen.«¹² Seine Worte lesen sich als Anfrage an Christus, der zugleich anwesend und abwesend zu sein schien und nicht fähig oder nicht willens war, sich für den Jungen einzusetzen. Christus schaute weg. Das ist die Erfahrung des Jungen, die ihn tief verwundete und ihm das Gefühl gab, begraben – nicht am Leben – zu sein.

Sexualisierte Gewalt hinterlässt tiefe Verletzungen und kaum verheilende Narben bei den Betroffenen. Die Betroffenen sind oft in ihrem ganzen Selbst erschüttert und haben nicht selten ihr ganzes Leben mit der Gewalterfahrung zu kämpfen: »Nach dem Gewalterleben ist nichts mehr, wie es vorher war. Das gilt für die Gegenwart, aber es gilt auch für jede Zukunft der Betroffenen. Der Schatten über dem Leben bleibt oft auch nach hilfreichen Therapien – nicht selten bis zum Ende des Lebens. Und für nicht wenige Betroffene bleibt viel mehr als nur ein Schatten.«¹³ Die Pastoralmacht ist eng verbunden mit der Sorge um das Wohl des Gegenübers. Wird ein Pfarrer, dem gute Absichten unterstellt und von dem das Beste erwartet wird, übergriffig, ist das Ausmaß des Schadens besonders groß. Deshalb erleben die Betroffenen auf verschiedenen Ebenen Verletzungen, von denen sie sich nur schwer – wenn überhaupt – erholen. Ein Spezifikum stellt im kirchlichen Kontext die Religion dar, die unzweifelhaft eine hochambivalente Rolle bei der Anbahnung, Ausübung und Verheimlichung von sexualisierter Gewalt spielt.

12 Victor E., Begraben – Leben, in: Christiane Lange/Andreas Stahl/Erika Kerstner (Hg.), *Entstellter Himmel. Berichte über sexualisierte Gewalt in der evangelischen Kirche*, Freiburg i. Brsg. 2023, 78–81, 79.

13 Erika Kerstner, Gewalt verändert das Leben Betroffener unwiderruflich, in: Christiane Lange/Andreas Stahl/Erika Kerstner (Hg.), *Entstellter Himmel. Berichte über sexualisierte Gewalt in der evangelischen Kirche*, Freiburg i. Brsg. 2023, 152–188, 188.

2. Religiosität angesichts sexualisierter Gewalt

Betroffene, die sexuelle Übergriffe im Raum der Kirche erleben, müssen nicht nur mit ihren physischen und psychischen Wunden umgehen, sondern das Erlebte auch in Beziehung zu ihrem Glauben setzen. Und das ist eine besondere Herausforderung: »Ein Trauma zeichnet sich nicht nur in den Körper, die Gefühle und die Beziehungen ein, sondern oft auch in den Glauben. Ein Trauma kann zum Beispiel nicht nur das Selbst- und Weltbild, sondern auch das Gottesbild erschüttern. [...] Vieles von dem, was ein Mensch über den christlichen Glauben gehört oder gedacht hat, kann durch ein Trauma an Plausibilität verlieren.«¹⁴ Die Erfahrung sexualisierter Gewalt führt häufig zu einem Veränderungsdruck. Bei manchen Menschen kommt es zu einem kompletten Abbruch in der Glaubensbiografie. Zugleich erleben manche Personen ihren Glauben als eine Stärkung auf ihrem Weg zurück ins Leben. Zwischen diesen beiden Extremen lassen sich individuelle Formen der Glaubensentwicklung beobachten, die oft mit fundamentalen Umbauprozessen der eigenen Religiosität und des Verhältnisses zur Kirche einhergehen.¹⁵ Die Erfahrung sexualisierter Gewalt verändert in jedem Fall den Glauben. Obwohl sehr verschiedene Konsequenzen zu beobachten sind, können einige Muster differenziert werden.

Zunächst sind die Fälle zu nennen, in denen es zu einem *Abbruch in der Glaubensbiografie* und damit zu einer Abwendung von Religion und Kirche kommt. Als Beispiel sei aus der ForuM-Studie folgende Aussage zitiert: »Und für mich gibt es da einen Gott also definitiv nicht. Ich bin durch diese ganze – also tatsächlich biografisch – ich hab das sehr abgearbeitet für mich und hab diese Abhängigkeit abgelegt, wie die von Beziehungen eben auch so. Und zumindest denen, die mir nicht guttun.«¹⁶ Die Betroffene formuliert prägnant, wie sie sich aus der von ihr als toxisch empfundenen Gottesbeziehung löste und dadurch innere Freiheit gewann. In anderen Fällen kommt es nicht zu einem völligen Abbruch, aber doch zu einer deutlichen Ernüchterung und Distanzierung. Zu beobachten ist das in der Studie zu Klaus Vollmer. Vollmer wurde in der von ihm gegründeten geistlichen Gemeinschaft eine überlegene spirituelle Autorität zugeschrieben, die mit der Aufdeckung und Aufarbeitung der durch ihn ausgeübten sexualisierten Gewalt zerbröselte. Dadurch geriet auch der von

14 Andreas Stahl, »Wo warst du, Gott?« Glaube nach Gewalterfahrungen, Freiburg i. Brsg. 2022, 50.

15 Vgl. a.a.O., 50–81.

16 Forschungsverbund ForuM (Hg.), Abschlussbericht, 541.

Vollmer verkündigte Glaube unter Verdacht: »Wir hatten die Idee, ganz klug, ganz fromm, ganz weltoffen. Das waren unsere drei Stichworte. [...] Und dann war's letztendlich, das war so die bittere Erkenntnis, die ich hatte, nur 'ne Ideologie.«¹⁷

Demgegenüber stehen die Fälle, in denen der *Glaube als Hilfe* sowie als Quelle von Resilienz und Heilung erfahren wird. Eindringlich erzählt ein Betroffener in der ForuM-Studie davon: »Ganz wichtiger Punkt war für mich auch mein Glaube, der mich letztendlich auch davor bewahrt hat, Suizidversuche bis zum Ende durchzuführen. Also dieses lange Zeit unbewusste, mittlerweile sehr bewusste Wissen, da ist einer, der mich kennt bis in die tiefsten Tiefen meines Herzens und mich liebhat, so wie ich bin. Und ich muss mich nicht anstrengen, anders zu sein, oder muss mich nicht schämen, muss mich nicht vergraben, sondern – das hat mich in so Krisenpunkten, denk ich – war das so der Punkt, der dafür den Ausschlag gegeben hat, dass ich am Leben geblieben bin.«¹⁸ Der Betroffene weiß um die Zuwendung Gottes, die ihm als Person gilt, er fühlt sich angenommen. Das gibt ihm die Kraft zu überleben und dem Drang, einen Suizid zu begehen, zu widerstehen. Für eine solche stärkende Funktion des Glaubens kann die Unterscheidung von Religion und Kirche wichtig sein. So formuliert eine Interviewpartnerin: »Mittlerweile ist es tatsächlich so, dass ich relativ wenig Gottesdienste besuche, dass für mich – also mein Glauben spielt für mich eine zentrale Rolle, auch für mein Leben. Aber Glaube und Kirche sind für mich mittlerweile zwei völlig verschiedene Schuhe. Also das eine findet für mich statt, aber ich brauch jetzt dazu nicht unbedingt die Kirche.«¹⁹ Der Glaube bleibt der Betroffenen erhalten und stärkt sie, aber sie unterscheidet ihren Glauben von der Institution und ihren Vertretern, von denen sie sich distanziert hat. Mit Michel Foucault gesprochen hat sich die Betroffene im Sinne der *Parrhesia* emanzipiert, auf diese Weise konnten die toxischen Effekte der Pastoralmacht abgemildert werden.

Zwischen diesen Extremen sind die Fälle zu verorten, in denen verschiedene Formen der Glaubensentwicklung zu beobachten sind. Am Anfang steht dabei oft die Erkenntnis, dass Zorn, Trauer und Verzweiflung gegenüber Gott nicht dazu führen, dass Gott vollständig aus dem Leben verbannt werden muss. So schildert Inela Marin in ihrem Betroffenenbericht, wie ihr Glaube

17 Gebhardt u.a., Wissenschaftliche Aufarbeitung zu sexualisierter Gewalt und geistlichem Missbrauch durch Pastor Klaus Vollmer, 78.

18 Forschungsverbund ForuM (Hg.), Abschlussbericht, 547.

19 A.a.O., 548.

in widerstreitende Gefühle geriet: »Nach dem Tod meiner Mutter sagte mir jemand einen Satz, der bis heute in meinem Herzen geblieben ist: ›Du darfst deine Fäuste zum Himmel ballen und schreien: ›Gott, warum?!‹, aber wirf dein Vertrauen nicht weg!‹ Wie viele Male habe ich meine Fäuste zum Himmel geballt?! Wie viele unzählige Male habe ich geschrien: ›Gott, warum?!‹ Wie viele Male habe ich mein Vertrauen verloren?! Und immer wieder entschied ich mich, es wieder aufzunehmen: mein Vertrauen in Gott, in das Leben, in die Liebe, in Beziehungen zu anderen Menschen und – vielleicht war das das Schwerste überhaupt – mein Vertrauen in mich selbst. Gott sei Dank habe ich diese innere Kraft.«²⁰ An dieser Passage zeigt sich, in welch innere Zerrissenheit sexualisierte Gewalt führen kann. Die Betroffene artikuliert ihre existenziellen Fragen an Gott, ihre Wut und Verzweiflung und hält doch am Vertrauen in Gott und das Leben fest.

Manche Betroffenen emanzipieren sich bewusst von althergebrachten Frömmigkeitsformen und suchen nach einem ganz individuellen Gottesverständnis. In einem Betroffenenbericht formuliert eine lesbische Frau mit Namen »Hannah«, wie sie ihre Zweifel und die Wut auf Gott überwinden konnte. Entscheidend war dabei, dass sie die Gottesfrage radikal subjektiv stellte: »Ich löste mich aus dem engen christlichen Kreis und suchte mich und suchte Gott, suchte ihn in der Natur, im Schamanismus, in alten Runen, im Buddhismus, in der Kunst, suchte ihn in Meditation und Stille. Wer oder was oder wo ist eigentlich Gott? Ich erlaubte mir, mich zu fragen, wie ich Gott in meinem Leben gern hätte, und da war mir klar, dass es nicht der strafende Gott ist. Wenn ich erlaube, dass Gott Liebe ist, dann hat er doch nichts gegen Liebe, die sich anerkennt, freundlich und auf Augenhöhe ist. Ich erlaubte mir, lesbisch zu leben. Ich erlaubte mir die Wut auf Menschen, die mir schreckliche Dinge angetan haben, und konnte Gott als trauriges Gegenüber verstehen. Gott gab es immer, ein Teil in mir ist göttlich, denn es braucht einen Moment, in dem alles richtig, in dem alles vollkommen ist, und in dem bin ich entstanden.«²¹ Geschädigt durch eine repressive, queerfeindliche und gewaltaffine Religiosität wird die Entdeckung der religiösen Subjektivität von Hannah als Befreiung erlebt. Hannah interpretiert Gott als eine liebende Macht, die mit ihr solidarisch ist – Gott selbst ist traurig über das, was ihr angetan wurde.

20 Marin, Du darfst die Fäuste zum Himmel ballen, 50f.

21 Hannah, Eine Annäherung an Gott, in: Christiane Lange/Andreas Stahl/Erika Kerstner (Hg.), *Entstellter Himmel. Berichte über sexualisierte Gewalt in der evangelischen Kirche*, Freiburg i. Brsg. 2023, 111–119, 117f.

Damit sprengt Hannah zugleich tradierte Formen von Religiosität und entwickelt ein Gottesverständnis, für das sie keinen »Hirten« mehr benötigt, weil es in ihrem eigenen Selbst begründet ist. Sie kann eine persönliche, gewissermaßen mystische Haltung zu Gott entwickeln, in der sich parrhesiastische Momente ausdrücken, die sich in einem tiefen Gottvertrauen äußern.

Der Wunsch nach Selbstbestimmung kann auch dazu führen, dass es zu einer bewussten Distanzierung vom Gottesglauben kommt, ohne diesen aufzugeben. So formuliert eine Frau unter dem Pseudonym »Nscho-tschi«, wie sich bei ihr unter dem Druck ihrer Erfahrungen eine ambivalente Gottesbeziehung herausbildete, die zwischen Nähe und Distanz changiert. Sie pocht auf ein Verhältnis zu Gott, dass ihr Luft zum Atmen lässt: »Gott und ich haben im Laufe meines Lebens eine sehr wechselvolle Beziehungsgeschichte. Es gab Phasen mit viel Nähe und dann wieder mit großer Distanz. Heute vertraue ich wieder darauf, dass er da ist. Ich brauche nur die Hand auszustrecken oder ihn zu rufen, dann ist er da für mich. Wenn die Gottheit mir nahe sein will, dann muss ich aber mitbestimmen dürfen über unseren Kontakt. Die Worte in 139. Psalm, Vers 1 bis 5 empfinde ich als übergriffig. ›Von allen Seiten umgibst du mich und hältst deine Hand über mir.‹ Ich will auch, dass Gott mal weggeht oder ich von Gott weggehen darf. Und ich wünsche mir, dass er das respektiert und mir nicht – wie bei Jona – seinen Willen aufzwingt.«²² Die Betroffene zeichnet das Ideal einer gleichberechtigten Beziehung zu Gott, in der sie sich das Recht nimmt, Nähe und Distanz selbst zu bestimmen. Sie strebt nach einer Gottesbeziehung, in der sie sich auf Gott verlassen kann, Gott aber nicht zu einem übergriffigen Stalker wird. Angesichts der pastoralmächtigen Dynamiken, die sie erlebt hat, ist dieser Wunsch mehr als verständlich. Sie entwickelt eine Religiosität, die eine Distanznahme bewusst erlaubt und vorsieht.

Es ist beeindruckend, wie viele Betroffene einen Weg finden, die eigene Religiosität zur erlebten sexualisierten Gewalt in ein konstruktives Verhältnis zu setzen und weiterzuentwickeln. Doch ist abschließend nochmals zu betonen, wie tief die Erschütterung ist, die mit der Gewalterfahrung einhergeht. Selbst diejenigen Betroffenen, die ihren Glauben weiterhin als Ressource nutzen können, müssen ihn auf das Erlebte beziehen. Wenn eine religiöse Leitungsfigur – egal ob es sich um einen Pfarrer, einen Kirchenmusiker oder Ehrenamtlichen handelt – übergriffig wird, wird Gott in vielen Fällen in die Ge-

22 Nscho-tschi, Beziehungsgeschichten, in: Christiane Lange/Andreas Stahl/Erika Kerstner (Hg.), *Entstellter Himmel. Berichte über sexualisierte Gewalt in der evangelischen Kirche*, Freiburg i. Brsg. 2023, 94–110, 106.

walterfahrung mit hineingezogen. Er wird im Zweifelsfall mit Gott identifiziert oder als seine Repräsentanz verstanden, was die Gottesbeziehung vergiftet. In welche Abgründe dieser Umstand die Betroffenen stürzen kann, zeigt ein Gedicht von Annette Buschmann, selbst Betroffene sexualisierter Gewalt: »Im Übermut des Juliabends/Zwischen Wald und Feld/frage ich ihn/Hey Gott, wo bist Du/Lachend antwortet er/Hier bei Dir/Ich atme schwer/Wo warst Du damals/Gott/Im Schweigen höre ich ihn weinen«²³. Das Gedicht benennt den Abgrund und bleibt doch nicht dort stehen. Gott identifiziert sich nicht (mehr) mit dem Täter, sondern weinend mit der Betroffenen sexualisierter Gewalt.

3. Widerstand gegen das Schweigen

Über Jahrzehnte hinweg hat die evangelische Kirche Betroffene sexualisierter Gewalt nicht ernstgenommen. Selbst wenn Verfahren eingeleitet wurden, verblieb die Kirche in einer eigentümlichen Distanz zu den Betroffenen. Selbst in den Fällen, in denen ihre Angelegenheiten angemessen bearbeitet wurden, wurden die Betroffenen oftmals wie Fremdkörper behandelt, sie wurden »geothert«²⁴, das heißt, man nahm sie als fremd, störend und andersartig, nicht als Teil der kirchlichen Gemeinschaft wahr. Thomas Zippert schreibt mit Blick auf den Vergleich mit der katholischen Kirche, der sich die evangelische hinsichtlich des Themas sexualisierte Gewalt in der Regel überlegen fühlt: »Zwar sind hier [in der evangelischen Kirche] in der Vergangenheit mehr Fälle per ›Mitteilung in Strafsachen‹ an die Kirche gemeldet worden. Aber Gespräche mit Betroffenen, gar ernsthafte Hilfsangebote, gab es äußerst selten. Zudem zeigt die Aufarbeitung vergangener Fälle, wie die Muster des Wegschauens und Verschweigens, wie die ›Angst vor dem Opfer‹, auch im näheren Tatumfeld greifen: Fast immer hat es Menschen gegeben, die gewusst haben oder wenigstens geahnt haben müssen, was geschieht.«²⁵ Die Betroffenen mussten in vie-

23 Annette Buschmann, Wo bist du Gott?, in: Dies./Andreas Stahl, Unsagbare Worte. Trauma, Poesie und die Suche nach Gott, Freiburg i. Brsg. 2025, 51.

24 Mit Othering wird ein Prozess der »Andersmachung«, der »Fremdmachung« bezeichnet. Es gibt demnach ein normierendes »Wir« und »die Anderen«, die von dem »wir« als fremd kategorisiert und ausgegrenzt werden. Othering rechtfertigt Dominanz und wirkt stigmatisierend.

25 Thomas Zippert, Blinde Flecken der evangelischen Theologie. Warum geraten von sexualisierter Gewalt Betroffene immer wieder aus dem Blick?, in: Praktische Theologie 58 (2023), 91–96, 91.

len Fällen nicht nur die an ihnen verübte sexualisierte Gewalt verarbeiten, sondern auch noch um die Aufmerksamkeit der kirchlichen Institution kämpfen. Sie sahen sich oft genug einer Mauer des Schweigens gegenüber, die nichts von ihren schmerzhaften Erfahrungen hören wollte.

Betroffene verzweifelten nicht selten an der Ignoranz und Nichtirritierbarkeit der kirchlichen Institutionen und ihrer Vertreter*innen. Häufig wurde Täterschutz, nicht Opferschutz, betrieben und wurden Betroffene getröstet. Konkretes Handeln wurde verweigert oder es kam zu einer Verantwortungsdiffusion, die zum Nichthandeln führte.²⁶ Diese Erfahrungen können zu einer Loslösung von der Kirche führen, weil Betroffene immer wieder missachtet, hingehalten oder offen angefeindet werden. Eindrücklich zeigt dies folgende Betroffenenaußage: »Ich möchte die Kirche auch selber nicht mehr reformieren, ich will von denen gar nix mehr. Ich will so weit, dass sie das heilen, was sie angerichtet haben durch ihre ganzen Sachen bei mir, und dann ist auch wieder gut, ja. Also ich brauch die Kirche für nix, ja. [...] Aber das ist letztlich deren Sache und so rum auch nicht eigentlich mein Anliegen, wie die jetzt mit Missbrauch klarkommen können, um als Glaubensgemeinschaft zu überstehen.«²⁷ Eine Loslösung von der Kirche kann dabei durchaus heilsam sein. Ingeborg Bergmann berichtet: »So komisch es klingen mag, über eine ganze Zeitlang hat mir die totale Abwendung von der Kirche und vor allem von ihren Vertretern, den Pfarrern, geholfen. Ich habe sie gemieden wie die Pest. Sie waren mir verdächtig. Ich sah sie nicht als individuelle Personen, sondern als Stereotyp.«²⁸ Die Gleichsetzung aller Pfarrer mit dem eigenen Täter liegt nahe, repräsentieren sie durch ihre Profession doch das Hirtenamt, das die Betroffene als extrem verletzend erlebt hat. Umso wichtiger kann es für Betroffene sein, sich von der Kirche zu emanzipieren, dem Pfarrer die Täterschaft vorzuwerfen und sich dadurch als eigenständige Person mit Agency (Selbstwirksamkeit bzw. Handlungsfähigkeit) zu erfahren.

Doch ist der Weg zu einem solchen *Widerstand gegen die Pastoralmacht* oft mühsam und schmerzhaft.²⁹ Inela Marin erinnert sich daran, dass sie als Pfarrerin auf einer Seelsorgefortbildung einer anderen Pfarrerin von ihren Erfahrungen sexualisierter Gewalt erzählte, diese dann allerdings im Rahmen einer

26 Vgl. Forschungsverbund ForuM (Hg.), Abschlussbericht, 510–523.

27 A.a.O., 542.

28 Bergmann, Evangelische Freizeit, 74.

29 Zur folgenden Falldarstellung vgl. Marin, Du darfst die Fäuste zum Himmel ballen, insbesondere 43–50.

Einzel supervision eine offensichtliche Täter-Opfer-Umkehr betrieb. Sie wies sie darauf hin, dass sie bei der Tat doch schon 16 Jahre alt gewesen sei: »Ich hätte doch, wenn nicht sofort, aber dann doch in den darauffolgenden Jahren ›einfach aufstehen und gehen können‹. Ihre Frage, warum ich das nicht getan habe, konnte ich nicht beantworten. Ich schämte mich in Grund und Boden und fühlte mich schuldig. Was meinen damaligen Ehemann betraf, könne ich froh und dankbar sein, wenn er sich nun nicht scheiden ließe, denn wer wolle schon mit einer missbrauchten Frau zusammen sein. Ich solle alles dafür tun, meine Sexualität wieder in Ordnung zu bringen. Dazu sei es wichtig, ihr alles genau zu erzählen, was damals geschehen war. Dann würden die Symptome verschwinden und ich könne nach Hause gehen und mit meinem Mann schlafen. Das Gegenteil geschah. Je mehr ich ihr erzählte, desto schlechter ging es mir. Ich verlor den Boden unter den Füßen und bekam Suizidgedanken.«³⁰ Diese Passage zeigt, wie die Pfarrerin, der sich Marin anvertraut, selbst ihre Pastoralmacht auf höchst problematische Weise ausübte. Statt der Betroffenen empathisch zuzuhören und sich um sie zu kümmern, machte sie ihr Vorwürfe und schrieb ihr die Schuld zu. Dabei verlangte sie zugleich, dass die Betroffene ihr Innerstes offenlegt, weil sie nur dadurch heilen würde. Statt zu ihrer Heilung beizutragen, unterdrückte die Pfarrerin die Agency der Betroffenen, die sich im Aussprechen der Wahrheit gezeigt hatte. Suizidgedanken der Betroffenen waren die Folge.

In der Kirche erfuhr Marin keine wirksame Hilfe, weshalb sie sich an eine Frauenberatungsstelle wandte: »Dort nahm sich eine Sozialarbeiterin sehr viel Zeit für mich und fragte behutsam nach. Als ich meinte, dass ich jetzt doch wohl zu einem Sexualtherapeuten gehen müsse, antwortete sie: ›Nein, Sie brauchen keinen Sexualtherapeuten, Sie brauchen eine Psychotherapeutin, die sich auskennt mit sexueller Gewalt.‹ In den Büchern, die sie mir zur Lektüre gab, fand ich Beschreibungen der Symptome, die mich jahrelang quälten. Einerseits fiel ich aus allen Wolken und andererseits fielen mir Steine vom Herzen. Ich war ja gar nicht verrückt! Auch andere Frauen kennen meine Symptome, meine Verzweiflung.«³¹ Die Sozialarbeiterin bediente sich ebenfalls pastormächtiger Methoden, aber in äußerst behutsamer und reflektierter Weise: Sie fordert die Betroffene vorsichtig auf, sich selbst zu offenbaren. Dabei wird der Betroffenen deutlich, dass sie Objekt, nicht Subjekt der sexualisierten Gewalterfahrung war. Zugleich vermittelt ihr die

30 A.a.O., 44.

31 A.a.O., 44f.

Sozialarbeiterin ein Wissen, mit dessen Hilfe die Betroffene erkennt, dass ihre Probleme nicht individueller Natur sind, sondern sie typische Symptome nach der Erfahrung sexualisierter Gewalt zeigt. Dass sie kein Einzelfall ist, ist eine immense Entlastung für die Betroffene. Damit wurde die Individualisierung ihrer Erfahrung gebrochen und Widerstand möglich.

Nicht zuletzt dieses Gespräch ermutigte die Betroffene, sich in ihrer Kirche Gehör zu verschaffen. In einem ersten Versuch wandte sie sich an den Superintendenten, dann an den Oberkirchenrat der Landeskirche. Als sie von letzterem für längere Zeit ignoriert wurde, schrieb sie dem Täter einen Brief. Für Marin war das zunächst eine positive Erfahrung, erlebte sie dabei doch ihre Selbstwirksamkeit: »Es war das Jahr 2002. Zu diesem Zeitpunkt war ich zum vierten Mal in der Klinik. Mit der Unterstützung der mich dort begleitenden Therapeutin schrieb ich dem Täter einen Brief und konfrontierte ihn mit dem, was damals geschehen war und welche Folgen es für mein Leben hatte. Für mich war dies ein sehr wichtiger Schritt des Wiederaufrichtens, auch wenn der Täter nur sehr ausweichend und nichtssagend antwortete.«³² Wegen dieses Briefs meldete sich der Oberkirchenrat bei ihr, doch wurden keinerlei Konsequenzen für den Täter eingeleitet. Die Betroffene wurde dadurch in ihrem Heilungsprozess zurückgeworfen und wagte es erst 2011, ihren Fall erneut in der Kirchenleitung zu thematisieren. Auch diesmal kam es nicht zu einem Disziplinarverfahren, sie konnte die Landeskirche jedoch zu einem Schuldeingeständnis nötigen: »Das Verfahren blieb zäh. Erst als meine Anwältin drohte, ihrer Mandantin, also mir, zu empfehlen, sich an die Öffentlichkeit zu wenden, räumte man ›institutionelles Versagen‹ durch kirchliche Verantwortungsträger im Jahr 2002 ein, war zu einer Geldzahlung bereit (die meinen finanziellen Schaden nicht annähernd deckte), sogar zu einem schriftlichen Eingeständnis eines Versagens der Kirche mir gegenüber.«³³ Der Betroffenenbericht von Marin lässt sich als Dokument einer fragilen, aber folgenreichen Emanzipation verstehen, in der die Betroffene ein Empowerment erlebt, die negativen Auswirkungen der Pastoralmacht überwindet und ihre Agency teilweise zurückgewinnt. Zugleich zeigt der Bericht, wie sie bei Aufdeckung und Aufarbeitung auf sich allein gestellt ist. Ihr Kontakt mit der Kirche ist mühsam – sie wird bei aller Freundlichkeit mit Lügen, Desinteresse und Vertuschung konfrontiert. Ihren Widerstand muss sie aus eigener Kraft leisten.

32 A.a.O., 46.

33 A.a.O., 49f.

Es soll hier nicht unerwähnt bleiben, dass Betroffene in Einzelfällen auch echte Unterstützung aus kirchlichen Kreisen erfahren haben. Hier ist zunächst an Selbsterfahrungsgruppen zu denken, in deren Rahmen sich Betroffene untereinander austauschen konnten. Dies lässt sich an dem Betroffenenbericht von Nscho-tschi zeigen, die von der kirchlichen Institution enttäuscht wurde, sich aber mit anderen religiös interessierten Betroffenen vernetzen konnte. Sie schildert, wie sie von ihrer damaligen Psychotherapeutin nicht ernstgenommen wurde und sich deshalb einem Selbsthilfverein zuwandte: »Ich brach die Therapie ab und machte Beratungstermine bei Wildwasser aus. Der Verein war damals neu als Selbsthilfeeinrichtung gegründet worden. Die Beraterinnen waren alle selbst Betroffene. Die Beratung tat mir gut, ich stabilisierte mich allmählich wieder und ging in eine Selbsthilfegruppe. [...] In meiner Gruppe (sieben Frauen) waren erstaunlich viele, die ebenso wie ich sehr fromm sozialisiert waren. Und sie wollten von mir, der Theologiestudentin, wissen, was denn die Bibel und Gott zu ›sexuellem Missbrauch‹ sagen. Ich wusste es nicht, es kam in meinem Studium nicht vor. Aber ich begann zu forschen, denn ich wollte das auch gerne wissen...«³⁴ Diese Passage zeigt, wie sich religiös interessierte Betroffene gegenseitig unterstützen können. Sie stellen gemeinsam kritische Fragen an das Christentum und die Theologie. Nscho-tschi fühlte sich dadurch in ihrer Handlungsfähigkeit gestärkt und ermutigt, einen eigenen, auf ihren Erfahrungen beruhenden Zugang zur Theologie zu entwickeln.

In anderen Fällen fand auch eine Unterstützung von Betroffenen durch kirchliche Amtsträger*innen statt. So wird in der ForuM-Studie von einer Pfarrerin berichtet, die ein Vertrauensverhältnis zu einer Betroffenen aufbauen und sie durch sensible und behutsame Begleitung stärken konnte. Die Betroffene schildert das folgendermaßen: »[E]s gab eine Pfarrerin (...) und bei einer Taufe hat sie mich zur Seite genommen und hat gesagt: ›[...] [W]as ist los, irgendwas stimmt mit dir nicht.‹ Und ich – mir ist das Herz in die Hose gerutscht, weil ich genau wusste, dass – ja, eben, irgendwas ahnt sie, irgendwas sieht sie. Die war die Einzige, die mich angesprochen hat. Und das hat dann, weiß ich nicht, vier, fünf Monate hat's gedauert, und da hab ich sie dann angesprochen (...). Und die war die Erste, der ich das dann wirklich hab sagen können. (...) Und die ist auch aus allen Wolken gefallen, hat sich das – und war aber so was von sauer und von böse, also eine Wut hat die gehabt (...), weil die ihn auch kannte. Und hat das nicht begriffen, was da – also dass das möglich ist. Und damit war dann aber auch erst mal gut, ich hab dann keinen Kontakt

34 Nscho-tschi, Beziehungsgeschichten, 107f.

mehr mit ihr gehabt. Also das hat mich viel Kraft gekostet. Aber es hat den Schritt bewogen, dass ich eben zur Landeskirche gegangen bin. (...) also durch das Gespräch mit ihr (...) und ihre Wut, ich glaube, es war ihre Wut (...), die mir gezeigt hat, da ist grundsätzlich was schiefgelaufen.«³⁵ Augenfällig ist an dieser Schilderung, dass das Handeln der Pfarrerin dem entspricht, was man von einer guten Hirtin erwarten würde. Sie hatte die Frau im Blick, merkte der Betroffenen ihre Probleme an und machte ihr ein Gesprächsangebot. Sie setzte ihre Pastoralmacht dabei kontrolliert und behutsam ein, bedrängte die Betroffene nicht und gab ihr den nötigen Freiraum. Erst als die Betroffene sich schließlich aus eigener Entscheidung an die Pfarrerin wandte, kam es zu einem tiefergehenden Gespräch, in dem sich die Betroffene offenbarte. Die Pfarrerin reagierte mit Wut auf das Erzählte, was die Betroffene in ihren Gefühlen bestärkte, ihre Erlebnisse validierte und sie dazu ermutigte, die Landeskirche zu informieren. Indem die Pfarrerin sich mit der Betroffenen solidarisierte, stärkte sie deren Identität und Agency und unterstützte ihren Widerstand.

Auch Mitarbeiter*innen der Landeskirche werden gelegentlich als Unterstützung erlebt. So erzählt Thomas Wesskamp, wie er sich nach einem Zusammenbruch und einem längeren Klinikaufenthalt an seine Landeskirche wandte. Diese nahm ihn offensichtlich ernst und ordnete ihm zwei Ansprechpartnerinnen zu: »Nach dem Klinikaufenthalt habe ich den Missbrauch bei meiner Kirche angezeigt. Es gab mehrere Gespräche mit der zuständigen Kollegin Frau Brenner und Frau Stark von der Rechtsabteilung. Beide Frauen haben mich in guter Weise unterstützt, nie in Zweifel gezogen, was ich erzählte und doch realistisch die Handlungsmöglichkeiten aufgezeigt. Aufgrund der ganzen Umstände wurde mir von einem Disziplinarverfahren abgeraten. Doch – auf meinen Wunsch hin – kam es zu einer Konfrontation.«³⁶ Obwohl auch hier keine konkreten Konsequenzen für den Täter in Aussicht gestellt wurden, ist der Betroffene mit der Unterstützung zufrieden. Die landeskirchlichen Mitarbeiterinnen vertrauten seinen Darstellungen und halfen ihm dabei, die Aussprache mit dem Täter zu suchen. Als sie merkten, dass der Täter kein Schuldbewusstsein hatte und die Verantwortung von sich wies, stellten sie sich unzweideutig auf die Seite des Betroffenen. Im Ergebnis formuliert Thomas Wesskamp: »Es wird weiterhin geschwiegen – aber es ist

35 Forschungsverbund ForuM (Hg.), Abschlussbericht, 491.

36 Wesskamp, Reden ist Leben, 36.

nicht mehr mein Schweigen!«³⁷ Der Betroffene bringt damit zum Ausdruck, dass er es mit Hilfe der landeskirchlichen Mitarbeiterinnen schaffte, offen zu sprechen. Er hat sich seiner *Parrhesia* bedient, sich vom Täter emanzipiert, seinen Missbrauch der Landeskirche kommuniziert und dadurch die Mauer des Schweigens durchbrochen.

Grundsätzlich befinden sich die Betroffenen weiterhin in einer inferioren Position gegenüber der Kirche. Obwohl inzwischen das Problembewusstsein in den Kirchenleitungen gewachsen ist, ist es immer noch schwer für die Betroffenen, ihre Erfahrungen zu thematisieren und Gehör und die nötige Unterstützung zu finden.³⁸ Oft genug müssen die Betroffenen selbst für eine Aufarbeitung sexualisierter Gewalt sorgen und erleben sie, dass Institutionenschutz vor Opferschutz geht: »Es sind fast ausschließlich Betroffene und wenige solidarische kirchliche Verantwortliche, die problematische Strukturen aufzeigen und Gewalt benennen.«³⁹

4. Forderungen und Kirchenkritik

Betroffene wurden lange Zeit von ihren Landeskirchen, ihren Kirchenvertreter*innen und ihren Kirchengemeinden an den Rand gedrängt. Obwohl ihr Wissen als Expert*innen ihrer eigenen Gewalterfahrungen von substanzieller Bedeutung ist, wurden sie im Dokumentations- und Aufarbeitungsprozess häufig ignoriert: »Zu den Missbrauchstaten hat nach empirischen Erkenntnissen fast immer eine Form organisierter Verantwortungslosigkeit gehört, bisweilen auch das bewusste Wegschauen und Vertuschen durch eigentlich zuständiges Leitungspersonal. Auch in der Dokumentation und Aufarbeitung bekannter Fälle und in der Anerkennung widerfahrener Gewalt sind Betroffene im Sog der Sorge um die eigene Organisation aus dem Blick geraten.«⁴⁰ Umso wichtiger ist es, den Blick auf die Forderungen und die Kritik der Betroffenen zu richten. Die Betroffenen nehmen nicht nur die Missstände innerhalb der kirchlichen Struktur präzise wahr, sondern entwickeln oft auch konkrete Verbesserungsvorschläge.

37 A.a.O., 38.

38 Siehe dazu ausführlich Kap. VII.1.b) Umgang mit strukturellen Asymmetrien.

39 Arden, Zum Umgang evangelischer Institutionen und Verantwortlicher mit von sexualisierter Gewalt Betroffenen, 249.

40 Braune-Krickau/Gillenbergl, Sexualisierte Gewalt in Kirche und Diakonie, 75.

In der ForuM-Studie wurden viele Äußerungen von Betroffenen zusammengetragen, die einen umfassenden Forderungskatalog darstellen. Zu diesem gehört zunächst eine Verantwortungsübernahme, die nicht nur mit dem Eingeständnis des eigenen Versagens, sondern auch mit einem konsequenten Umgang mit den Tätern verbunden sein muss. Ein weiteres Thema sind Anerkennungszahlungen, deren vergleichsweise geringe Höhe nicht selten als erneute Beschämung der Betroffenen wahrgenommen wird. Darüber hinaus benennen die Betroffenen eine mangelhafte Ausbildung von Amtsträger*innen, die nicht ausreichend über sexualisierte Gewalt und ihre Wirkweisen informiert sind. Fehlende Kontrollmechanismen stellen einen weiteren Kritikpunkt dar, was insbesondere auf die Rolle von Pfarrer*innen bezogen wird. Dazu tritt die Kritik an der Tabuisierung sexualisierter Gewalt, die zu ihrer Verschleierung beiträgt. Auch wird ein vergleichsweise geringes Engagement für die Betroffenen beklagt – und zwar nicht nur bei Leitungsverantwortlichen, sondern auch bei »normalen« Kirchenmitgliedern. Als weiteres Problem werden die häufig umständlichen Meldeprozesse genannt, zudem die oft unterkühlte, wenig empathische Kommunikationskultur der Landeskirchenämter und eine mühsame Kommunikation. Zuletzt wird eine ungenügende Demokratiekultur in der Kirche bemängelt, die zu einem Defizit bei der Einbindung von Betroffenen führt.⁴¹

Zentral ist vor allem die Forderung nach einer klaren und eindeutigen Solidarität mit den Betroffenen. So formuliert eine Betroffene, dass die Kirche deutlicher zeigen müsse, dass sie keinerlei Toleranz für sexualisierte Gewalt und deren Verschleierung besitzt: »Und wirklich, wenn ich Kirche in Zukunft noch ernstnehmen soll und wenn ich wirklich bleiben soll und die Hoffnung nicht aufgeben soll, dass sich diesbezüglich was verändert, dann brauch ich wirklich so was. Ich brauch eine spürbare Veränderung in der Haltung und Positionierung der Kirche.«⁴² Vor dem Hintergrund problematischer pastoralmächtiger Dynamiken ist diese Forderung sehr ernst zu nehmen. Zu oft stellen sich die Kirchenleitungen oder auch Gemeinden schützend vor übergriffige Leitungsfiguren, statt sich den Betroffenen zuzuwenden.

Die Betroffene Inela Marin unterstreicht, wie elementar es ist, dass die Kirche empathisch ist und das Leid der Betroffenen ernstnimmt: »Ja, es gibt Fortschritte, das stimmt. Jedoch fehlt mir etwas ganz Entscheidendes. Bis heute

41 Vgl. Forschungsverbund ForuM (Hg.), Abschlussbericht, 559–565.

42 A.a.O., 563.

habe ich nicht den Eindruck, dass sich Kirche von uns Betroffenen wirklich berühren lässt.«⁴³ Sie beobachtet, dass sich die Kirche zwar zunehmend mit sexualisierter Gewalt auseinandersetzt, dabei aber in einer eigentümlichen Distanz bleibt und sich nicht von den Betroffenen und ihren Erzählungen affizieren lässt. Vor diesem Hintergrund sind die weiteren Forderungen zu verstehen. Für Marin gehört dazu, die Aufarbeitung sexualisierter Gewalt möglichst in externe Hände zu geben, konsequent und mit Sanktionen gegen Täter vorzugehen – auch gegen die, die eine Aufklärung zu verhindern suchen – sowie eine die Missbrauchsfolgen mildernde finanzielle Unterstützung der Betroffenen und eine selbstkritische Kommunikation. Entscheidend ist, dass dabei eine solidarische und mitfühlende Haltung der Kirche erkennbar wird, die sich konsequent an die Seite der Betroffenen stellt.⁴⁴

Dazu kommen Forderungen nach einem Rollenverständnis des kirchlichen Personals, von dem mehr Professionalität und Selbstkontrolle erwartet werden können muss.⁴⁵ Ingeborg Bergmann beschreibt die sexualisierte Gewalt durch einen charismatischen Pfarrer und sieht vor dem Hintergrund ihrer Erfahrungen erheblichen Professionalisierungsbedarf: »Jemand, der so wenig die Grenzen anderer respektiert bzw. für sich als ›Ausnahmemensch‹ eigene Gesetze kreiert, der es zulässt, dass junge Menschen sich in ihn verlieben, ohne Grenzen zu ziehen, spinnt ein fein gewebtes Netz aus Großartigkeit, Lügen, Verleugnung und Übergriffen, das denjenigen, die darin gefangen sind, kaum Chancen gibt, wieder frei zu werden.«⁴⁶ Um sexualisierte Gewalt in der Kirche einzudämmen, bedarf es einer Reflexion des Pfarrberufs als einer Profession, die mit einer selbstreflexiven Haltung, einer entsprechenden Aus- und Fortbildung und Kontrollmechanismen verbunden ist: »Nur wenn Supervision, Selbstkontrolle und Kontrolle durch die Institution zur Ausbildung und zur Berufsbegleitung von Pfarrern und Lehrer*innen gehören werden, wenn Selbstreflexion und Selbstkritik als edle Ziele gelehrt werden, wenn die Systeme Kirche/Schule mit offenen Augen auf die Arbeit und das Wirken ihrer Arbeitskräfte sehen, klare Regeln kommunizieren und sie auch durchsetzen, besteht überhaupt eine Chance, dass der Machtmissbrauch und der Missbrauch von Menschen in solchen Institutionen ein Ende finden.«⁴⁷

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

44 Vgl. a.a.O., 51f.

45 Siehe dazu ausführlich Kap. VII.2.b) Professionalität statt Hirtenkunst.

46 Bergmann, Evangelische Freizeit, 76.

47 Ebd.

Darüber hinaus wird gefordert, die Widerstandskräfte von (möglichen) Betroffenen in der Kirche zu stärken.⁴⁸ So stellt eine Frau mit Namen »Leonie« in ihrem Betroffenenbericht heraus, wie sie als ehemaliges Heimkind mit Gewalterfahrung immer wieder stigmatisiert, pathologisiert und diskriminiert wurde. Angesichts ihrer Biografie will sie zum Empowerment von Betroffenen beitragen und anderen Mut machen, ihre Erfahrungen zu teilen.⁴⁹ Ein transparenter Umgang mit sexualisierter Gewalt führt zugleich dazu, dass Täter schneller als solche enttarnt werden: »Betroffene müssen gestärkt [...] werden, um solche Abwehr leisten und sich im Gefahrenfall wehren und selbst helfen zu können. Präventive Schritte und Einrichtungen wie Opfer- und Zeugenberatungsstellen etc. sind unerlässliche, elementare Notwendigkeiten, um aufzuklären, zu informieren und letztlich auch die Präventionsarbeit schwerpunktmäßig zu vervollständigen.«⁵⁰ Es geht darum, Betroffene wie Nicht-Betroffene zu befähigen, Widerstand zu leisten, sexualisierte Gewalt als solche zu erkennen und sie anzuzeigen. Dies verlangt eine konsequente Aufklärung auf allen Ebenen von Kirche und Gesellschaft.

Diese Auswahl der Forderungen und der Kritik von Betroffenen zeigt, wie sehr diese nach einer tiefgreifenden Veränderung der Kirche verlangen. Das ist eine gute Nachricht für die Kirche, weil diejenigen, die Forderungen stellen, noch etwas von ihr erwarten. Die Kirche muss sich dem stellen und erkennen, dass es einen signifikanten Aufklärungs- und Veränderungsbedarf mit Blick auf sexualisierte Gewalt gibt und dabei über vielfältige Konsequenzen für Theologie, Kirchentheorie und Pfarrberuf nachzudenken ist.⁵¹ Dazu gehört nicht zuletzt, in nüchterner und differenzierter Weise die eigene Machtförmigkeit zu reflektieren: »Nach Jahrzehnten der Machtvergessenheit sind die Formen der Machtausübung [...] zu analysieren und so zu bearbeiten, dass endlich auch Machterleidende wieder in den Blick kommen und Machtausübung (auch in informeller oder verschleiender Gestalt) durch Formen realer Gewaltenteilung ausbalanciert wird.«⁵² Dies gilt insbesondere für die Pastoralmacht, die mit Mitteln wie Disziplinierung, Subjektivierung, einer empathischen, aber nicht selten grenzüberschreitenden Form der Zuwendung,

48 Siehe Kap. VII.1.c) Empowerment der Betroffenen und organisatorische Strukturveränderungen.

49 Vgl. Leonie, *Schonungslose Wahrheiten*, 67.

50 Ebd.

51 Siehe dazu insgesamt Kap. VII. Disziplinierung der Pastoralmacht: Konsequenzen.

52 Zippert, *Handlungsbedarf auf vielen Ebenen*, 424.

mit Taktiken der Gewissenserforschung und der Gedankenformung übergriffig agieren und zu sexualisierter Gewalt führen kann. Kirche und Theologie müssen sich dieser unangenehmen Wahrheit stellen, wenn sie den Forderungen der Betroffenen und damit zugleich den Herausforderungen, die sexualisierte Gewalt für sie darstellt, begegnen wollen.

5. Grundtypen evangelischer Pastoralmacht

Die von Michel Foucault beschriebenen ambivalenten Dynamiken der Pastoralmacht spielen eine zentrale Rolle bei der Anbahnung, Ausübung und Verheimlichung sexualisierter Gewalt in der evangelischen Kirche. Das zeigt sich nicht zuletzt daran, dass sexualisierte Gewalt zumeist »als fürsorgliches Kümern des Pfarrers um eine Jugendliche in schwieriger familiärer oder persönlicher Situation«⁵³ beginnt. Bereits Christoph Seibert arbeitete mit dem Konzept der Pastoralmacht und hat mit seiner Hilfe Konstellationen aus der Studie zum Tatkomplex Ahrensburg untersucht. Auch er stellt fest, dass die Pastoralmacht nicht über Gehorsamsstrukturen, sondern über die Herstellung persönlicher Nähe Macht ausübt: »An die Stelle der im Gehorsamsakt vielfach aktualisierten Beziehungsasymmetrie und der in ihr strukturell angelegten Distanz zwischen befehlgebenden und -ausführenden Instanzen tritt [...] ein kompliziertes Geflecht aus vertrauensbasierter Nähe und Kumpelhaftigkeit einerseits und kaschierter Machtausübung andererseits, gepaart mit Suggestions-, Geständnis- und Verheimlichungspraktiken, Belohnungssystemen und der Angst seitens der Betroffenen, die ersohnte Nähe zur Bezugsperson des Pastors zu verlieren.«⁵⁴ Pastoralmacht tritt in der evangelischen Kirche nicht selten in dieser sublimierten Form auf: Sie erscheint als Freundschaftlichkeit und ist mit der Herstellung von persönlicher Nähe verbunden – das Paradigma des Gehorsams hat demgegenüber an Bedeutung verloren.

Die Analysen von kirchlichen Risikofaktoren, Strategien der Täter und Auswirkungen auf die Betroffenen legen mit ihren Detailbeobachtungen nahe, dass es sich bei der evangelischen Pastoralmacht um ein hochkomplexes, vielschichtiges Phänomen handelt. Standardisierbare Rückschlüsse sind deshalb nicht vorschnell zu ziehen, vielmehr müssen Anbahnung, Ausübung

53 Forschungsverbund ForuM (Hg.), Abschlussbericht, 469.

54 Seibert, Menschenführung als Kontext sexualisierter Gewalt, 349.

und Verheimlichung sexualisierter Gewalt möglichst präzise für die jeweilige Situation analysiert werden. Gleichwohl lassen sich in der Gesamtschau zwei Muster evangelischer Pastoralmacht erkennen. Die beiden Grundtypen korrelieren mit der foucaultschen Unterscheidung zwischen der klassischen, insbesondere am Frühchristentum verdeutlichten Pastoralmacht und einer modernen Form der Pastoralmacht.⁵⁵

Grundtypus I: Foucaults Beobachtungen zur klassischen Pastoralmacht, wie er sie etwa bei Johannes Cassian oder Augustin aufzeigt, mögen aus der Perspektive der gegenwärtigen Theologie anachronistisch wirken. Die explizite Bezugnahme dieser Form der Pastoralmacht auf das althergebrachte Hirtenbild, ihr offensiv kommuniziertes Interesse an Seelenleitung, ihre enge Verknüpfung mit der Beichtsituation und die augenfällig genutzten Instrumente von Gewissenserforschung, Geständniszwang, Wahrheitsvermittlung und moralischer Verhaltenskontrolle lassen sie als Sache der Vergangenheit erscheinen. Jedoch zeigen die hier besprochenen Fälle sexualisierter Gewalt, dass diese Logiken vor allem in konservativen, pietistischen oder evangelikalischen Milieus weiterhin eine Rolle spielen. Hier ist zunächst an die Täter aus der Nachkriegszeit zu denken, die sich noch völlig ungehemmt einer autoritär-paternalistischen Machtausübung bedienen konnten. Dafür stehen beispielhaft der Pietist Alfred Zechall und Johannes Keubler, der das erst nationalkonservativ und später nationalsozialistisch geprägte Martinstift in Moers geleitet hat. Diese Täter dämonisierten die menschliche Sexualität, insbesondere das männliche Masturbationsverhalten, und wollten die Sexualität durch spirituellen Missbrauch oder durch scharfe Disziplinierung regulieren und kontrollieren. Obwohl der bis in die 1990er Jahre in seiner geistlichen Gemeinschaft kaum hinterfragte Klaus Vollmer liberale Versatzstücke in seine Theologie integrierte, lässt auch er sich diesem Grundtypus zuordnen. Denn auch Vollmer problematisierte die Sexualität und nutzte die daraus entstehenden moralischen Zwänge, um männliche Jugendliche und junge Männer zu missbrauchen.

Täter, die auf diesen Grundtypus der Pastoralmacht zurückgreifen, inszenieren sich offensiv als gute Hirten, die für ihre Gemeinschaft verantwortlich sind. Die Hauptmerkmale der Pastoralmacht lassen sich unschwer erkennen:

55 Zu den beiden Grundtypen der Pastoralmacht vgl. auch Elis Eichener, Der gute Hirte: Was ist eigentlich Pastoralmacht?, in: Die Eule, 04.11.2025, unter: <https://eulemagazin.de/der-gute-hirte-pastoralmacht-evangelisch-kirche-macht/> (Abrufdatum: 13.04.2026).

Da ist zunächst der sorgende, disziplinierende und subjektivierende Impetus zu nennen. Die Täter geben ferner vor, dass sie sich für den Glauben der Betroffenen verantwortlich sehen und diese zu ihrem Seelenheil führen wollen. Dabei präsentieren sie sich nicht nur als allzeit verfügbar, sondern beanspruchen für sich eine hohe Kompetenz, eine besonders ausgeprägte Moralität und einen überlegenen spirituellen Status. Die Individualisierung erfolgt häufig über Beichtsituationen oder der Beichte ähnliche Seelsorgesettings. In diesen Kontexten müssen die Betroffenen zum Zweck der Absolution von ihren innersten Geheimnissen erzählen, diese von den Tätern bewerten lassen, sich an deren Wahrheiten orientieren und ihr Verhalten entsprechend anpassen. Spätestens durch diese Subjektivierungsprozesse erzeugt die traditionelle Form der Pastoralmacht unterwürfige Subjekte, die manchmal über viele Jahre hinweg in Abhängigkeitsbeziehungen verstrickt werden.

Grundtypus II: Stärker im Blick der Forschung sind jene Gestalten des Machtmissbrauchs, die sich auf eine der Moderne angepasste Form der Pastoralmacht, der (neo-)liberalen Gouvernamentalität, hin lesen lassen. Sie zeigt sich insbesondere in der zentralen Stellung des Freiheitsbegriffs, einer emanzipatorischen Sexualmoral, der semantischen Vorbereitung von Grenzüberschreitungen und Regelverletzungen, der strategische Leugnung von Machtasymmetrien und der Unterstellung eines Konsenses. Diese Logiken sind vor allem in liberalen oder progressiven Milieus von Bedeutung. Hier lässt sich zunächst an die mit den langen 1960er Jahren und deren sozialpolitischen Bewegungen verbundenen Täter denken, die sich einen neuen, offenen und fortschrittlichen Umgang mit Sexualität zu eigen machten. Beispiele dafür sind neben dem in linken Kreisen prominenten Günter Abramzik besonders die Täter aus der Ahrensburg-Studie. Diese Beschuldigten predigten eine Emanzipation von der bürgerlichen Moral und eine Befreiung der Sexualität, wozu sie die Betroffenen durch Selbsterfahrung oder gruppendynamische Spiele anleiten wollten. Auch Täter aus konservativen, pietistischen oder evangelikalen Milieus können Versatzstücke dieses Grundtypus übernehmen, wie man wiederum am Fall Vollmer sehen kann. Dieser positionierte sich trotz seiner konservativen Theologie liberaler als die meisten Mitglieder seiner geistlichen Gemeinschaft und konnte darum als befreiende Figur erscheinen, die die jungen Männer mit einem aufgeschlosseneren Lebensstil bekannt machte.

Täter, die sich dieses Grundtypus der Pastoralmacht bedienen, präsentieren sich als engagierte Sozialarbeiter und empathische Lebensbegleiter, die sich auf vermeintlicher Augenhöhe mit den Betroffenen befinden. Bezieht

man diese Fälle auf die Hauptmerkmale der Pastoralmacht, zeigt sich, dass der sorgende, disziplinierende und subjektivierende Impetus zwar erhalten bleibt, es im Detail aber zu deutlichen Verschiebungen kommt. Diese Täter verfolgen nicht mehr das (jenseitige) Seelenheil der Betroffenen, sondern geben vor, an einer (diesseitigen) Verbesserung der sozialen oder psychischen Situation der Betroffenen interessiert zu sein. Wie ihre konservativen, pietistischen oder evangelikalen Kollegen präsentieren sie sich als jederzeit verfügbar, sie schreiben sich darüber hinaus Eigenschaften wie Intellektualität, revolutionären Charme oder ein für Erwachsene ungewöhnliches Interesse an jungen Menschen zu. Um die Betroffenen zu individualisieren, bedienen sie sich nicht der Beichte, sondern nutzen eine Art Lebensberatung, um mit den Betroffenen unter vier Augen zu sprechen. Sie führen überdies mit den Betroffenen Gruppenübungen durch, die aus dem therapeutischen Umfeld stammen. Insbesondere im Rahmen dieser gemeinschaftlichen Aktivitäten bringen sie die Betroffenen dazu, intime Berührungen zu akzeptieren, ihre privaten Gedanken mitzuteilen und diese von anderen Personen kritisieren zu lassen. Auch dadurch kommt es zu Subjektivierungsprozessen: Das Subjekt lässt sich in die Rolle des sexualisierten Gegenübers drängen, übernimmt die Denkweisen des Täters und wird nicht selten in langjährige Abhängigkeitsverhältnisse involviert.

Auffällig ist, dass die beiden Grundtypen evangelischer Pastoralmacht mit verschiedenen theologischen Ausrichtungen und Frömmigkeitskulturen korrelieren. Offensichtlich verwenden sowohl Täter aus konservativen, pietistischen oder evangelikalen Milieus als auch Täter aus liberalen oder progressiven Milieus ihre Form pastoraler Macht, um sexualisierte Gewalt anzubahnen, auszuüben und zu verheimlichen. Damit bestätigt sich ein Befund aus der ForuM-Studie: »Pietismus auf der einen Seite und der revolutionär gerahmte Freiheitsentwurf auf der anderen Seite. Beide ideologischen Grundlagen können [...] für die Legitimation sexualisierter Gewalt genutzt werden. Mit beiden Ideologien kann die sexuelle Ausbeutung [...] als ›normal‹ dargestellt werden. Normalisierung, Schweigegebote, spirituelle Rechtfertigung sind Strategien«⁵⁶, die Täter nutzen, um an ihr Ziel zu kommen. Während es in konservativen, pietistischen oder evangelikalen Milieus offensichtlich möglich ist, sich dabei noch der ursprünglichen, vormodernen Reinform der Pastoralmacht zu bedienen, wird in liberalen oder progressiven Milieus auf eine modernisierte, sublimierte Form der Pastoralmacht zurückgegriffen, die große Ähnlichkeiten

56 Forschungsverbund ForuM (Hg.), Abschlussbericht, 482.

zur liberalen Gouvernamentalität aufweist: Es geht um eine Steuerung durch Freiheit, nicht durch Zwang, das heißt, die Täter schaffen Bedingungen, unter denen sich Individuen »frei« dafür entscheiden, sich sexuell ausbeuten zu lassen.

Nicht immer lassen sich diese beiden Grundtypen scharf voneinander abgrenzen. Es gibt auch Mischtypen, die Elemente der traditionellen und der modernisierten Form der Pastoralmacht auf pragmatische Art und Weise kombinieren. Ein Beispiel dafür ist Kurt, von dem Ida über einen langen Zeitraum hinweg sexuell missbraucht wurde. Kurts Handeln entspricht weitgehend dem, was man von einer modernisierten Form der Pastoralmacht erwarten würde. So schafft er eine vertrauliche Nähe zur Betroffenen, indem er die persönlichen Grenzen aufweicht. Er versucht auch, ihr Einvernehmlichkeit zu unterstellen, indem er die sexualisierte Gewalt als gleichberechtigte, von ihr gewollte Beziehung (»Affäre«) interpretiert. Zugleich greift Kurt auf traditionelle Elemente der Pastoralmacht zurück. Hier ist insbesondere an seinen Vorwurf zu denken, dass der Teufel für die vermeintliche Affäre verantwortlich gewesen sei.

Die vorangegangenen Analysen haben gezeigt, wie wichtig es für Betroffene ist, sich von einer übergreifenden Pastoralmacht und ihren destruktiven Effekten zu befreien. Unabhängig davon, ob die Betroffenen der traditionellen Reinform oder der modernisierten Form der Pastoralmacht ausgesetzt waren, haben sie mit einer langanhaltenden Fremdbestimmung zu kämpfen. Sie sehen sich vor die Aufgabe gestellt, mit teilweise dramatischen Verletzungen der persönlichen Integrität umzugehen, einen neuen Bezug zu ihrer gebrochenen Religiosität und Identität zu entwickeln, Widerstand gegen das kirchliche Schweigen zu leisten und ggf. an einer Veränderung der Kirche mitzuarbeiten. Damit verbunden ist nicht zuletzt ein Prozess der subjektiven Entunterwerfung, in dem sich die Betroffenen von toxischen Normen und manipulierten Gefühlen distanzieren. Wenn die Betroffenen darüber hinaus ihre Gewalterfahrungen öffentlich machen, gegen die kirchliche Ignoranz oder Lähmung ankämpfen oder die Täter konfrontieren, zeigt sich darin ein hohes Maß an *Parrhesia* – einer Praxis des Empowerments, die sich als Auflehnung gegen die herrschenden Strukturen äußert. Obwohl sie mit ihrem Sprechen und Handeln persönliche Risiken wie soziale Exklusion oder institutionellen Widerstand eingehen, setzen sich diese Betroffenen für die Wahrheit ein.

Mit Blick auf die Pastoralmacht soll der paradoxe Umstand nicht unerwähnt bleiben, dass die Betroffenen zwar selten, aber in Einzelfällen nachhaltige Unterstützung aus kirchlichen Kreisen erhalten und dass dabei die positive

Seite der Pastoralmacht – das Sich-Kümmern und Helfen – eine wichtige Rolle spielt. Pastoralmacht muss nicht negativ sein – sie kann eine positive Machtform darstellen, wenn sie sich ihrer Risiken bewusst ist und die persönlichen Grenzen des Gegenübers respektvoll wahrt. Wir sahen das bei der Sozialarbeiterin, die eine Betroffene umsichtig nach ihren Erfahrungen fragte, Impulse des Nachdenkens setzte und ihr half, sich zum ersten Mal als Betroffene sexualisierter Gewalt zu begreifen. Ebenfalls ist die Pfarrerin zu erwähnen, die eine Betroffene ansprach und sie fragte, ob mit ihr etwas nicht in Ordnung sei. Die Pfarrerin drang nicht in die Betroffene ein, sondern ließ ihr taktvoll Raum. Erst nach Monaten war die Betroffene bereit, sich der Pfarrerin zu öffnen. Die emotionale und empathische Reaktion der Pfarrerin half ihr und ermutigte sie, ihren Fall vor die Landeskirche zu bringen.

Pastoralmacht lässt sich auch auf eine Weise gebrauchen, die Betroffenen hilft und ihre Widerstandskräfte stärkt. Sie ist ihrem Wesen nach insofern weder gut noch schlecht. Darauf legt Foucault großen Wert, obwohl er die Ambivalenz dieser Machtform eindrücklich beschrieb. Diese Beobachtung spricht dafür, dass es nicht darum geht, an der grundsätzlichen Abschaffung der Pastoralmacht zu arbeiten. Nicht die Pastoralmacht als solche stellt das Problem dar, sondern ihre Tendenz zu Paternalismus und Übergriffigkeit. Diese Tendenz gilt es zu reflektieren, zu kontrollieren und zu begrenzen. Damit stellt sich zugleich die grundlegende Frage, wie Macht in der Kirche verantwortungsvoll genutzt und eingehegt werden kann. Ihr gilt im letzten Kapitel unsere Aufmerksamkeit.