

»Und Gott schaut weg«¹ – Zur sexualisierten Gewalt (in) der Kirche aus differenzierungstheoretischer Perspektive

Thomas Kron

»Sexueller Missbrauch findet immer in Systemen mit ihren komplexen Kausalitäten statt« (Mertens 2021: 67).

1. Einführung

Religion, so Girard (2004), kann verstanden werden als eine gewaltbändigende gesellschaftliche Einrichtung, die zu dieser Bändigung selbst Gewalt einsetzt. Religion, könnte man sagen, enthält eine Gewaltambivalenz. Noch tiefergehend wäre diese Ambivalenz als fließender Übergang vom Heiligen zur Gewalt verstanden, und »[n]ur eine schmale Grenze trennt die nüchterne Bereitschaft, der Ambivalenz des Heiligen als der elementarsten Schicht der Religionen ins Auge zu sehen« (Joas 2012: 171).

Seit spätestens 2010² wird die römisch-katholische Kirche in Deutschland durch einen »Missbrauchsskandal« erschüttert, nachdem bekannt geworden ist, dass Kleriker zahlreiche Menschen – oftmals Kinder³ – durch sexualisierte Gewalthandlungen verletzt haben, die das ganze Spektrum an Verletzungen und Gewalt beinhalten. Weiterhin haben die Kirchenleitungen die Betroffenen kaum bis gar nicht unterstützt, sondern sich eher um die *Beschuldigten und Täter* gesorgt. Insbesondere durch eine Versetzungspraxis haben sie dazu beigetragen, dass manche Täter unbehelligt mit ihren mitunter hochgradig strafrechtlich relevanten Handlungen jahrzehntelang weitermachen konnten. Diesem Skandal wird das Potenzial zugeschrieben, die römisch-katholische Kirche zu zerstören, womit auch gemeint ist, dass diese Form des religiösen Glaubens auf der Kippe steht. Als ein Indiz wird der »Kippunkt« (Pollak 2022) angesehen, dass es in Deutschland

1 Dies ist der Titel der Beschreibungen der schrecklichen Gewaltopfererfahrungen von Detlev Zander (2015).

2 2010 hatte der Rektor des Jesuitengymnasiums Canisius-Kolleg Berlin, Klaus Mertens, als erster in Deutschland Fälle sexualisierter Gewalt bekanntgemacht.

3 Laut der sogenannten »MHG-Studie« (Dreßing et al. 2018: 71, 137) beträgt das Durchschnittsalter der betroffenen Kinder 12 Jahre, und 6,7 Jahre, wenn es sich um Betroffene pädo-krimineller Priester handelt.

seit 2022 erstmals keine kirchlich gebundene Bevölkerungsmehrheit mehr gibt. Ein weiterer Kipppunkt könnte der zu einer aktuellen »Vergreisung von Klerikern« (Kaufmann 2011: 140) führende Mangel an Bewerbern für das Priesteramt sein, was die seelsorgerische Versorgung der christlichen Gemeinden gefährdet.⁴

Wie so oft, wenn Gewalthandlungen die öffentliche Kollektivmoral tangieren, steht die Frage im Raum: »Wie konnte das passieren?« Gefordert wird eine umfassende Erklärung des Geschehenen. Bislang liegen lediglich Versatzstücke einer solchen Erklärung vor. Es gibt z. B. plausible Annahmen über Tätertypologien (Dreßing et al. 2018: 281 ff.; vgl. Frings 2022: 392 f.; Großbölting 2022: 116 ff.) oder über strukturelle, die Taten begünstigende Bedingungen wie Klerikalismus oder Zölibat (vgl. Wolf 2016). Diese Erklärungen können für sich genommen allerdings keinen Anspruch auf hinreichende Kausalität geltend machen. Es ist noch nicht einmal klar, ob diese Bedingungen das Kriterium der Notwendigkeit für sexualisierte Gewalt erfüllen.

Ein Problem der gewünschten, vollumfänglichen Erklärung ist die erwähnte Verschachtelung der beiden Fragen, *warum* Klerikale sexualisierte Gewalthandlungen vorgenommen haben *und weshalb* diese Handlungen nicht mit aller Vehemenz von allen Beteiligten unterbunden, sondern im Gegenteil sogar Bedingungen für die Fortsetzung dieser Handlungen geschaffen worden sind. Die erste Frage zielt auf die Interaktionssituationen und die Entscheidung zur Gewalt, die zweite Frage zielt auf die strukturell-systemischen Kontexte, die diese Gewalt gegebenenfalls begünstigt oder ermöglicht haben. Dass sich beides – Interaktionen und Kontexte – wechselseitig und simultan beeinflussen, macht die Erklärung schon in ihrer Ausgangslage kompliziert.

Im vorliegenden Beitrag wird dieses mit der »Wie konnte das passieren?«-Frage formulierte »Rätsel« der Gewalt (Reemtsma 2008; Taylor 2021: 79 ff.) ge-

4 Laut der Forschungsgruppe »Weltanschauungen in Deutschland« hat sich die Anzahl der Priester im pastoralen Dienst von 1998 bis 2021 um 40 Prozent reduziert. 2022 wurden – ein weiteres »Allzeit-Tief« – 33 Personen zum Priester geweiht (siehe <https://fowid.de/meldung/priester-priesterweihen-priesterkandidaten-1962-2022>, letzter Zugriff am 19.07.2023). Da Parochien immer auch mit bestimmten territorial gesetzten Ausübungsrechten einhergehen, die Einkommensquellen für die Kirche bilden, muss ein Rückgang des priesterlichen Nachwuchses durch vergrößerte territoriale Zuschnitte kompensiert werden. Die Anzahl der Pfarreien wurde dementsprechend 2022 auf rund 20 Prozent der bisherigen Pfarreien reduziert. Die These von Lehmann (2008: 125), dass nicht ein Mitglieder-mangel, sondern ein »Mangel an Gelegenheiten, die Leute ins Gespräch zu bringen«, das Hauptproblem sei, ist deshalb zu unscharf: Weniger Priester und größere Gemeinden bedeuten zugleich, dass die Mitglieder schlechter versorgt werden können und weniger Gesprächsgelegenheiten haben, was in Kirchenaustritten resultiert. Weitere Folgen sind, dass die Selektion geeigneter Priesterkandidaten nicht mehr so streng verlaufen darf, wenn man nicht noch mehr von diesem knappen und wichtigem Gut – das für die Kirche existenzielle Personal – verlieren will. Gleichzeitig bedeutet eine vergrößerte Kirchengemeinde für Täter, dass sie mehr Chancen auf unentdeckte Übergriffe haben. Die Kontrolle des Pfarrers durch die Gemeinde ist geringer, je größer die Gemeinde ist, und auch der Non-Helping-Bystander-Effekt verstärkt sich mit zunehmender Gruppengröße.

nutzt, um das Erklärungspotenzial einer differenzierungstheoretisch-systemtheoretischen Perspektive zu erproben.⁵

Die These des Beitrags lautet: Zur Erklärung dieser Vorfälle sexualisierter Gewalt *müssen* zusätzlich zu den Wirkungen der Funktionssysteme die *Organisations- und Interaktionssystemebenen* mitbedacht werden. Weiterhin sind *Binnendifferenzierungen* zu berücksichtigen, weil sich empirisch zum einen zeigt, dass für diese Erklärung die *Gemeinden* als organisationales Scharnier zwischen der Kirche und den Interaktionen und zum anderen systemische Aspekte der *Seelsorge* eine wichtige Rolle spielen.

2. Systeme der Gesellschaft

Mit der These, dass für diese systemtheoretische Erklärung sowohl die Systemebenen als auch weitere Binnendifferenzierungen integriert werden müssen, ist ein Theorieproblem berührt, auf das jüngst Dirk Baecker (2021: 210 f.) aufmerksam gemacht hat: Die Differenzierungstheorie Luhmanns sieht neben der Differenzierung der Funktionssysteme eine Ebenendifferenzierung insbesondere von Interaktion, Organisation und Gesellschaft vor. Das Verhältnis dieser Differenzierungsebenen scheint allerdings noch nicht vollständig genug ausgearbeitet, obgleich die Relevanz von Organisation und Interaktion für die gesellschaftlichen Funktionssysteme unbestritten ist:

»Die Großformen der gesellschaftlichen Teilsysteme schwimmen auf einem Meer ständig neu gebildeter und wieder aufgelöster Kleinsysteme. [...] Und gerade die sogenannten »interface«-Beziehungen zwischen den Funktionssystemen benutzen Interaktionen oder auch Organisationen, die sich keiner Seite eindeutig zuordnen lassen« (Luhmann 1997: 812 f.).

Möglicherweise hat die historische Gesellschaftsentwicklung nicht nur dafür gesorgt, dass sich diese Systemebenen stärker auseinanderziehen (Luhmann 2019a: 4), sondern auch die Soziologie dazu verleitet, mehr auf die einzelnen Ebenen (und differenzierungstheoretisch insbesondere auf die gesellschaftlichen Funktionssysteme) zu schauen als auf das Zusammenspiel der Systemebenen, welches durchaus kompliziert(er) erscheint. Diese Kompliziertheit wird in einer mengentheoretischen Sichtweise deutlich: Wenn man von sinnkonstituierten bzw. -konstituierenden Systemen ausgeht, die nicht nur das aktuell Wirkliche, sondern auch das potenziell Mögliche verarbeiten, dann kann das Teil reichhaltiger sein als das Ganze, d. h. das Ganze ist gegebenenfalls *weniger* als die Summe

5 Gewalt ist ein Fehler *de lege artis* der Systemtheorie, da Gewalt dort bislang einen zu spezifischen Zuschnitt erfährt (vgl. Körner/Kron/Staller 2022).

der Teile, so Luhmann (2019a: 116).⁶ Wichtig ist es deshalb, die Systemebenen und ihre wechselseitigen Beschränkungen und Ermöglichungen zu erfassen.

3. Religion

Die systemtheoretische Beschreibungsformel der ›funktionalen Differenzierung‹ wird hier als bekannt vorausgesetzt.⁷ Relevant ist, dass Religion als ein Funktionssystem bzw. Kommunikationssystem beschreibbar ist (Luhmann 2000a, 2019c). So gesehen ist Religion die Einrichtung einer gesellschaftlichen Lösung für die gesellschaftlich problematisch gewordene Frage, ob es ein Etwas gibt, das über das Diesseits hinausreicht.⁸ Die Unsicherheit z. B. darüber, was mit den verstorbenen Menschen *nach ihrem Tod* passiert, ist nicht gut durch ›Nichts‹ zu beseitigen (Turner 2003). Die Funktion der Religion ist es, diesen irdischen Fragen (mit Verweis auf Transzendenz) eine sinnhafte Antwort zur Seite zu stellen.⁹ Sie soll in »der Begrenzung zugleich ein Darüber-hinaus anzeigen« und »die an sich kontingente Selektivität gesellschaftlicher Strukturen tragbar [...] machen, das heißt ihre Kontingenz [...] chiffrieren und motivfähig [...] interpretieren« (Luhmann 2019b: 9 f.).

Die für dieses Problem deutungsleitende Unterscheidung wird durch die Differenz von *Immanenz*//*Transzendenz* gezogen (Luhmann 2000a: 53 ff.). Zu der immanenten Welt wird im Sinne einer »Realitätsverdopplung« (Luhmann 2000a: 58) eine zweite Welt hinzugedacht, die unbestimmbarer, geheimnisvoller und unverfügbarer ist und genau darin ihren Sinn findet, die bestimmbarere, immanente Welt zu ergänzen (Luhmann 1977: 26).¹⁰ Bereits Simmel schrieb dazu:

»Das religiöse Leben schafft die Welt noch einmal, es bedeutet das ganze Dasein in einer besonderen Tonart, so dass es seiner reinen Idee nach mit der nach anderen Kategorien erbauten Weltbildern sich überhaupt nicht kreuzen, ihnen nicht widersprechen *kann* [...]. Erst wenn man einsieht, dass die Religion eine Totalität eines Welt-

6 Aufgrund dieser Komplexität lehnt Luhmann (2019a: 117) die Parsons'sche Theoriearchitektur des AGIL-Schemas ab, wodurch die »Plausibilität der Interpenetration verloren« gehe. Siehe als Alternative zur Modellierung von Systembeziehungen im Anschluss an mengentheoretische Überlegungen unter Einbezug von Möglichkeiten das Modell der *Fuzzy-Systems* von Kron und Winter (2005, 2018, 2021).

7 Siehe zu einer historisch angelegten Theorie funktionaler Ausdifferenzierung der Religion Gabriel (2023).

8 Formtheoretisch reformuliert Luhmann (2019c: 207 ff.) dies als »selbsterzeugte Unbestimmtheit« aller autopoietischen Systeme (auch der Religion).

9 »Die Funktion der Religion liegt in der Bereitstellung letzter, grundlegender Reduktionen, die die Unbestimmtheit und Unbestimmbarkeit des Welthorizonts in Bestimmtheit oder doch Bestimmbarkeit überführen« (Luhmann 1972a: 11).

10 Religion vollzieht damit den Wiedereintritt der Unterscheidung Beobachtbar//Unbeobachtbar in das Unterschiedene, hier ins Beobachtbare (Luhmann 2000a: 32).

bildes ist [, ...] gewinnt sie [...] die Ungestörtheit des inneren Zusammenhangs. [Man kann] von einer religiösen Logik sprechen« (Simmel 1995: 45, Hervorh. i. O.).

Diese Logik wird systemtheoretisch mittels des binären Codes der Religion *Immanenz//Transzendenz* als *Einheit* dieser Differenz figuriert, die durch Gott präsentiert wird und die man anhand vieler Unterscheidungen sinnhaft (re-)konstruiert: Himmel und Erde, Himmel und Hölle, Heil und Verdammnis, heilig und profan usw. Wie diese Einheit operativ zu handhaben ist, wie die Deutung übersetzbar gemacht wird, diese Kriterien regeln die Heiligen Schriften als Programm.

Religion reduziert somit die der Offenheit der Sinnverweisungen geschuldeten Unsicherheit durch die Etablierung eines eigenen binären Codes (Luhmann 2019c: 210 f.) und stiftet individuellen wie kollektiven Sinn. Zugleich erzeugt Religion Unsicherheit und setzt die eigenen Lösungsangebote kontingent, indem es Transzendenz in unterschiedlichen Formen thematisiert und über deren Sinn kommuniziert (Krech 2002: 116; Pickel 2017: 388). Im Widerstreit der Religionen um verschiedene Ausgestaltungen der Transzendenz kann sich eine Lösung zur Kopplung von Menschen und Gemeinschaft offenbar nicht in allgemeinen Glaubenssätzen (wie: ›Es gibt Gott‹) erschöpfen, sondern muss gesellschaftliche Kommunikation weitergehend beeinflussen, bis hin zu dem Punkt, dass Religion dazu beiträgt, *bestimmte* Handlungen hervorzubringen bzw. den Menschen aufzuprägen (Simon 2022: 948; vgl. Kron/Laut 2022: 71 ff.). Dies gelingt durch Ver- und Gebote bezogen auf religiös gedeutete Handlungen. In der Geschichte der römisch-katholischen Anschauung betrifft das Ge- und Verboten insbesondere das Thema Sexualität und die damit verbundenen Handlungen.¹¹ Es gibt eine lange Tradition der religiösen Bewertung sexualisierter Handlungen, für die der Zölibat ein Beispiel darstellt (Denzler 2016). Religion hat sexuelle Handlungen einer moralischen Rahmung unterzogen,¹² bei der Gott als grundsätzlich gut verstanden wird, auch wenn er das Böse nicht vollständig regulieren kann. Man unterscheidet in der Folge achtenswertes und verwerfliches sexuelles Handeln; Heil und Verdammnis stehen als Konsequenzen bereit.

Doch Moral allein genügt nicht. Derart moralisch (ab)wertend, muss sich Religion zugleich der Moral entziehen können, um zum einen die hiobsche Frage

11 Bekanntlich ist für Foucault (2008: 1056) bis zum Ende des 18. Jahrhunderts die christliche Pastoraltheologie neben dem kanonischen Recht und dem Zivilrecht die wichtigste gesellschaftliche Einrichtung zur Ausrichtung sexueller Praktiken. Auch Kinder sind immer schon Teil dieser Disziplinargeschichte gewesen, man habe »rund um das Kind endlose *Durchdringungslinien* gezogen« (Foucault 2008: 1060).

12 Religion dient der Angstregulierung und ist insofern »abhängig vom Grad der Individualisierung an Angst im Erleben einzelner, den das Gesellschaftssystem erzeugt« (Luhmann 2019b: 11).

nach dem ›Warum Leid?‹ beantworten zu können.¹³ Zum anderen scheint der Teufel schon mit dem Sündenfall und erst recht mit dem, was das irdische (und damit: auch sexuelle) Handeln so alles hergibt, mehr für die Moral verantwortlich zu sein als Gott. Möglicherweise ist Moral sogar teuflisch, sofern man nicht begründen kann, weshalb Moral an sich moralisch gut oder eben schlecht ist, ohne sich in einem infiniten Regress zu verfangen (Luhmann 1990).¹⁴ Im Ergebnis bleiben sexualisierte Handlungen dem Dauerverdacht des Teuflischen, des Unmoralischen, des Verwerflichen ausgesetzt.

In der gegenwartsdiagnostischen Perspektive Luhmanns (1986: 190) krankt die Religion daran – und das erhöht die Unsicherheit, die Religion in dem Versuch erzeugt, Unsicherheit zu reduzieren –, eine überzeugende Übergangssemantik, ein Narrativ für die Ableitung des Programms aus dem deutungsstrukturierenden Code anbieten zu können. Es bleibt unklar, anhand welcher Kriterien genau man das Immanente und das Transzendente auszudeuten hat. Die Konsequenz ist eine extrem hohe Deutungsoffenheit. Im Grunde ist *jede* Handlung bzw. Situation¹⁵ mit den Heiligen Schriften vereinbar, d. h. *jede* weltlich-immanente Handlung *kann* religiös so bearbeitet werden, dass sie in die transzendente Welt des römisch-katholischen Glaubens überführbar ist.¹⁶ Dies gilt selbst für sexualisierte Gewalthandlungen von Priestern an Kindern, in denen dann schlicht das Menschliche, Allzumenschliche (Nietzsche 1988), also das immanent Sündhafte, erkannt wird, das es zu vergeben gelte. Da Vergebung thematisch sowohl Teil der Bergpredigt von Jesus als auch des Gebets ›Vater unser‹ ist, liegt es nahe, dass die Kirche als Vergebungsinstanz diese Vergebung auch für gewalttätige Priester fordert – gleichsam oftmals an Betroffene gerichtet, die überwiegend

13 Die hiobsche Frage bezieht sich auf die grundlegende theologische Frage nach dem Leiden in der Welt. Sie ist nach der biblischen Figur Hiob benannt, der als frommer Mann dargestellt wird, der schweres Leid ertragen musste – der Teufel wettet mit Gott, dass Hiobs Frömmigkeit nur seiner Auserwähltheit geschuldet ist. Gott willigt in die Wette ein und gestattet dem Teufel, Hiob als ›Frömmigkeitstest‹ seiner Kinder und seines Besitzes zu berauben und ihn mit Krankheiten zu malträtieren. Hiob stellte die Frage, warum ein allmächtiger und gütiger Gott es zulässt, dass fromme Menschen leiden. Die hiobsche Frage fordert eine Erklärung für das Leiden in einer Welt, die von einem allmächtigen und liebevollen Gott geschaffen sein soll und hat theologische, philosophische und ethische Diskussionen über Jahrhunderte hinweg inspiriert. Es ist eine zentrale Frage in der Theodizee, der Lehre von der Gerechtigkeit oder eben Willkür Gottes im Angesicht des Leidens in der Welt.

14 Ob Luhmann des Teufels Anwalt ist, muss hier offenbleiben (siehe Sloterdijk 2000).

15 »Auslegungsbedürftig werden religiöse Themen, sobald sie *situationsfrei* zu fungieren beginnen – das heißt eine Bedeutung gewinnen, die über die jeweilige Steuerung der unmittelbaren Interaktion unter Anwesenden hinausreicht« (Luhmann 1972b: 25, Hervorh. i. O.). Zu den Konsequenzen für die Interaktionssituationen siehe unten.

16 Simmel (1995: 53 f.) bezeichnet es als ein »ungeheures Gedankenmotiv [...], dass es kein ausdenkbares Verhältnis zwischen Gott und Welt gibt, das nicht wirklich wäre!«

eine andere Haltung einnehmen.¹⁷ Für gesellschaftliche – also etwa zivilgesellschaftliche, politische, wirtschaftliche oder kulturelle – Bedarfe genügt diese Art der Unsicherheitsabsorption durch Vergebungsansprüche allerdings nicht. Es bedarf einer über das Funktionssystem Religion hinausgehende Einrichtung der Unsicherheitsabsorption. Dies leistet die Organisation der Kirche.

4. Kirche

Welche *konkreten* Kriterien für die Anwendung der Unterscheidung von Immanenz//Transzendenz anzuwenden sind, das bleibt also zunächst der Beliebigkeit überantwortet. Die römisch-katholische Auslegung der Heiligen Schrift verfängt zwar für diejenigen, die sich diesem Glauben verschreiben,¹⁸ weil sie sich in das basale Narrativ schon eingegangen haben, aber selbst dann sind die Übergangsementiken zu vage und aufgrund ihrer Bestimmungsoffenheit einem nahezu permanenten innerkirchlichen kritischen Diskurs ausgesetzt. Auslöser für solche Diskurse sind oftmals Umweltereignisse. An dieser Stelle kommen Kirchenorganisationen ins Spiel.

Auch für die Vorfälle sexualisierter Gewalt durch Priester gilt, dass dies offenkundig sehr lange als gesellschaftliches Problem zwar vorhanden, nicht aber als ein religiöses Problem behandelt wurde. Erst als sexualisierte Gewalt an Kindern als Thema der gesellschaftlichen Umwelt der Religion unvertauschbar kommuniziert werden musste, ist es zu einer kirchlichen Bearbeitung gekommen, die bis heute andauert. Es bestätigt sich damit Luhmanns Verdacht, dass die Religion auf »einen Vorlauf gesellschaftlichen Problembewusstseins angewiesen« ist und den Eindruck hinterlässt, sich als »Parasit gesellschaftlicher Problemlagen« (Luhmanns 1986: 191) zu entwickeln. Als ein solcher gesellschaftlicher Vorlauf lassen sich etwa die auch soziologisch geprägten Diskurse um Kinderrechte identifizie-

17 Siehe etwa den Protest der Kirchgänger:innen nach bzw. während der Predigt von Pfarrer Ulrich Zurkühlen in Münster 2019, der Vergebung für einen befreundeten, beschuldigten Priester eingefordert hatte: »Es müsse an der Zeit sein, ihm zu vergeben« (NW-Nachrichten vom 04.07.2019, https://www.nw.de/nachrichten/zwischen_weser_und_rhein/22499513_Pfarrer-fordert-Vergebung-fuer-Kindesmissbrauch-Glaebige-verlassen-Kirche.html – zuletzt am 19.05.23). Mir geht es hier nicht um die Angemessenheit dieser Auslegung von Vergebung und damit einhergehende Fragen wie etwa die nach der zuvor notwendigen Reue oder ob die Bitte um Vergebung nicht an die Betroffenen, sondern an Gott selbst zu richten sei, der diese als Gnade und keinesfalls selbstverständlich erfüllt. Mir geht es an dieser Stelle um eine Möglichkeit, *jede* Handlung so auszudeuten, dass sie in das Moralschema der römisch-katholischen Kirche eingepasst werden kann, und zwar beliebig auf beiden Seiten der Unterscheidung der Moral. Jede Handlung kann sowohl gut als auch böse sein.

18 Anders formuliert: Das Medium des Glaubens erhöht die Wahrscheinlichkeit der religiösen Anschlusskommunikation sowie der personalen und sozialen Selbstbindung (Luhmann 1972b: 52 ff.).

ren, in denen unter anderem behandelt worden ist, ob zu einer freien Entfaltung des kindlichen Wachstums auch deren ›freies Ausleben‹ von Sexualität mit Erwachsenen gehören sollte. Mit dem Bekanntwerden der Missbrauchsvorfälle 2010 ist in Deutschland der Startschuss für die Notwendigkeit kirchlicher Beschäftigung mit sexualisierter Gewalt gefallen. Denn es liegt auf der Hand, dass sexualisierte Gewalt an Kindern, begangen von ›geheiligten Personen‹, (sofort) die Frage aufwerfen musste: Wie konnte das geschehen? Und selbstverständlich stellt sich dann die Anschlussfrage, weshalb sich ausgerechnet die Kirche selbst der Aufarbeitung annehmen soll, obwohl sie zugleich für die Verdeckung *und* Kontinuierung der Gewalttaten verantwortlich zeichnet?

Aus systemtheoretischer Perspektive liegt die Antwort nahe, dass Kirchen als Organisationen die Religion als Funktionssystem schützen. Die Kirche sichert das Operieren der Religion. Alle Organisationen, auch die Kirche,¹⁹ *absorbieren Unsicherheit durch Entscheidungen* (Luhmann 2000b). Sie orientieren sich dabei meistens an dem jeweiligen Primat eines Funktionssystems, weshalb man Organisationen oftmals entlang der Funktionssysteme unterscheidet und z. B. die Universität der Wissenschaft und die Kirche der Religion zurechnet, auch wenn beide auf Wirtschaftsleistungen angewiesen oder mit Gesetzen, also Recht, durchzogen sind. Während Organisationen das Operieren der Funktionssysteme absichern, sind sie zugleich selbst auf diese angewiesen, insbesondere auf Recht, Erziehung und Wirtschaft (Luhmann 1997: 828, 2000b: 381). Anders formuliert erhalten Kirchen, wie alle Organisationen, ihre Aktionsoptionen und Einschränkungen durch ihre – wiederum systemisch geordnete – Umwelt. Sie vertrauen dabei auf »lange Ketten selektiver Ereignisse« (Luhmann 2019a: 8), die regelmäßig genug in der organisationalen Umwelt vorkommen, wie etwa der Geldmechanismus oder gesetztes Recht. Dies erlaubt den Kirchen, sich auf bestimmte Ausschnitte zu konzentrieren, ohne selbst die Bedingungen für die entsprechenden Leistungen herstellen zu müssen – die Kirche muss selbst kein Geld drucken.

Diese Synchronisationsleistung wird dadurch verstärkt, dass Organisationen verschiedene Funktionssysteme *koppeln*, z. B. Universitäten als Kopplungen von Wissenschaft und Erziehung (Luhmann 1997: 784) oder Kirchen als Kopplung von Religion, Recht, Wirtschaft und Erziehung.²⁰ Ermöglicht wird diese Kopplung, da Organisationen (als einziger Typ sozialer Systeme) in der Lage sind, mit ihren Umweltsystemen zu kommunizieren (Luhmann 1997: 834, 2000b: 401), vorzugsweise mit anderen Organisationen. Organisationen vollziehen Gesellschaft und

19 Damit ist zugegeben, dass Kirche »selbst in ihrem Strukturkern gerade *nicht* religiös kommuniziert« (Hermelink 2008: 215, Hervorh. T. K.).

20 Verfassungsgerichte und Zentralbanken, welche jeweils »Spitzenorganisationen« von Recht und Wirtschaft und deren Kopplung darstellen, bezeichnet Luhmann (2000b: 398) gar als »extravagante Organisationen«.

finden Gesellschaft zugleich in ihren Umwelten vor, weshalb sie auf ihre Umwelten kommunikativ übergreifen können:

»Die System/Umwelt-Differenz, die mit der Organisationsbildung entsteht, kerbt sich gewissenmaßen in die Gesellschaft ein. Auf beiden Seiten der Systemgrenze gibt es Gesellschaft. [...] Eine Organisation findet somit immer in einem Doppelsinne Gesellschaft vor: in sich und ihrer Umwelt« (Luhmann 2000b: 383).

Kommunikationen der Kirche sind *adressierbar* und als Kommunikation der Religion erkennbar. Deshalb werden die Kirchen bezüglich der Vorfälle sexualisierter Gewalt adressiert und mit deren Aufarbeitung beauftragt und nicht die Religion. Dabei können, so Luhmann (1997: 843), Organisationen die Funktionssysteme mit »externer Kommunikationsfähigkeit« ausstatten, was wiederum entsprechende Sprecherrollen bedingt, etwa wenn Verbände für ›die‹ Wirtschaft, Generale für ›das‹ Militär oder der Papst für ›die‹ (römisch-katholische) Religion sprechen. Diese Adressier- und Kommunikationsfähigkeit wird in der Regel durch schriftliche Selbstbeschreibungen der Organisationen flankiert. Diese ersetzen die permanenten Selbstbeobachtungen und chiffrieren sie, etwa in Form von Sitzungsprotokollen. An solchen Schriftstücken kann die Organisation sich selbst als kirchliche Organisation orientieren und das eigene Operieren wiedererkennen – ein großer Vorteil der Schriftlichkeit gegenüber der Mündlichkeit in Organisationen. Protokolle dienen etwa als Gedächtnis der Kirchenverwaltung und zur Vorbereitung von Entscheidungen. Auf diese Weise kann die Kirche für die Religion kommunikativ auf die Gewaltvorfälle reagieren und zugleich die Religion in dieser Thematisierung durch Hinweise auf die Differenz von Religion und Kirche schützen.

Dass Kirchensprecher Statements abgeben können, eröffnet zugleich die Option, diese als ›persönliche Meinung‹ zu deuten, unabhängig von dem Mitgliedsstatus der Sprecher in der Organisation.²¹ Selbst Bischöfe mögen private Meinungen haben. Organisierte Kommunikation ist also ein Medium der Gesellschaft, die dadurch ihre Kommunikationen ausrichten kann, ohne einschränkende Bestimmungen etwa im Sinne eines Dauerkonsens befürchten zu müssen. Denn die Entstehung und Auflösung fester Kopplungen werden durch die Organisationen entschieden, welche wiederum wechselseitig im Sinne von Entstehung und Auflösung aufeinander einwirken. »Organisierte Anarchie« nennt Luhmann (2000b: 390) dies, die sich zum Management von Krisenfällen nutzen lässt.

Kirchen profitieren in besonderem Maße von der gesamtgesellschaftlichen Differenzierung. Nicht nur, dass die Kirche eine enorme Reduktion von Komplexität anbieten kann. Im Fall sexualisierter Gewalttaten hat die Kirche die

21 Zu den unterschiedlichen Ausprägungen der kirchlichen Mitglieder nach dem Prinzip der Artischocken siehe Luhmann (2019b: 78 ff.).

Komplexität zum einen *allgemein* genutzt, denn Organisationen können ihre vielfältigen Interdependenzen nicht kontrollieren, sodass immer gesagt werden kann: »Was geschieht, geschieht ›statt dessen« (Luhmann 2019c: 93). Zum anderen haben sie selektiv auf andere Organisationen zugegriffen und z. B. mit den Staatsanwaltschaften als Organisationen des Rechtssystems kooperiert. Dort gab es Absprachen etwa über die Unterbringung von Tätern in kirchlichen Räumen statt in Untersuchungshaft oder über Sonderbehandlungen, die eine Beschlagnahme von Beweismaterial (etwa Aktenmaterial der Kirchen) ausgeschlossen haben.

Die Unruhe der Umwelt durch die Gewaltvorfälle wird somit, begünstigt durch die in Deutschland historisch bedingte Beißhemmung des Rechts gegenüber den Kirchen und mittels des Einsatzes eigener kirchlicher Gerichtsbarkeiten, intern absorbiert. Die Umweltunordnung wird ins Systeminnere übertragen, was zu dessen *Immunisierung* (siehe Kron 2016; Tosini 2022) und damit zur Robustheit und Anpassungsfähigkeit beiträgt. Die Funktion von Immunisierung liegt dabei »nicht in der Korrektur von Irrtümern, sondern [in] der Abschwächung struktureller Risiken« (Luhmann 1993: 567). Immunisierung bedeutet hier: Man hat die Thematisierung sexualisierter Gewalt ins Innere der Kirche hineingelassen und zugleich dafür gesorgt, dass die Organisation Kirche nicht zerstört wird und Religion weiter operieren kann. Erkennbar ist dies an der innerkirchlichen Bewertung der Täter als »das Böse«²² und an der Einbeziehung der Betroffenen in die kirchliche Aufarbeitung, die zurecht häufig als Instrumentalisierung empfunden wird. Weiterhin wird diese Immunisierung an Korrekturen der Selbstbeschreibungen deutlich. Aktuell führen selbst höchste kirchliche Würdenträger die Selbstbeschreibung der Kirche als »Täterorganisation« an.²³ Gleichsam wird man dies wiederum als Kommunikation kirchlicher *Entscheidungen* zu deuten haben, die durch ihre Selbst-Adressierung als Täter eine Eindeutigkeit suggeriert, die es nicht gibt. Auf diese Weise immunisiert sich die Kirche gegen weitere Zugriffe aus ihrer Umwelt (Mertens 2022). Vollendet wird diese Immunisierung durch die Anschauung, die Kirche sei die missbrauchte Einheit (so Rothe 2021), da Kirche dann Täter und Opfer zugleich ist – und die betroffenen Laien exkludiert.

Die Kirche bindet sich also an Religion. Dass sie sich dabei auf der Basis von organisationalen Entscheidungen reproduzieren kann, setzt die Übernahme der Codierung der Religion (Immanenz//Transzendenz) und die Konditionierung ih-

22 Etwa wenn Papst Franziskus 2019 von Tätern als »Werkzeuge des Teufels« und von der Notwendigkeit des »Ausmerzen[s] des Bösen« spricht (siehe Mertens 2021: 36).

23 So etwa der Weihbischof Rolf Steinhäuser (2021), der sich während eines Bußgottesdienstes als »Chef der Täterorganisation im Bistum Köln« bezeichnet (<https://www.katholisch.de/artikel/32026-steinhaeuser-bin-derzeit-chef-der-taeterorganisation-erzbistum-koeln> – letzter Zugriff am 10.07.2023). Zum Begriff der »Täterorganisation« siehe Kron (2024).

rer Entscheidungen an dem Programm der Religion voraus: Die religiösen Lehren (z. B. die Offenbarungen in den Heiligen Schriften) legen Erwartungspfade für kirchliche Entscheidungen fest. Dennoch, Religion ist nicht auf Kirche reduzierbar (vgl. Luhmann 1997: 841 ff.). Die Differenz von Kirchenpolitik und Dogmenentwicklung lässt sich nicht organisieren (Luhmann 2019a: 7). Eine systemeinheitliche Organisation von Religion durch die Kirche ist ausgeschlossen, auch wenn diese Kombination an sich gut abgestimmt ist. Die Funktion der Religion wird folglich kirchlich intern differenziert und spezifiziert, woraus folgt, dass die Kirche die Gesamtfunktion der Religion nicht zugleich angemessen reflektieren kann. Dies erlaubt der Kirche einen Spielraum jenseits dogmatischer Überlegungen, der auch im Krisenfall nach irdischen (kirchlichen) Interessen ausgerichtet werden kann.

Sind die programmatischen Vorgaben der Religion zu vage, wie im Fall sexualisierter Gewalt, müssen die *Kirchen* dieses Problem lösen – es ist dann ein kirchliches, aber kein religiöses Problem mehr. Die Kirche leistet durch ihre Spezialisierung auf die Beseitigung dieser Störungen mittels Immunisierung eine wichtige »selbstkompensatorische Funktion« (Luhmann 2019a: 71) für die Religion. Religion ist in ihrer strukturellen Abhängigkeit bei gleichzeitig operativer Unabhängigkeit zu empfindlich für Umweltänderungen, um sich allein immunisieren zu können. Die Ausdifferenzierung der Religion muss durch die Systembildung der Kirche als Organisation ergänzt werden, »um sich mit Ultrastabilität und hinreichend lokaler Fähigkeit der Absorption von Irritationen zu versorgen« (Luhmann 2000b: 396, Hervorh. weggelassen).

Damit die Kirche als Organisation die vagen Deutungsangebote des Religionssystems konkretisieren kann, ist sie auf weitere Unterscheidungsfähigkeit angewiesen. Die Unterscheidung der Religion von Immanenz//Transzendenz ist nämlich grundsätzlich nicht an organisationale Bedingungen geknüpft. Denn schon allein auf der Grundlage der Bibel ist christlicher Glauben möglich – und zwar für *alle* Menschen, unabhängig von der Mitgliedschaft in einer Kirche.²⁴ Die Taufe als Mitgliedschaftsbedingung ist umstritten, weil sie keine hinreichende Bedingung für die Zugehörigkeit zur Christengemeinschaft darstellt. Zwar bleibt gläubigen Menschen ohne die Taufe oftmals eine kirchliche Unterstützung versagt, dennoch kann weiterhin auch ohne Taufe individuell geglaubt werden. Und umgekehrt können Getaufte vom Glauben abfallen und dennoch offizielle Kirchenmitglieder bleiben. Glauben *und* Taufe machen selig, Nicht-Glauben führt zur Verdammnis, so der Apostel Markus (16, 16).

24 Schulz (2008: 105 ff.) sieht darin ein Dilemma für Kirchenmitglieder, da der Eintritt in diese Organisation dem »eigentlichen Zweck« – dem Ausleben des Glaubens – widerspreche.

5. Kleriker//Laie

Als Zweitcode der kirchlichen römisch-katholischen Religionsausdeutung hat sich deshalb die Unterscheidung von *Kleriker//Laie* etabliert, mit der ein Priestertum *aller* Gläubigen verhindert wird (Luhmann 2019b: 78). Gemeint ist damit die Vorrangstellung für die Professionsrolle der geweihten Kleriker, im strengen Gegensatz zu den nicht-geweihten Laien. Die Klarheit dieses Zweitcodes, die Anschlüsse der innerkirchlichen Kommunikation garantieren soll, wird durch die Abgrenzung dessen erreicht, was Luhmann (2000a: 66) den »Reflexionswert« nennt: Jede Unterscheidung sichert ihre Anschlusskommunikation durch das Mitlaufen einer anderen Seite des Anschlusswertes. Der Kleriker weiß, dass er personalisierte Göttlichkeit darstellt, weil es die Laien nicht gleichermaßen tun. Deshalb hat er die göttliche Gnadengabe der Weihe empfangen (vgl. Simmel 1995: 97) und vertritt Jesus Christus *in persona* – und die anderen eben nicht.

Die römisch-katholische Kirche löst durch die Zweitcodierung von *Kleriker//Laie* die Herausforderung, zum einen grundsätzlich allen Menschen ein religiöses Seelenheilangebot zu machen und zum anderen dennoch zweifach differenzieren zu können zwischen denen, die Kirchenmitglieder sind oder eben nicht sind sowie zwischen denjenigen Kirchenmitgliedern mit einer Leistungsrolle und denjenigen mit einer Publikumsrolle (vgl. Stichweh 1988). Nur Kirchenmitgliedern werden bestimmte kirchliche Leistungen angeboten, etwa die Teilnahme am Abendmahl. Und nur geweihte Priester und nicht alle Gläubigen dürfen bestimmte Rituale (wie etwa die Feier der Eucharistie) durchführen. Kleriker sind *besondere* Kirchenmitglieder, die Leistungsrollen innehaben. Der Pflichtzölibat weist diese Rollenträger als ›besondere Menschen‹ innerhalb und außerhalb der Kirche aus und dient damit der Legitimierung der Differenz zu Laien. Klerikalismus meint in diesem Sinne die Ausrichtung der kirchlichen Organisation an Klerikern. Laien – Kirchenmitglieder ohne Amt – sind als Abgrenzungsobjekte notwendig, da Hirten ohne Schafe nur begrenzt sinnvoll erscheinen. Sofern die Laien den kommunikativen Vorrang von Klerikern in der Praxis teilen, kann man auch von einem *Co-Klerikalismus* sprechen (Schüssler 2021).

Laien genießen *per se* weniger kirchlichen Schutz als die *per definitionem* zölibatären Kleriker, für die die Kirche primäre Verantwortung empfindet, da es sich um von Gottes Hand berührte Menschen handelt. Die göttlich berührten Kleriker kümmern sich zunächst um ihresgleichen. Dies gilt auch für die wegen sexualisierten Gewalttaten beschuldigten Kleriker, denen der spirituelle, finanzielle, juristische und solidarische Beistand sicher ist, da sie offenkundig – sexualisierte Gewalt entspricht nicht einem zölibatären Leben – zum Sündhaften verführt worden sind. Wie sonst denn als Sünde kann man das abweichende Verhalten der Kleriker als Vorgesetzter, der ebenfalls Kleriker ist (etwa als Bischof), vor dem Hintergrund der Deutungsstruktur der Religion und der kirchlich relevanten Unterscheidung von Kleriker//Laien interpretieren?

Aber sollten nicht insbesondere *Kinder* kirchlichen Schutz genießen? Spricht die ganze seelsorgerische, (sozial-)pädagogische Arbeit, die die verschiedenen kirchlichen Organisationen leisten, nicht dafür, Kinder als hochgradig Schutzbefohlene zu behandeln? Das ist grundsätzlich zu bejahen und wird wohl auch faktisch überwiegend so gehandhabt. Zugleich bietet sich eine alternative Interpretation für pädo-kriminelle Priester an: Die meisten Kinder als Opfer sexualisierter Gewalt sind Laien gewesen, also Taufmitglieder der Kirche ohne Amt. Sie sind keine Kleriker, d. h. *im Zweifelsfall* sind es die durch Kleriker ausgeführten Handlungen, die man als göttlich motiviert betrachten muss, während man den Kindern eher eine sündhafte Natur zuschreibt, die sich etwa durch eine noch unreine Sexualität figuriert, die noch nicht auf das heilige Sakrament der Ehe ausgerichtet ist. Sofern Sexualität für die römisch-katholische Kirche ausschließlich zur Fortpflanzung göttlich legitimiert ist, erscheint die nicht-zugelernte Sexualität von Kindern und Jugendlichen als sündhaft, dem Teufel näher als dem Göttlichen. Ein solcher Glaube an die Schuld der Kinder legitimiert Gewalt im Sinne der archaisch-religiösen Vorstellung, dass sich die Gemeinschaft von der Sünde befreien kann, wenn es das schuldige Individuum, den Sündenbock, opfert (Girard 2004: 58 ff.). Weitergehend sind Kinder vor dem Hintergrund der Unterscheidung von Kleriker//Laie kirchlich komplett exkludiert, wenn sie nicht durch ihre Eltern getauft wurden. Sie stehen dann auf der anderen Seite der Unterscheidung von Kleriker//Laie, die dann z. B. von *Heiden* unterschieden wird. In einem solchen Exklusionsbereich gibt es keinen kirchlichen Schutz.

Offenkundig liefert die Berücksichtigung der Kirche als Organisation einen Erklärungsbeitrag zur jahrzehntelangen Verschleierung der sexualisierten Gewalt. Die Kirche dürfte ein Paradebeispiel dafür sein, dass in Organisationen Entscheidungen an Entscheidungen anschließen und genau darin zugleich ein struktureller Rest an Unbestimmtheit liegt: »Da jede Entscheidung weitere Entscheidungen herausfordert, wird diese Unbestimmtheit mit jeder Entscheidung reproduziert« (Luhmann 1997: 830). Zudem ist gar nicht immer klar, was als Entscheidung zu gelten hat und was nicht, d. h. die Kommunikation von Entscheidungen beinhaltet ebenfalls Unbestimmtheit. Diese durch ein wechselseitiges Aufeinanderbeziehen von Unbestimmtheit und Entscheidungen hervorgerufene Dynamik, die Organisationen grundsätzlich operativ schließt, ist ein treibendes Momentum der Kirchengeschichte. Beispielweise sorgt das Thema Sexualität für ständige Entscheidungsnotwendigkeiten in der Kirche. Man kann den Zölibat als eine solche Entscheidung begreifen, die wiederum weitere Unbestimmtheit und weitere Entscheidungen erzeugt hat (Wolf 2016). Die römisch-katholische Kirche hat auf diese Entscheidungsdynamik mit einer sehr rigiden hierarchischen Verwaltungsstruktur reagiert, die eine Rolle des Letztentscheiders – den Papst – vorsieht, dem dann sogar als Entscheidungskompetenz Unfehlbarkeit zugemutet

wird, um die Zukunft möglichst zu determinieren.²⁵ Doch selbst dieser Versuch der Steuerung der Unbestimmtheit bzw. Unsicherheit kann die grundsätzliche Entscheidungsdynamik nicht aufheben.

Der römisch-katholischen Kirche ist es über Jahrzehnte hinweg bis heute gelungen, in dieser aneinander anschließenden Kommunikation von Entscheidungen die Rest-Unbestimmtheit so auszugestalten, dass Vorfälle sexualisierter Gewalt nicht systematisch zu einer strengen Verfolgung und Sanktionierung der Beschuldigten geführt haben, obwohl sich alle Handlungen der Priester den Entscheidungen der Kirche zu fügen haben. Die Kirche hat sich dazu entschieden, Informationen über Vorfälle sexualisierter Gewalt nicht oder so mitzuteilen, dass sie kaum kommunikative Anschlussfähigkeit erzeugen.²⁶ Das bedeutet, man musste zwar das Verhalten der Priester als Beschuldigte oder Täter im Rahmen von Entscheidungen (!) behandeln und dann entscheiden, wie der konkrete Umgang mit diesen besonderen Organisationsmitgliedern ausgestaltet wird. Hierfür sind in den Bistümern die Personal- bzw. Ordinariatskonferenzen zuständig (Großböltig 2022: 158 ff.). Allerdings hat man Mitteilungen über diese Entscheidungen²⁷ so weit wie möglich eingeschränkt, sodass kommunikative Anschlüsse (auch der Umwelt, z. B. durch das Recht) an diese Entscheidungen unwahrscheinlicher werden. Man hat z. B. entschieden, Beschuldigte und Täter zu versetzen, hat aber weder den erstbetroffenen noch den aufnehmenden Organisationen die Information mitgeteilt, wen sie da (haben) wirken lassen.²⁸ Oder man hat die Entscheidungen lediglich Klerikern mitgeteilt und Laien nicht, was verstärkt, dass die Entscheidungen der Kirchenleitungen zur Dogmatik nicht mit den Entscheidungen der Kirchenmitglieder verknüpft werden (Luhmann 2019b: 75). Dass dieses weitgehende Nicht-Mitteilen von Entscheidungen die Kommunikation über die Entscheidungen dann doch nicht komplett unterbinden kann –

25 Die Aussagen des Papstes zu Glaubens- und Sittenfragen gelten qua Entscheidung seit dem Ersten Vatikanischen Konzil 1870 unter Papst Pius IX als unfehlbar (Wolf 2020). Gemeint ist damit, dass der Papst in theologischen Lehrangelegenheiten die letzte und unwiderrufliche Entscheidung treffen kann. Diese Unfehlbarkeitsannahme gilt allerdings ausschließlich für jene, die die Organisation der römisch-katholischen Kirche unterstützen und in der Regel selbst Mitglieder dieser Organisation sind. Aus wissenschaftlicher oder z. B. künstlerischer Sicht gilt diese Unfehlbarkeitsannahme nicht nur nicht, sie wird nicht mal als Option in Erwägung gezogen, sondern höchstens als Thema behandelt.

26 Ein Symbol für die nicht anschlussfähig mitgeteilten Informationen sind die mindestens theoretisch immer noch vorhandenen Geheimarchive der Kirche.

27 An die Kommunikation einer Entscheidung im Sinne der Mitteilung der Information, dass eine und nicht eine alternative Handlung selegiert wurde, kann man weniger wahrscheinlich anschließen, wenn man diese Information nicht mitzuteilen versucht. Zugleich können Handlungen als ›ausgeflaggte‹ Mitteilungen über Entscheidungen gedeutet werden, etwa wenn Betroffene sehen, dass ihre Peiniger weiter seelsorgerisch tätig sind, obwohl man die Kirchenleitungen über die Vorfälle informiert hat.

28 Sofern die Täter etwa nach Verbüßen ihrer Haftstrafe in anderen Organisationen tätig gewesen sind, etwa an Universitäten, wurden auch diese in der Regel nicht (ausreichend) informiert.

man kann eben nur Wahrscheinlichkeiten beeinflussen und nicht Möglichkeiten determinieren –, das weiß die Kirche in Deutschland spätestens seit 2010.

Ganz offensichtlich muss zur Erklärung des Phänomens sexualisierter Gewalt durch Priester die Ebene der Organisation Kirche mitberücksichtigt werden. Allerdings sind weder Religion als Funktionssystem noch Kirche als Organisation hinreichende Bedingungen zur Erklärung. Weder der römisch-katholische Glauben noch die Heilige Schrift des Christentums oder die hierarchische Zentralisierung kirchlicher Entscheidungsmacht in Rom sind hinreichende Erklärungsbedingungen für die Vorfälle sexualisierter Gewalt. Sie beschreiben Kontext- oder gegebenenfalls Risikobedingungen (vgl. Nassauer 2022), unter denen sexualisierte Gewalt und ihre Vertuschung *wahrscheinlicher*, aber nicht logisch zwingend sind.

Diese Bedingungen können allerdings weiter spezifiziert werden, indem man die Organisation der Kirche wiederum differenziert und die Organisation der *Gemeinden* berücksichtigt. Denn die meisten religiös-kirchlichen Interaktionen und Kommunikationen finden in den Gemeinden statt. Dort wird die religiöse Praxis so umgesetzt, dass die Predigten der Bischöfe in den Domen fast schon als Ausnahmen wirken. Und nicht zuletzt sind die Gemeinden oftmals jene Orte, an denen die Gewalttaten stattgefunden haben. Sexualisierte Gewalt findet überwiegend in »Religionsgemeinschaften« (Simon 2022: 943) statt, zu denen Pfarreien und z. B. auch Kindertagesstätten, Schulen, Heime, Jugendverbände, Krankenhäuser usw. gehören können.

6. Gemeinden

Die christliche Gemeinde ist ein wichtiges Scharnier zwischen dem Funktionssystem der Religion, der Organisation Kirche und den Interaktionen.²⁹ In der Gemeinde wird eine systemische Stabilisierung durch das lokale Zusammenwirken von Religion, Kirche und (oft seelsorgerischen) Interaktionen erreicht (Henkel 2009: 296 ff.). Christus realisiert sich in der Selbstbeschreibung gar *als* Gemeinde, wofür das Bild der Gemeinde als »Leib Christi« steht (Römer 12, 4–5). Die Gemeinde *ist* in dieser Sichtweise der Tempel Gottes: »Wisst ihr nicht, dass ihr Gottes Tempel seid und der Geist Gottes in euch wohnt?« (1. Korinther 3, 16) Entsprechend konstituieren sich Gemeinde und Gottesdienst wechselseitig (Hermelink 2002: 49). Aus soziologischer Perspektive sieht man, dass in der

29 Die Vermeidung des Begriffs der Gemeinde bei Luhmann ist auffällig (so Daiber 2008: 32, der weitere organisatorische Ausprägungen der christlichen Gemeinden beschreibt).

Trias Religion, Kirche und Gemeinde dogmatische Fixierungen und weltliche Veränderungen zusammengehen können.³⁰

Die Parochie ermöglicht »die *Erreichbarkeit* und die *Organisation* von Kirche und Gemeinde unter der Bedingung individuell gewählter und damit prekärer Zugehörigkeit« (Lehmann 2002: 7, Hervorh. i. O.). Die Kirche nutzt die verwaltpolitisch festgelegten Gemeinden für den Umgang mit ihren Mitgliedern, die sie dort vorfindet.³¹ Die christliche Gemeinde erfüllt für die Kirche die Funktion einer »Grenzstelle« mit dem Gemeindepfarrer als Grenzrolle (Luhmann 1964: 220 ff., siehe Kieserling 2019) und »Adressat, Katalysator und Vermittlungsinstanz für Interaktionen« (Luhmann 2019b: 81 f.). In der Gemeinde findet die Kommunikation mit den Kirchenmitgliedern statt, dort können die einzelnen Gläubigen religiös und moralisch kontrolliert werden (Daiber 2008: 56). Mit der verkörperten Grenzrolle des Gemeindepfarrers rückt die kirchlich organisierte Religion in der Gemeinde so nah an die Menschen heran, dass die Erreichbarkeit mit einem Minimum an Willen – oder auch gegen den Willen, sofern man nicht früh durch kirchliches Glockengeläut geweckt werden möchte – realisiert wird.

Die bereits genannte Unterscheidung von Kleriker//Laie findet in der Gemeinde ihre konkrete Rollenausgestaltung mit dem Pfarrer als Leistungsrolle

30 Grundsätzlich scheinen Gemeinden eine langfristige *Synchronisation* »zwischen Individuum und Gesellschaft« unter der Maßgabe erhöhter gesellschaftlicher Komplexität (z. B. aufgrund stärker Differenzierung) zu gewährleisten (vgl. Luhmann 1997: 826 ff.). Bekanntlich erlaubt die funktional differenzierte Gesellschaft, alle Personen in die Gesellschaft zu inkludieren. Zugleich sind die meisten Menschen aus verschiedensten Organisationen exkludiert. Es gibt kein Recht auf bestimmte Mitgliedschaften, da diese stets selektiv vergeben werden. Durch »ihre Organisationen ist die Gesellschaft mit Diskriminierungsfähigkeit ausgestattet. Sie behandelt alle gleich und jeden verschieden« (Luhmann 2000b: 393).

31 Ich danke den Gutachter:innen für den Hinweis, dass an dieser Stelle regionale bzw. räumliche Differenzierung relevant wird. Dies kann hier nicht vertieft werden, zugleich liegt auf der Hand, dass es einen Zusammenhang zwischen religiös-kommunikativer Erreichbarkeit der Kirchenmitglieder und der Nähe zur Gemeinde gibt. Die damit einhergehende Problematik haben die Kirchen, wie erwähnt, deutlich erkannt (siehe Fußnote 4). Und auch die Aufarbeitung der Vorfälle sexualisierter Gewalt muss sich dem Problem stellen, dass ein Teil des Beweismaterials im Zentrum in Rom (geheim) gelagert ist und eben nicht an jenen Orten (Bistümer) der Peripherie, in denen die Taten begangen worden sind. Zur Relevanz räumlicher Differenzierung siehe zum Einstieg etwa Goeke/Moser (2011), die den Nutzen des systemtheoretischen Blicks auf Raum für die Geographie ausloten; Kuhm (2006), der eine Theorieinnovation durch Beobachtung der Unterscheidungen von Regionen anbietet; Pott (2011), der am Beispiel des Tourismus zeigt, dass räumliche Differenzierungen konstitutiv für soziale Prozesse sind, oder Schroer (2006), der die »Raumvergessenheit« des Theorems funktionaler Differenzierung kritisiert und die Relevanz räumlicher Differenzierung anhand von Exklusionsvorgängen demonstriert, sowie Morgner (2015), der dagegen soziale Systeme als »dezidierte a-räumliche Phänomene zu fassen versucht« (Morgner 2015: 92). Dass der räumlich gedachten Differenz global//lokal systemtheoretisch und zeitdiagnostisch höchste Relevanz zukommt, sieht man jüngst bei Willke (2023) mit Bezug zum Klimawandel oder auch aus einer anders angelegten Systemtheorie bei Münch (2023) zum Thema Integration.

(Krech/Höhmnn 2005). Dieser leitet die sogenannte Pfarrgemeinde und bekommt damit die Aufgabe zugeschrieben, die Deutungsstruktur der Religion über die Organisation der Kirche in den Interaktionen zu vermitteln. Was die soziologische Rollentheorie als Rollenkonflikte herausstellt, gilt dabei auch für den Pfarrer – Luhmann (2019b: 31) spricht vom »Rollendilemma des Geistlichen«. Als Gemeindeleiter ist der Pfarrer nicht nur Priester und Seelsorger, sondern zugleich Unternehmensmanager (Winkler 2002) und damit unterschiedlichen und sich teils widersprechenden Erwartungen ausgesetzt. Die oben erwähnte Beliebigkeit der Glaubensauslegung muss permanent ausgeschaltet werden, weil erwartet wird, dass der Pfarrer *konkrete* Deutungen anzubieten hat. Er hat seinen

»exegetischen, historischen und dogmatischen Wissensbestand auf Fragen der religiösen Deutung einer spezifischen Lebenssituation anzuwenden; zum Beispiel bei Theodizeeproblemen aufgrund einer Leiderfahrung, bei religiös gedeuteten Statuspassagen oder auch ganz allgemein bei dem, was man alltagssprachlich »die Frage nach dem Sinn des Lebens« nennt« (Krech/Höhmnn 2005: 204 f.).

Dies muss in kirchlich-organisatorisch vorgegebenen Abläufen geschehen: Das religiöse Wissen des Gemeindepfarrers soll im Rahmen kirchlicher Abläufe auf *individuelle* Lebenssituationen Anwendung finden, die in den Interaktionen aufscheinen. Da Interaktionen und Religion weit auseinandergezogen sind, rückt das Religiöse innerhalb der Interaktionen in den Hintergrund. Luhmann (2019a: 19 f.) verweist exemplarisch (als »gute Illustration«) auf die Relation von Kirchengdogmatik und Beichtpraxis: Hier werde das »kirchenamtliche Lehrgebäude [...] unter dem kommunikativen Druck der Beichte deformiert; man kann in vielen Fällen nicht zugleich dogmatisch belehren und sich kommunikativ auf den Beichtenden einlassen«.

Parochien erlauben somit eine Synchronisation von »Mensch und Religion«, unabhängig sowohl von einer perfekten Passung an die Dogmatik als auch unabhängig von den Idiosynkrasien der seelsorgebedürftigen Menschen – obwohl beides Berücksichtigung finden muss. Daraus ergeben sich Interaktionsspannungen. Dies gilt in modernen Zeiten umso mehr: Die *Leistungsrolle* des Pfarrers ist auf die Gemeinde ausgerichtet, exemplifiziert im Sonntagsgottesdienst (Tyrell 2002: 112). Zugleich sorgen gesellschaftliche Prozesse dafür, dass sich die Laien zunehmend in ihrer *individuellen* Religiosität wahrnehmen und diese professionell versorgt haben wollen (Gabriel 2023: 84 ff.; Kron/Winter 2022). Das Christentum hat nicht nur einen hochgradig individualistischen Kern (Simmel 1995: 98 ff.), sondern muss sich zugleich z. B. an gesellschaftliche Individualisierungsprozesse anpassen. Die Gemeinde ist der Ort, an dem die Kirche Übernahme und Auslegung der individuellen Erwartungen justiert und zugleich Spielraum für Anpassungen an solche gesellschaftlichen Vorgänge lässt. Und wenn sich Reli-

giosität zunehmend auf den »eigenen Gott« (Beck 2008) ausrichtet, kann dies innerhalb einer Gemeinde adaptiv verarbeitet werden.

Gleichsam werden auch die Vorfälle sexualisierter Gewalt in den Gemeinden bearbeitet. Zum einen ist klar, dass sexualisierte Gewalthandlungen durch Priester eine hochgradige Verletzung der normativen Erwartungen darstellen. Von einem Priester wird eine persönliche Lebensführung sowie eine besondere Übereinstimmung und Konsistenz mit den religiösen und kirchlichen Vorgaben normativ erwartet. Ein Fußballtrainer muss nicht selbst gut Fußballspielen können und eine Politikberaterin muss keine charismatische Politikerin sein. Von Klerikern wird hingegen erwartet, dass sie das, was sie predigen, auch selbst leben. Diese Erwartungen wirken selbstverstärkend. Die Gemeinde hat *normative* Erwartungen an den Gemeindepfarrer, dass er so lebt, »wie es sich für einen Pfarrer gehört«. Die Normativität dieser Erwartung ist besonders stark aufgrund des durchgängig mitlaufenden Impetus von moralischen Ge- und Verboten. Es sind hochgradig normative und keine kognitiven Erwartungen, die an die Rolle des Pfarrers gerichtet werden. Je stärker die Normativität der Erwartungen der Gemeinde an den Pfarrer ist, desto weniger ist man bereit, diese Erwartungen aufzugeben. Im Zweifelsfall – und die meisten Vorfälle sexualisierter Gewalt begleitet der Zweifel der Gemeinde, ob das behauptete Geschehen wahr ist oder nicht – bleibt man kontrafaktisch bei den normativen Erwartungen und ist nicht bereit, diese einer anderen Wirklichkeit anzupassen.

Die priesterlichen Gewalttäter können selbst mit diesen »Integritäts- und Authentizitätszumutungen« (Krech/Höhmman 2005: 212) rechnen. Für Ausübende der hochgradig moralisch aufgeladenen Leistungsrolle des Pfarrers, dessen Rollenhandeln durchweg die Kirche und das Religionssystem symbolisch repräsentieren soll, liegt es deshalb allein aus Sanktionsfurcht nahe, das eigene gewaltvolle Handeln zu verheimlichen und sich keine Hilfe und Unterstützung zu suchen, um dieses Handeln zu ändern. Denn die Abweichung von den normativen Erwartungen ist zum einen zu groß, um in der Gemeinde auch nur auf Verstehen, geschweige denn auf Verständnis zu hoffen. Zudem bieten diese normativen Erwartungen den Tätern einen gewissen Schutz, weil sie damit rechnen können, dass man ihnen in ihrer Gemeinde solche Taten kaum zutrauen wird. Ein angemessenes Stigma-Management im Sinne Goffmans (1967) tut das Übrige,³² um die ganze Gemeinde zu *non-helping-bystander* zu machen, die nicht nur ihre Verantwortung zur Intervention in die Gemeinde diffundieren, sondern zugleich die kollektiv getragenen normativen Erwartungen an ihren Pfarrer stabil halten.

32 Manche später als Täter entlarvte Kleriker haben es verstanden, ein sehr positives Selbstbild nach außen zu präsentieren, was zu den normativen Erwartungen eines auf die Lebenswelt der Gläubigen eingerichteten Pfarrers gepasst hat und die ungeheuerlichen Abweichungen – oftmals in Form von Gerüchten in der Gemeinde präsent – umso unglaublicher erscheinen ließen.

Das bedeutet empirisch, dass es in den Gemeinden oft Hinweise auf sexualisierte Übergriffe und Gewalt, ausgeübt durch den Gemeindepfarrer, gibt. Doch weder ist diesen weiter nachgegangen noch ist den betroffenen Kindern geholfen oder geglaubt worden. Nicht selten wurde im Gegenteil der Pfarrer von seinen ›Fans‹ gegen die hinter vorgehaltener Hand formulierten Vorwürfe geschützt. Dies führt zu einem *Kollektivbewusstsein des Nichtsagbaren* (Großböltig 2022), das nicht nur innerhalb der Kirche, sondern vor allem in der Gemeinde gelebt wird. Das hier nicht als Lachen getarnte Schweigen der Bischöfe (vgl. Bourdieu 2011: 231 ff.) und das Schweigen der Gemeinden gehen Hand in Hand.

Auch kirchliche Gemeinden sind aber keine *hinreichende* Bedingung für die Entstehung von Gewalt. Anders formuliert dürfte es (hoffentlich) faktisch richtig sein, dass die meisten Gemeindepfarrer *nicht* der sexualisierten Gewaltausübung verdächtig sind. Wie Collins (2008) betont, zwingt die Abwesenheit kausal ursächlicher (notwendiger/hinreichender) Bedingungen für Gewalthandlungen dazu, die Gewalthandlung mittels einer *situationalen* Analyse zu erklären. Zu der Ebene des gesellschaftlichen Funktionssystems der Religion, der Organisationen der Kirche und der Gemeinde tritt folglich die Dimension der Interaktion unter Anwesenden, also jene Situationen, in denen die hinterfragte Gewalt stattgefunden hat.

7. Interaktionen

Abgesichert durch Kirche und Gemeinde, ist das Interaktionssystem die entscheidende Ebene zur Vorbereitung und Durchführung sexualisierter Gewalt sowie zur Verhinderung ihrer möglichen Aufdeckung. Während Religion, Kirche und Gemeinde die Kombinationen derjenigen Kontext- und Risikofaktoren stellen, die sexualisierte Gewalt wahrscheinlicher machen, sind die Interaktionen notwendig, d. h.: »Das soziale Leben besteht [...] für jeden einzelnen aus einer Kette von Teilnahmen an Interaktionen. Alles soziale Handeln muss faktisch durch dieses Nadelöhr hindurch und wird durch die Eigengesetzlichkeit der Interaktionssysteme deformiert« (Luhmann 2019a: 67). Es gibt keine sexualisierte Gewalt im Kirchenkontext ohne Interaktionen. Alle Gewalttaten sind in die Ebene der Interaktionssysteme eingebunden.

Dass es überhaupt Interaktionen im Gemeindekontext gibt, ist plausibel: Die durch die Interaktionen hergestellte Nähe zu den Laien ist für Kirchenleitungen verführerisch (so Luhmann 2019b: 82), denn das geforderte Eingehen auf individuelle Bedarfe gelingt in der individuellen Beratung eher als in einer Kollektivansprache (z. B. in der Predigt), die immer auch individuelle Belange ignorieren oder verletzen muss. Bezüglich Kindern gilt zudem, dass diese aus der kirchlichen Sicht ja noch im Zuge ihrer Persönlichkeitsentwicklung religiös auszubilden sind. Auch dies legt eine individuelle Betreuung nahe, so wie Lehrer:innen in der

Schule zwar Klassen unterrichten, sich zugleich aber um jedes *einzelne* Mitglied einer Klasse zu kümmern haben (vgl. Röhrig et al. 2022).

Die bereits genannte organisationale Unterscheidung von Kleriker//Laie wird in diesen Interaktionen mehrfach wirksam, weil das Handeln des Pfarrers in den Interaktionen zwischen den beiden Seiten der Unterscheidung oszilliert: »Die Priester werden aus der Reihe der Menschen genommen« (wie es im »Dekret über Dienst und Leben der Priester«, Kapitel 1, Absatz 3 des Zweiten Vatikanischen Konzils heißt) und somit als Priester in Einheit mit Christus – so die Selbstbeschreibung. Derart vergöttlicht empfiehlt es sich ihm dennoch nicht, das Publikum zu missionieren und sich von der lebensweltlichen Erfahrung moderner gläubiger Laien zu weit zu entfernen, obwohl diese laienhafte Lebenswelt als religiös defizitär bewertet werden *muss*, denn wäre sie es nicht, wäre nicht nur die Rolle des Pfarrers überflüssig, sondern auch der priesterliche Anteil außer Kraft gesetzt.

Nun mag, wie Krech und Höhmann (2005: 206) festhalten, die grundsätzliche Anerkennung der persönlichen lebensweltlichen Erfahrungen des Pfarrers kein Spezifikum seiner Rolle sein, sondern für nahezu alles Professionshandeln gelten, das darauf ausgerichtet ist, die Leistungen von Systemen auf »personale Problemlagen« (Krech 2002: 116) anzuwenden. Dieser lebensweltliche Anteil seines Professionshandelns lässt ihn näher an die Welt der Laien heranrücken (Krech 2002: 119). Zugleich ist die *priesterliche Ausbildung* für solche hochgradig persönlichen Interaktionen aber unzulänglich (Krech / Höhmann 2005: 207; Krech 2002: 125); ein Befund, der in den Studien zur sexualisierten Gewalt bestätigt wird (z. B. Dill et al. 2023). Die Ausbildung zum Priester scheint die Kandidaten zunehmend von dem Erfahrungsschatz der Alltagswelt ihrer Klientel zu entfernen.³³ Priesterseminare stellen Soziotope eigener Art dar, in denen in Isolation (die sich später fortsetzt) die eigene Besonderheit herausgearbeitet und gepflegt wird, was narzisstische Störungen fördert (Dill et al. 2023: 267 ff.; Großbölting 2022: 123; siehe Luhmann 2019b: 39 f.). In der Konsequenz bedeutet das: Je weniger der Pfarrer aus einem professionellen Anwendungswissen schöpfen kann, um sich auf die individuellen Lebenswelten seiner Klientel einlassen zu können, desto mehr muss er sich auf seine persönlich-diffusen Kompetenzen verlassen und *muss* diese mangels Alternativen in die Interaktion einbringen. Dass priesterliche Kompetenzen auch durch einen Mangel an sexueller Identitätsbildung, durch narzisstische Störungen oder durch pädosexuelle Neigungen beeinflusst werden können, liegt auf der Hand.

Die Unterscheidung Kleriker//Laie zieht zudem ein besonderes Machtgefälle in die Interaktion ein. Diese Macht kann in einem positiven Sinne verstanden

33 »Einmal spezialisiert auf die Fähigkeit, mit unbequemen Texten zu leben und sie in Ermahnungen umzusetzen, verlieren die Theologen einen kognitiven Realitätsbezug« (Luhmann 2019b: 53).

werden als Chance der Beeinflussung von Menschen im Sinne des seelsorgerischen Auftrags (Klessmann 2023). Priesterliche Amtsmacht, Macht durch die Ausübung von Ritualen, gepredigte Deutungsmacht oder eben Interaktionsmacht *können* zugunsten der Laien eingesetzt werden, wozu das Medium Empathie (verstanden als Einfühlung) hilfreich ist (Kron/Härpfer 2022). Empathie ist allerdings nichts grundsätzlich basal Gutes, das nur ausnahmsweise Gelegenheiten zur Instrumentalisierung bietet (so Klessmann 2023: 251 ff.), sondern ein Instrument, das für gute *und* böse Intentionen eingesetzt werden kann (Breithaupt 2017).³⁴ Dabei wird ausgenutzt, dass gerade in Interaktionssystemen die persönliche Einfühlung gesteigert werden kann, solange die Organisation dadurch nicht belastet ist oder dies nicht offenkundig den organisationalen Normalitätserwartungen widerspricht (Luhmann 2019a: 19). Die Grenze einfühelnden Verhaltens zum übergreifigen Verhalten ist jedoch vage, wie die aktuellen Bemühungen um Schutzkonzepte zeigen, die diese Grenzen zu explizieren versuchen (wann ist bspw. eine Umarmung erlaubt und wann nicht?).

Mit Foucault (1985) lässt sich sagen: Kleriker und Laien üben wechselseitig aufeinander Macht aus und das ist weder vermeidbar noch problematisch. Erst wenn Machtstrukturen unbeweglich werden und die Beeinflussung permanent einseitig zugunsten des einen und gegen den anderen verläuft, dann wird es problematisch, dann handelt es sich um *Herrschaft*. Die Frage ist so gesehen weniger, welche Macht ein Pfarrer in seelsorgerischen Beziehungen ausüben kann, sondern vielmehr, welche *strukturellen* Bedingungen dazu beitragen, dass die Interaktionen zu Herrschaftsbeziehungen werden, die langjährige sexualisierte Gewalt beinhalten können. Eine wesentliche Bedingung hierfür ist die Nähe des Priesters zur Persönlichkeit und zum Körper des Laien. Diese Nähe wird innerhalb der Interaktionen von Klerikern und Laien durch das systemische Element der *Seelsorge* gefördert.³⁵

8. Seelsorge

Aufgrund der bereits ausgeführten Notwendigkeit der *individuellen* Betreuung der Kirchenmitglieder nimmt die *Seelsorge* einen gewichtigen Teil der Pfarrerrolle ein. Emlein (2017) spricht der Seelsorge eine eigene operative Logik innerhalb einer systemisch-hybriden Struktur³⁶ zu, in der Religion und Gesprächsführung (Bera-

34 Viele Narzissten sind in ihrem toxischen Verhalten sehr empathisch.

35 Seelsorge wird hier nicht als weitere Ebene unterhalb der Interaktion gedacht, sondern Seelsorge ist Interaktion mit so spezifischen Eigenschaften, die den eigenen systemischen Charakter plausibel machen. Seelsorge ist also die Kurzformel für »seelsorgerische Interaktion«.

36 Hybridität meint hier die Einheit des Differenten (Emlein 2017: 80 ff.), dementsprechend wird das Zusammengehen als Oszillation gedacht (vgl. Kron 2015, 2014). Im Sinne der o. g. *Fuzzy-*

tung) operativ zusammengehen. Seelsorge adressiert notwendigerweise die individuelle Seele und muss sowohl das Religiöse als auch das Dialogische mitführen, was sie von Psychotherapie, Diakonie oder sozialer Arbeit unterscheidet (Emlein 2017: 281). Seelsorge orientiert sich damit am *Code Seele//Psyche* (Emlein 2017: 282 ff., 311 ff.), um zur Lösung des Problems der religiösen Adressierbarkeit bei individuellen Sinnzusammenbrüchen beizutragen. Diese wiederum ergeben sich insbesondere aus Vagheiten, welche sich in der Regel der eindeutigen Registratur der Systeme entziehen.³⁷ Individuelle Irritationen, ausgelöst durch nicht-codierbare Probleme in einer funktional differenzierten Gesellschaft, stellen das Grundproblem dar, für das Seelsorge eine Lösung anbietet: Sie adressiert die individuelle Seele und tut so, als unterscheide diese sich vom Bewusstsein. Emlein (2017: 304) spricht auch von »Adressenreperatur«, die durch Transformation der individuellen Irritation mit Verweis auf Transzendentes gelöst wird.

Programmatisch ist es ein *spielerischer Umgang*, mit dem der Anschluss an die Seele zu erzeugen versucht wird, wozu dann Rituale, Meditation, mystische Feiern und ähnliches gehören können. Als Medium wird *Sorge* eingesetzt, um den Erfolg seelsorgerischer Kommunikation zu erhöhen, wobei *Sorge* die Medien der Beratung (Medium des Systems Beratung), des Leidens (Medium des Systems Psychotherapie) und des religiösen Mediums Trost übergreift. Was dabei nicht infrage gestellt werden darf, weil sonst die Seelsorge an sich infrage gestellt wäre, ist die *Erlösung*. Erlösung ist immer möglich und noch nicht (gänzlich, da das Leben noch läuft) vollzogen – dies ist die Kontingenzformel. Kommt es in der Seelsorge zur Krise, setzt der symbiotische Mechanismus ein (Luhmann 1981), jener Körperbezug, der das Problem anzeigt und zugleich eine Lösung an die Hand gibt. Für die Seelsorge schlägt Emlein (2017: 330) die *Leib-Sorge* als symbiotischen Mechanismus vor, da sich somatische Krisenanzeichen in der Regel nicht vermeiden lassen. Wie auch für die Religion, gilt für die Seelsorge der Glauben als Nullmethodologie, also das, was im System als nicht verhandelbar betrachtet wird. Da Seelsorge über den Glauben hinausgeht, wird die *Nichtsortfähigkeit* als treffendere Nullmethodologie erachtet. Dies verweist wiederum darauf, dass Seelsorge nicht um ihrer selbst willen betrieben werden darf. Das Selbstbefriedigungsverdickt wird über *Hingabe* gelöst.

Wichtig ist: Die Kirche bietet über die Gemeinden Seelsorge an und entfernt sich damit noch weiter von rein religiösen Operationen. Zudem ist die Seelsorge

Systems würde man eher eigenlogische Operationen vermuten, die mit der Seelsorge verknüpft werden, z. B. zur Schulseelsorge (Lienau 2017).

37 Ich danke dem/der Gutachter:in für den Hinweis, dass die Interaktionsebene hier wie auch in anderen Systemkontexten besonders geeignet scheint, um Differenzen und Differenzierungen »handhabbar« zu machen, unter anderem indem auf dieser Ebene Reste an kommunikativen Vagheiten bearbeitet werden. Dies ist eine genauere Analyse wert – kann hier aber nicht weiterverfolgt werden –, da auch die Funktionssysteme Vagheitsabsorptionen betreiben (siehe Kron/Winter 2021).

mit Interaktionen verdrahtet. Sie gilt, da sie selbst keine Organisation darstellt, als systemische Interaktion (Emlein 2017: 334 ff.). Interaktion beinhaltet Wahrnehmung und – wie beim symbiotischen Mechanismus angemerkt – die *Körper der Seelsorgebedürftigen*. Das Seelsorgerische ist hochgradig personalisiert, da es weniger immanente Strukturbegrenzungen berücksichtigen muss als dies etwa in der Psychotherapie der Fall ist. *Alles* Wahrgenommene und Erzählte kann in eine individuelle Erzählung überführt werden, an die seelsorgerisch angeknüpft werden kann, was eine *taktvolle Geselligkeit* als Kommunikationsstruktur nahelegt (Emlein 2017: 335), ausgestattet mit hochgradigen Freiheitsgraden etwa bezüglich der Themen.

In dieser systemischen Beschreibung der Seelsorge wird die Chance für Missbrauch als Option deutlich. Zunächst hat der Pfarrer in seiner Leistungsrolle besonders in der Seelsorge die Asymmetrie von allgemeinem Verkündigungsauftrag, Organisationswissen und den spezifischen Interaktionssituationen zu kompensieren (Krech 2002: 119). Das Publikum, die gläubigen Laien, müssen dieser Kompensationskompetenz *vertrauen*, obwohl, wie erwähnt, das professionelle Rollenhandeln mit diffusen Persönlichkeitskompetenzen vermengt ist. Dies hat Konsequenzen für die Interaktion, die Freiheitsgrade in der Ausgestaltung der Interaktionskommunikation erlaubt und fordert³⁸ – Freiheitsgrade, die auch für den Umgang mit dem Körper der Seelsorgebedürftigen gelten. Als Seelsorger kann der Pfarrer »eine Art ›Einzelbehandlung‹ praktizieren« (Tyrell 2002: 112), in die sexualisierte Gewalt eingehen kann. Taktvolle Geselligkeit wird dann etwa durch das sogenannte *grooming* ersetzt, die Anbahnung einer zielgerichtet sexualisierten Beziehung durch Erschleichen und Ausnutzen von Vertrauen.³⁹ Die thematische Offenheit der Interaktion bietet hierzu viele Anschlussmöglichkeiten. Das Thema Sexualität ist eine relevante Schnittmenge in der Persönlichkeitsentwicklung von Kindern und Jugendlichen, religiös-kirchlicher Dauerthematisierung sowie pädo-krimineller Interessen. Was angemessen »taktvoll« ist, ist zudem hochgradig interpretationsbedürftig. Takt schließt grundsätzlich keine Handlung aus, sondern die Frage ist eher, wie Handlungen kommunikativ begleitet werden. Was in der seelsorgerischen Interaktion als legitim gilt und was nicht, wird in der Interaktion selbst erzeugt. Es gilt die »seelsorgerische Vereinbarung« (Emlein 2017: 337). Viele Täter missbrauchen ihre Macht insbesondere zur Erzeugung einer scheinbaren Vereinbarung mit den oft sehr jungen Betroffenen, nicht selten unter der Maßgabe, dass diese Vereinbarung ein »gemeinsames Geheimnis« sei, dessen Verrat ein Verrat zugleich an der

38 Zu diesen Freiheitsgraden gehören auch Verstöße gegen die Regeln der Kirche, denn »Verstöße gegen die Normen der Organisation sind unter Umständen geradezu Bedingung des von der Organisation ebenfalls gewünschten Interaktionserfolgs« (Luhmann 2019b: 34).

39 Die Anbahnung selbst ist oftmals nicht zwanghaft oder gewalttätig, sondern subtil manipulativ, mitunter verführerisch (Fischer 2022).

Seelsorge, an der Interaktionsbeziehung, an der Kirche sowie an der Gemeinde und damit letztlich Verrat an Gott sei.

Diese Seelsorge adressiert die existentielle Individualität und damit die Höchstrelevanz der Seelsorgebedürftigen. Man tut in einer funktionierenden seelsorgerischen Interaktion so, als läge individuelle Höchstrelevanz auf einer Seite dieser Beziehung (beim Laien) vor, obwohl normalerweise zugleich hochrelevante und individuelle Dinge ausgeschlossen werden – z. B. Sexualität. Dieser Einbezug von Höchstindividualität unter Ausschluss höchstindividueller Sexualität gilt allerdings nicht für alle Systeme, z. B. nicht für Intimsysteme. Das quasi-Intime der Seelsorge,⁴⁰ das eine Als-ob-Höchstrelevanz unterstellt und dennoch Liebe und Sex ausschließt, wird von Gewalttätern des Als-ob beraubt. Meines Erachtens handelt es sich bei sexuellen Beziehungen in der Seelsorge *nicht* um einen symbiotischen Mechanismus (vgl. Emlein 2017: 340), sondern um das intendierte Verletzen der Amicalität durch einseitige Umdeutung der seelsorgerischen Intimität in ›intim-partnerschaftliche‹ Sexualität.

Hat der Pfarrer als Täter eine solche sexualisierte Gewalt beinhaltende Interaktion aufbauen können, ist – wie für jede Interaktion (Luhmann 1997: 814 ff.) – die *Differenz von anwesend//abwesend* entscheidend. Die Anwesenden können sich der Interaktionsbeteiligung nicht entziehen. Wenn eine Person grenzüberschreitend agiert, *ist* die Grenze der anderen Person verletzt, egal welche relativierenden Mechanismen danach gegebenenfalls greifen. Täter und Betroffene müssen zur Bewältigung der doppelten Kontingenz sowohl ihre Anwesenheit als auch ihre Abwesenheit handhaben. Der systembildende Sinn einer gewaltvollen Interaktion in Anwesenheit geschieht vor dem simultanen Hintergrund der späteren Abwesenheit. Auf diese Weise erzeugt er eine eigene ›Systemgeschichte‹, die in ihrem Verlauf eigene Strukturen ausbilden kann. Das allmähliche Ausweiten der Grenzverletzungen bis hin zu schwersten Verletzungen der sexuellen Selbstbestimmung entspricht einer solchen Interaktionsgeschichte. Ist eine solche Interaktion einmal in Gang gekommen, gewinnt sie hohe Anschlussoptionen an die vorherige Geschichte. Was passiert ist, ist zugleich Teil des Interaktionsgedächtnisses. Anwesenheit bedeutet dann immer auch Management von Wahrnehmungen und die Bewältigung doppelter Kontingenz unter Bedingung von grenzüberschreitenden, grenzverletzenden Handlungen inklusive vielfältiger Formen von Gewalt. Die *Beichte* kann in diesem Kontext z. B. als effektive und effiziente Praxis der Kontrolle und Disziplinierung der sexualisierten Gewalt verstanden werden. Denn solche Kontrolle »setzt Nahverhältnisse voraus und vollzieht sich mittels eingehender Prüfungen und Beobachtungen; sie verlangt einen Austausch von Diskursen durch Fragen, die Geständnisse abzwängen, und durch Bekenntnisse, die die Verhöre übersteigen« (Foucault 2008: 1062).

40 Krech (2002: 121) sieht aufgrund der diffusen seelsorgerischen Interaktion den Laien in den Kontext einer »religiösen[n] Intimität« versetzt.

Zugleich muss über die Anwesenheit hinaus die *Abwesenheit* gehandhabt werden. Aus Perspektive der Täter meint dies das Management von Erwartungssicherheit über das Verschweigen des Geschehenen. Dies bedeutet, dem Betroffenen eine Integration des Erlebten in andere (Interaktions-, Organisations- und Funktionssystem-)Kontexte anzuraten bzw. anzubieten, wohlwissend, dass die Kontrolle über diese Integration kaum möglich ist, da der Täter nach dem Ende der gewaltvollen Interaktion nicht mehr durchgängig Teil der anschließenden Kontexte ist. Damit grenzen sich diese Interaktionen von dem gesellschaftlichen Rest ab, der simultan eigenzeitlich weiterläuft. Während des Prozesses sexualisierter Gewalthandlungen läuft z. B. das Familiensystem des betroffenen Kindes weiter. Alles geschieht gleichzeitig und zugleich hintereinander – etwa weil klar ist, dass das Kind nach der Beichte *wieder nach Hause* geht. Auch diese Zeitlichkeiten müssen ›gemanagt‹ werden. Täter können z. B. das Nacheinander handhaben, das mit einer Auflösung der Interaktion einhergeht und immer das Risiko beinhaltet, dass die zeitlich nahen gewaltvollen Handlungsinhalte der Interaktion in die anderen Kontexte (in die Familie des Kindes) überschwappen. Luhmann (1997: 817) deutet für ein solches *re-entry* an, wie eine Option aussehen kann, nämlich als Wiedereinführung der Abwesenden in die Anwesenden. Der Täter thematisiert z. B. diejenigen, die nicht dabei sind, als jene, die von der Interaktion ausgeschlossen sind und dies auch kommunikativ bleiben sollen. ›Es ist unser Geheimnis!‹ lautet eine Standardformel dafür.

Eine weitere Option ist der graduelle Übergang von dem gewaltvollen Interaktionskontext z. B. in den Familienkontext. Der Täter begleitet das Kind nach Hause und begrüßt die Eltern, die den Pfarrer herzlich willkommen heißen. Dies kann einen möglichen Geständnisimpuls des Kindes so weit verzögern, bis dieser außer Kraft gesetzt ist (Katsch 2020: 35 ff.). Weiterhin kann versucht werden, schriftliche Dokumentationen zu untersagen oder so zu lenken, dass die gewaltvollen Interaktionshandlungen nicht fixiert werden.⁴¹ Schriftlichkeit löst die Kommunikation der Interaktion aus der notwendigen Anwesenheit und desynchronisiert die Kommunikation. So kann die Zahl der Kommunikationsbeteiligten die der Interaktionsanwesenden um ein Vielfaches überschreiten, was von den Tätern nicht und von den Betroffenen (etwa aus Scham) selten gewünscht wird.

Als Besonderheit der hier untersuchten sexualisierten Gewalt kann die grundsätzlich unterstellte *Anwesenheit Gottes* in der Interaktion gelten, trotz seiner faktisch wahrnehmbaren Nicht-Wahrnehmbarkeit (also Abwesenheit). Gott muss von Tätern und Betroffenen als anwesend mitgedacht werden, d. h. auch er muss in die gewaltvollen Handlungen und in die Struktur der Interaktion integriert werden, z. B. als ›wegschauender Gott‹.

41 Dies kann auch für die Nachbearbeitung von Gewalttaten gelten, etwa wenn Kirchenleitungen über einen Beschuldigten oder Täter bescheiden sollen und über die entsprechenden Sitzungen weder Einladungen noch Tagesordnungen oder Protokolle existieren (Großbölting 2022: 160).

In dieser Notwendigkeit der Anwesenheit Gottes in Situationen sexualisierter Gewalt liegt das Momentum für den sogenannten »*spirituellen Missbrauch*« (Wagner 2020), der die Gewalttaten oft begleitet. Dabei werden Spiritualität und entsprechende Rituale⁴² genutzt, um die Wahrnehmungen, Gefühle, Intuitionen und den Willen der Betroffenen zu manipulieren und zu delegitimieren (Wagner 2020: 103). Als Medium dieses Missbrauchs nutzen die Täter oft ihr Charisma: Priester sind idealtypisch mit »Amtscharisma« (Weber 1980: 675 ff.) ausgestattet, jener reinsten Form des institutionalisierten Charismas, das qua Amt *alle* Handlungen legitimiert und als Lebensform stabil gehalten wird (Gebhardt 1999). Mertens (2023) zeigt diese Vorgehensweise am Beispiel des »Falls Jean Vanier«, Gründer der »Arche«, einer globalen Organisation zur Unterstützung von Menschen mit Einschränkungen. Vanier hatte von dem Dominikanerpater Thomas Philippe jene spirituelle Legitimationsfigur für sexualisierte Gewalt übernommen, von der zahlreiche Frauen betroffen gewesen sind. Kern dieser laut Mertens wahnhaften Vorstellung ist ein sexuelles Erweckungserlebnis von Philippe mit einem Fresko der Mutter Maria. An dieser Erfahrung wolle Philippe andere Frauen teilhaben lassen und entwickelt dazu eine später von Vanier übernommene »sexualisiert-mystische Vorstellungswelt mit einem stark marianischen Akzent« (Mertens 2023: 497), in der die an den sexualisierten Gewalthandlungen Beteiligten mit Jesus und Maria verschmelzen würden. Vanier wurde unter Papst Johannes Paul II. ein Hoffnungsträger für spirituelle katholische Erneuerung; beide Männer, Vanier und Philippe, konnten 70 Jahre lang wirken. Nicht nur gläubige Erwachsene sind für spirituelle Manipulation empfänglich, sondern auch Kinder und Jugendliche. Charisma kann hier schon wirken, indem der Täter sich »cool« gibt. Und für eine spirituelle Legitimation der Gewalt genügt gegebenenfalls schon die einfache Aussage des Priesters, dass Gott es so wolle – dann steht Gott selbst auf der Seite der Täter (Katsch 2020: 66).

Bzüglich der *Entscheidung* der Täter zur sexualisierten Gewalt in der Interaktion bräuchte es an dieser Stelle eine eigenständige entscheidungstheoretische Rekonstruktion.⁴³ Es scheint lediglich offensichtlich, dass diese Gewalthandlungen eine Grenze dessen darstellen, was der situationalistische Ansatz von Collins (2008) leisten kann: Es sind *nicht* mehr oder weniger zufällige Merkmale der Situation, die dazu führen, dass z. B. Priester ihre Konfrontationsanspannung durch sexualisierte Gewalthandlungen überwinden. Sondern die Situationen wurden bewusst zur Überwindung von Spannungen durch sexualisierte Handlungen instrumentalisiert und auf diese – teilweise von langer Hand geplant

42 Aktuell werden Formen »ritualisierter Gewalt« diskutiert, bei denen die Spiritualität in den Hintergrund rückt. Wie immer sind Mischformen (z. B. bei »satanistischer Gewalt«) möglich.

43 Diese ist meines Erachtens noch nicht erbracht worden. Auffällig ist, dass es im Vergleich zu anderen Sexualstraftätern kaum klerikale Täter gibt, die bereit sind, ihre Taten einzugestehen und darüber zu sprechen.

und kuratiert – ausgerichtet. Gerade pädokriminelle Priester kreieren rational-intendiert Kontexte, in denen sie ungehinderten Zugriff auf Kinder haben, etwa indem sie dorthin gehen, wo Kinder sind (und sich z. B. in der Kinder- und Jugendarbeit engagieren) oder indem sie die Kinder zu sich kommen lassen (und bspw. in ihrer Gemeinde ein von ihnen selbst betreutes Kinderheim bauen lassen).

9. Schluss

Das ›Rätsel‹ der sexualisierten Gewalt im Kirchenkontext lässt sich differenzierungstheoretisch entschlüsseln, wenn man die Differenzierungen der Systemebenen gesellschaftlicher Funktionssysteme, Organisationen und Interaktionen sowie die Binnendifferenzierungen der Gemeinden und Seelsorge einbezieht. Der Verdacht dürfte gerechtfertigt sein, dass dies nicht das einzige soziale Phänomen ist, dass einer solchen differenzierungstheoretischen Behandlung bedarf. Insofern ist Luhmanns Empfehlung⁴⁴, sich auf die gesellschaftlichen Funktionssysteme zu konzentrieren, zum einen ausschließlich für die allgemeine Gesellschaftstheorie ratsam und zum anderen als Vorschlag zu lesen, wie man beginnen sollte. Die weitere soziologische Arbeit hätte dann Organisationen und Interaktionen sowie weitere Binnendifferenzierungen zu berücksichtigen, die ja mit Luhmanns Empfehlung auch nicht ausgeschlossen werden.

Die heuristische Fruchtbarkeit einer solchen Vorgehensweise müsste sich – und, so meine These: würde sich – dann an den Untersuchungsgegenständen zeigen. Denn die Erklärung sozialer Phänomene zwingt zu einem wissenschaftstheoretisch stringenten Umgang mit der kausalen Komplexität des Sozialen, bei der ›Ursachen‹⁴⁵ oftmals nur als Konfigurationen von notwendigen und hinreichenden, graduell verschiedenen Bedingungsfaktoren zu erfassen sind (Ragin 1987, 2000). Die Berücksichtigung der Systemebenen ist eine Chance der Systemtheorie, diese Konfigurationen präziser zu entschlüsseln als dies mit der Konzentration auf *eine* Systemebene möglich ist. Zumindest sollte der Begründungsaufwand zur Nicht-Berücksichtigung einer Systemebene erhöht werden, denn es gilt, was Mario Bunge (1963: 83 f.) bereits früh gefordert hat: »If some rule has to be proposed, let it be the following: ›Simplify in some respect as long as

44 »Trotz dieses Zusammenhangs aller Ebenen der Systembildung wird es zweckmäßig sein, die Gesellschaftstheorie im engeren Sinne auf diejenigen Teilsysteme zu beschränken, die gesamtgesellschaftlich relevante Funktionen erfüllen. Eine solche Selektion aus der Gesamtheit der sozialen Phänomene ist unerlässlich, denn: ›while it is possible to study a total society, it is not possible to study a total society totally.« (Luhmann 2019a: 118).

45 »[W]enn man *alle* notwendigen und hinreichenden Bedingungen für das Eintreten eines Ereignisses anführt, pflegt man von *Ursache* zu sprechen« (Bunge 1983: 137).

simplification does not eliminate interesting problems and does not carry a serve loss of generality, testability, or depth«.

Literatur

- Baecker, Dirk (2021): »Die menschliche Freiheit«. In: *Zeitschrift für Theoretische Soziologie* 10(2), S. 210–220. <https://doi.org/10.17879/zts-2021-4764>
- Beck, Ulrich (2008): *Der eigene Gott*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Bourdieu, Pierre (2011): *Religion*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Breithaupt, Fritz (2017): *Die dunkle Seite der Empathie*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Bunge, Mario (1963): *The Myth of Simplicity*. Englewood Cliffs: Prentice-Hall.
- Bunge, Mario (1983): *Epistemologie*. Mannheim: B. I.-Wissenschaftsverlag.
- Collins, Randall (2008): *Violence: A Micro-sociological Theory*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Daiber, Karl-Fritz (2008): »Christliche Religion und ihre organisatorischen Ausprägungen«. In: Hermelink, Jan/Wagner, Gerhard (Hg.): *Paradoxien kirchlicher Organisation*. Würzburg: Ergon, S. 25–69.
- Denzler, Georg (2016): *Die Geschichte des Zölibats*. Freiburg im Breisgau: Herder.
- Dill, Helga et al. (2023): *Aufarbeitung sexualisierter Gewalt im Bistum Essen: Fallbezogene und gemeindeorientierte Analysen*. München: Institut für Praxisforschung und Beratung.
- Dreßling, Harald et al. (2018): *Sexueller Missbrauch an Minderjährigen durch katholische Priester, Diakone und männliche Ordensangehörige im Bereich der Deutschen Bischofskonferenz*. Mannheim, Heidelberg, Gießen. Projektbericht.
- Emlein, Günter (2017): *Das Sinnsystem Seelsorge*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Fischer, Alexander (2022): »Das Handwerk der Verführung. Manipulation, Sexualität und Glaube«. In: Wirth, Mathias/Noth, Isabelle/Schroer, Silvia (Hg.): *Sexualisierte Gewalt in kirchlichen Kontexten*. Berlin, Boston: De Gruyter, S. 189–214.
- Foucault, Michel (1985): »Freiheit und Selbstsorge«. In: Becker, Helmut/Wolfstetter, Lothar (Hg.): *Freiheit und Selbstsorge*. Frankfurt a. M.: Materialis, S. 9–28.
- Foucault, Michel (2008): »Sexualität und Wahrheit«. In: Ders.: *Die Hauptwerke*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, S. 1021–1648.
- Frings et al. (2022): *Macht und sexueller Missbrauch in der katholischen Kirche. Betroffene, Beschuldigte und Vertuschter im Bistum Münster seit 1945*. Freiburg im Breisgau: Herder.
- Gabriel, Karl (2023): *Häutungen einer umstrittenen Institution*. Frankfurt a. M., New York: Campus.
- Gebhardt, Winfried (1999): »Kirche zwischen charismatischer Bewegung und formaler Organisation«. In: Krüggeler, Michael/Gabriel, Karl/Gebhardt, Winfried (Hg.): *Institution. Organisation, Bewegung*. Opladen: Leske + Budrich, S. 101–119.
- Girard, René (2004): »Gewalt und Religion: Ursache oder Wirkung?« In: Girard, René (2022): *Warum kämpfen wir? Und wie hören wir auf?* Stuttgart: Reclam, S. 28–44.
- Goeke, Pascal/Moser, Evelyn (2011): »Raum als Kontingenzformel der Geographie«. In: *Soziale Systeme* 17(2), S. 234–254.
- Goffman, Erving (1967): *Stigma*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Großbölting, Thomas (2022): *Die schuldigen Hirten*. Freiburg im Breisgau: Herder.
- Henkel, Anna (2009): »Die Funktion der Gemeinde«. In: Karle, Isolde (Hg.): *Kirchenreform. Interdisziplinäre Perspektiven*. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, S. 293–308.
- Hermelink, Jan (2002): »Die Konstitution der Ortsgemeinde im Gottesdienst«. In: Lehmann, Maren (Hg.): *Die Pfarchie. Chancen und Risiken der Ortsgemeinde*. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, S. 45–68.
- Hermelink, Jan (2008): »Zwischen religiöser Kommunikation und organisationalem Entscheiden«. In: Hermelink, Jan/Wagner, Gerhard (Hg.): *Paradoxien kirchlicher Organisation*. Würzburg: Ergon, S. 205–235.

- Joas, Hans (2012): *Glaube als Option*. Freiburg im Breisgau: Herder.
- Katsch, Matthias (2020): *Damit es aufhört*. Berlin: Nicolai Pub.
- Kaufmann, Franz-Xaver (2011): *Kirchenkrise*. Freiburg im Breisgau: Herder.
- Kieserling, André (2019): »Grenzstellen«. In: Holzer, Boris/Stegbauer, Christian (Hg.): *Schlüsselwerke der Netzwerkforschung*. Wiesbaden: Springer VS, S. 376–370.
- Körner, Swen/Kron, Thomas/Staller, Mario S. (Hg.) (2022): »Systemtheorie und Gewalt«. In: *Soziale Systeme* 27(1–2).
- Krech, Volkhard (2002): »Berufung – Beruf – Profession«. In: Lehmann, Maren (Hg.): *Die Parochie. Chancen und Risiken der Ortsgemeinde*. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, S. 115–129.
- Krech, Volkhard/Hohmann, Peter (2005): »Die Institutionalisierung religiöser Kommunikation«. In: Klatetzki, Thomas/Tacke, Veronika (Hg.): *Organisation und Profession*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, S. 199–220.
- Kron, Thomas/Lars Winter (2005): »Fuzzy Systems – Überlegungen zur Vagheit sozialer Systeme«. In: *Soziale Systeme* 11(2), S. 370–394.
- Kron, Thomas (2014): »Autopoiesis und Hybride – zur Formkatastrophe der Gegenwartsgesellschaft«. In: *Zeitschrift für Theoretische Soziologie* 3(2), S. 220–252. <https://doi.org/10.17879/zts-2014-4012>
- Kron, Thomas (Hg.) (2015): *Hybride Sozialität – Soziale Hybridität*. Weilerswist: Velbrück.
- Kron, Thomas (2016): »Die Metapher der Immunisierung«. In: Junge, Matthias (Hg.): *Metaphern soziologischer Zeitdiagnosen*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, S. 217–234.
- Kron, Thomas/Winter, Lars (2018): »Die (Re)Produktion des Terrors – Unterscheidungen und Vagheiten«. In: *Soziale Systeme* 21(1), S. 15–41.
- Kron, Thomas/Winter, Lars (2021): »Fuzzy-Systeme und die ›Corona-Krise‹«. In: *Zeitschrift für Theoretische Soziologie* 10(1), S. 69–84. <https://doi.org/10.17879/zts-2021-4752>
- Kron, Thomas/Claudius Härpfer (2022): »Wertschätzung und Wahrheit«. In: *Soziale Systeme* 27(1–2), S. 196–232.
- Kron, Thomas/Lars Winter (2022): »Individualisierung und Religion heute«. In: Vogt, Marcus/Gigl, Maximilian (Hg.): *Christentum und moderne Lebenswelten*. Paderborn: Ferdinand Schöningh, S. 73–101.
- Kron, Thomas/Laut, Christina (2022): *Soziologie verstehen*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Kron, Thomas (2024): »Ist die Kirche eine Täterorganisation? Ein Vergleich zur Mafia«. In: Kron, Thomas/Rohrkamp, René/Lehmann, Hendrik (Hg.): *Kirche und Gewalt*. Freiburg im Breisgau: Herder (i. V.).
- Kuhm, Klaus (2006): »Beobachtung ›durch‹ Regionen«. In: Rehberg, Karl-Siegbert (Hg.): *Soziale Ungleichheit, kulturelle Unterschiede*. Frankfurt a. M.: Campus, S. 4737–4646.
- Lehmann, Maren (2002): »Einleitung«. In: Dies. (Hg.): *Die Parochie. Chancen und Risiken der Ortsgemeinde*. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, S. 7–16.
- Lehmann, Maren (2008): »Leutemangel«. In: Hermelink, Jan/Wagner, Gerhard (Hg.): *Paradoxien kirchlicher Organisation*. Würzburg: Ergon, S. 123–144.
- Lienau, Anna-Katharina (2017): *Schulseelsorge*. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt.
- Luhmann, Niklas (1964): *Funktion und Folgen formaler Organisation*. Berlin: Dunker & Humblot.
- Luhmann, Niklas (1972a): »Religion als System. Thesen«. In: Dahm, Karl-Wilhelm/Luhmann, Niklas/Stoodt, Dieter: *Religion – System und Sozialisation*. Darmstadt, Neuwied: Luchterhand, S. 11–14.
- Luhmann, Niklas (1972b): »Religiöse Dogmatik und gesellschaftliche Evolution«. In: Dahm, Karl-Wilhelm/Luhmann, Niklas/Stoodt, Dieter: *Religion – System und Sozialisation*. Darmstadt, Neuwied: Luchterhand, S. 15–132.
- Luhmann, Niklas (1977): *Funktion der Religion*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Luhmann, Niklas (1981): »Symbiotische Mechanismen«. In: Ders.: *Soziologische Aufklärung 3. Soziales System, Gesellschaft, Organisation*. Opladen: Westdeutscher, S. 228–244.
- Luhmann, Niklas (1986): *Ökologische Kommunikation*. Opladen: Westdeutscher.

- Luhmann, Niklas (1990): »Paradigm lost. Über die ethische Reflexion der Moral«. In: Ders./Spaemann, Robert (Hg.): *Paradigm lost*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, S. 9–48.
- Luhmann, Niklas (1993): *Das Recht der Gesellschaft*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Luhmann, Niklas (1997): *Die Gesellschaft der Gesellschaft*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Luhmann, Niklas (2000a): *Die Religion der Gesellschaft*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Luhmann, Niklas (2000b): *Organisation und Entscheidung*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Luhmann, Niklas (2019a): *Schriften zur Organisation 2. Theorie organisierter Sozialsysteme*. Wiesbaden: Springer VS.
- Luhmann, Niklas (2019b): *Schriften zur Organisation 3. Gesellschaftliche Differenzierung*. Wiesbaden: Springer VS.
- Luhmann, Niklas (2019c): »Religion als Kommunikationssystem«. In: *Soziale Systeme* 24(1–2), S. 198–216.
- Mertens, Klaus (2021): *Den Kreislauf des Scheiterns durchbrechen*. Ostfildern: Patmos.
- Mertens, Klaus (2022): »Täterorganisation Kirche?« In: *Stimmen der Zeit* 147(9), S. 641–642.
- Mertens, Klaus (2023): »Der Fall Jean Vanier. Spirituelle Abgründe des Missbrauchs«. In: *Stimmen der Zeit* 23(7), S. 495–503.
- Morgner, Christian (2015): »Raum und Stadt als Thema der Systemtheorie«. In: Lehmann, Maren/Heidingsfelder, Markus/Maaß, Olaf (Hg.): *Umschrift. Grenzgänge der Systemtheorie*. Weilerswist: Velbrück, S. 91–114.
- Münch, Richard (2023): *Polarisierte Gesellschaft*. Frankfurt a. M.: Campus.
- Nassauer, Anne (2022): »Situation, context, and causality – On a core debate of violence research«. In: *Violence: An International Journal* 3(1), S. 40–64.
- Nietzsche, Friedrich (1988): *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*. Berlin, New York: de Gruyter.
- Pickel, Gert (2017): »Niklas Luhmann und die Funktion der Religion in der modernen Gesellschaft«. In: Hidalgo, Oliver/Polke, Christian (Hg.): *Staat und Religion*. Wiesbaden: Springer VS, S. 383–396.
- Pollak, Detlef (2022): »Das ist ein kultureller Erdrutsch«. In: *Spiegel online* vom 26.12.2022. <https://www.spiegel.de/geschichte/leere-kirchen-zu-weihnachten-das-ist-ein-kultureller-erdrutsch-a-e44f0aa6-a062-42ba-ae68-585fad0967fe> (18.07.2023).
- Pott, Andreas (2011): »Die Raumordnung des Tourismus«. In: *Soziale Systeme* 11(2), S. 255–276.
- Ragin, Charles C. (1987): *The Comparative Method*. Berkeley: University of California Press.
- Ragin, Charles C. (2000): *Fuzzy-Set Social Science*. Chicago, London: University of Chicago Press.
- Reemtsma, Jan Philipp (2008): »Die Natur der Gewalt als Problem der Soziologie«. In: Rehberg, Karl-Siegbert (Hg.): *Die Natur der Gesellschaft*. Frankfurt a. M.: Campus, S. 42–64.
- Röhrig, Michael et al. (Hg.) (2022): *Individualisierung und Schule*. Weinheim, Basel: Beltz Juventa.
- Rothe, Wolfgang F. (2021): *Missbrauchte Kirche*. München: Droemer.
- Schroer, Markus (2006): »Jenseits funktionaler Differenzierung? Räumliche Ungleichheiten in der Weltgesellschaft«. In: Rehberg, Karl-Siegbert (Hg.): *Soziale Ungleichheit, kulturelle Unterschiede*. Frankfurt a. M.: Campus, S. 862–876.
- Schulz, Claudia (2008): »Kirche ist doch kein Sportverein«. Dilemmata, Paradoxien und die Prekariät der Mitgliedschaft in der Organisation Kirche«. In: Hermelink, Jan/Wagner, Gerhard (Hg.): *Paradoxien kirchlicher Organisation*. Würzburg: Ergon, S. 101–121.
- Schüßler, Michael (2021): »Drop your tools! Pastoraltheoretische Vertiefung kirchlicher Präventionsbemühungen«. In: Sautermeister, Jochen/Odenthal, Andreas (Hg.): *Ohnmacht. Macht. Missbrauch*. Freiburg im Breisgau: Herder, S. 74–100.
- Simmel, Georg (1995): *Die Religion*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Simon, Fritz B. (2022): *Formen reloaded*. Heidelberg: Carl-Auer.
- Sloterdijk, Peter (2000): »Der Anwalt des Teufels. Niklas Luhmann und der Egoismus der Systeme«. In: *Soziale Systeme* 6(1), S. 3–38.

- Stichweh, Rudolf (1988): »Inklusion in Funktionssysteme der modernen Gesellschaft«. In: Mayntz, Renate et al. (Hg.): *Differenzierung und Verselbständigung*. Frankfurt a. M., New York: Campus, S. 261–293.
- Taylor, Charles (2021): »Anmerkungen über die Ursache von Gewalt. Von damals bis heute«. In: Ders.: *Menschenrechte, Religion, Gewalt*. Stuttgart: Reclam, S. 79–138.
- Tosini, Domenico (2022): »Violence from the perspective of social immunology: a contribution to social systems theory«. In: *Soziale Systeme* 27(1–2), S. 233–260.
- Turner, Jonathan H. (2003): *Human Institutions*. Oxford: Roman & Littlefield.
- Tyrell, Hartmann (2002): »Religiöse Organisationen«. In: Lehmann, Maren (Hg.): *Die Parochie. Chancen und Risiken der Ortsgemeinde*. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, S. 101–113.
- Wagner, Doris (2020): *Spirituellder Missbrauch in der katholischen Kirche*. Freiburg im Breisgau: Herder.
- Weber, Max (1980): *Wirtschaft und Gesellschaft*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Willke, Helmut (2023): *Klimakrise und Gesellschaftstheorie. Zu den Herausforderungen und Chancen globaler Umweltpolitik*. Frankfurt a. M.: Campus.
- Winkler, Eberhard (2002): »Probleme der Parochie aus historischer Sicht«. In: Lehmann, Maren (Hg.): *Die Parochie. Chancen und Risiken der Ortsgemeinde*. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, S. 27–44.
- Wolf, Hubert (2016): *Zölibat. 16 Thesen*. München: C. H. Beck
- Wolf, Hubert (2020): *Der Unfehlbare. Pius IX. und die Erfindung des Katholizismus im 19. Jahrhundert*. München: C. H. Beck.
- Zander, Detlev (2015): *Und Gott schaut weg. Die Geschichte des Dieter Z. Ein Kind in der Hölle*. Norderstedt: BoD.