Macht durch Charisma

Geistlicher Missbrauch in Geistlichen Gemeinschaften

Judith Könemann | Bernhard Frings

Aschendorff Verlag

Judith Könemann und Bernhard Frings

Macht durch Charisma

Geistlicher Missbrauch in Geistlichen Gemeinschaften

Sie war eine Person, „die etwas ausstrahlte, sie hatte Charisma“ (Studienteilnehmer:in).

„[S]ie hat Menschen gefangen, ja, weil sie begeistert hat, weil sie Charisma hatte.“ (Studienteilnehmer:in)

„[Sie] war intelligent, sie hatte was, um einen zu begeistern.“ (Studienteilnehmer:in)

Judith Könemann und Bernhard Frings

Macht durch Charisma

Geistlicher Missbrauch in Geistlichen Gemeinschaften

ASCHENDORFF
WISSENSCHAFT
UND FORSCHUNG

Satz: Satzpunkt Ursula Ewert GmbH, Bayreuth
Cover: Aschendorff Verlag

Dieses Buch ist im Open Access barrierefrei zu lesen.

This work is licensed under Creative Commons Attribution 4.0 (CC BY-ND), which means that the text may be used, provided credit is given to the author. For details go to https://creativecommons.org/licenses/by-nd/4.0/
Creative Commons license terms for re-use do not apply to any content (such as graphs, figures, photos, excerpts, etc.) not original to the Open Access publication and further permission may be required from the rights holder.

2., überarbeitete Auflage 2026



© 2026 Judith Könemann und Bernhard Frings. A publication by Aschendorff Verlag GmbH & Co. KG, Münster
This book is part of the Aschendorff Verlag Open Access program.

Soester Straße 13
48155 Münster
buchverlag@aschendorff-buchverlag.de
www.aschendorff-buchverlag.de

ISBN 978-3-402-25282-6 (Print)
https://doi.org/10.17438/25270

Inhaltsverzeichnis

Einleitung 13
Aufbau 19
Dank 20

Teil A: Die Studie und ihr Kontext 25

1 Anlage und Konzeption der Studie 26
Struktur des Samples 27
Soziostrukturelle Merkmale 30
Datenerhebung und -auswertung 30
Rechtliche Ausgangslage und Aktenzugang 35
Datenschutz und Anonymisierungskonzept 38

2 Erforschung geistlichen Missbrauchs – Forschungsstand und Begrifflichkeiten 43
Forschungsstand 43
Das Spezifische des geistlich-spirituellen Missbrauchs 45
Bisherige Bestimmungen von geistlich-spirituellem Missbrauch 47
Heuristisches Verständnis von spirituell-geistlichem Missbrauch 52
Kirchenrechtliche Perspektive 53
Zu den verwendeten Begrifflichkeiten 57

3 Geistliche Gemeinschaften in der katholischen Kirche – Entstehungsbedingungen und Charakteristika 60
3.1 Aufbrüche und Etablierung 60
3.2 Bedeutung der neuen geistlichen Bewegungen und Gemeinschaften in Deutschland 67

4 Die untersuchten Gemeinschaften 72
4.1 Die ‚Christusgemeinschaft' im Bistum Osnabrück 72
4.1.1 Entstehung, Entwicklung und Struktur der ‚Christusgemeinschaft' 73
Das FSJ als entscheidender Ausgangspunkt (ca. 1975–1985) 73
Wachstum, neue Strukturen und erste ‚Krise' (ca. 1985–2000) 75
Erfolgloser wellenartiger ‚Dialogprozess' und Schwinden der CG (2000–2025) 84
4.1.2 Die Kongregation der Franziskanerinnen vom hl. Märtyrer Georg zu Thuine und ihre Bedeutung für die ‚Christusgemeinschaft' 88
4.1.3 Die Bedeutung der Gebetsstätte Heede für die Thuiner Kongregation und die ‚Christusgemeinschaft' 97
4.1.4 Theologie und Spiritualität der ‚Christusgemeinschaft' 103
4.2 ‚Totus Tuus Neuevangelisierung' im Bistum Münster 115
4.2.1 Entwicklung und Struktur von ‚Totus Tuus Neuevangelisierung' 115
‚Bekehrungserlebnis', nachfolgende Suche und Wunsch nach Eigenständigkeit (1989–1997) 115
Auf dem Weg zur Approbation als Geistliche Gemeinschaft (1997–2007) 118
Innere Verfestigung und kontinuierliche ‚Einsätze' (2007–2017) 127
Beschwerden, Visitation, Auflösung (2017–2025) 136
4.2.2 Spirituelle Bezugspunkte: Medjugorje und die Marienweihe nach dem hl. Ludwig Maria Grignion von Montfort 140

Teil B: Geistlichen Missbrauch beschreiben und verstehen 149

5 Wege in die Gemeinschaften, Motive und positive Erfahrungen 150
5.1 ‚Typische' Wege in die beiden Gemeinschaften 152
5.1.1 … über das FSJ zur Geistlichen Gemeinschaft und zur Ordensschwester 152
5.1.2 … über die Gemeinde- und Jugendarbeit in die Geistliche Gemeinschaft 153

5.1.3 … über ein Erholungsheim des Ordens zur Geistlichen Gemeinschaft 154
5.1.4 … als junge Frau über eine ordenseigene (Ausbildungs)einrichtung 155
5.1.5 … als hineingeborenes Kind ohne eigene Entscheidungsmöglichkeit 156
5.1.6 … über die Wallfahrt nach Medjugorje 157
5.1.7 … über spezifische Gebetsgruppen oder Bibelkreise 157
5.2 Zugangswege und Verbreitung 158
5.3 Motive und Sozialisationskontexte der Mitgliedschaft 161
5.3.1 Motive für die Mitgliedschaft 161
5.3.2 Sozialisation und biographische Vorerfahrungen 165
5.4 Positive Entscheidungsfaktoren – Faszination und Begeisterung 170

6 Geistlicher Missbrauch in der ‚Christusgemeinschaft' 177
6.1 Leben in und mit der ‚Christusgemeinschaft' 179
6.1.1 Alltag in der CG 179
6.1.2 Das missbräuchliche ‚Regime' der Leitung 184
Steuerung durch umfassende Information und ‚deployable agents' 186
Hoheit über das Denken und den Willen 194
Einfluss auf Lebensentscheidungen und intimste Lebensbereiche 197
Bindung über Kontakt und Beziehungsgestaltung 202
Die identitäre Absicherung 205
6.1.3 Regeln und Normierungen 208
6.1.4 Die absolute Verfügungsgewalt über die Person 213
6.1.5 Die Beichte als möglicher Ort verschiedener Missbrauchsformen 222
6.2 In die ‚Christusgemeinschaft' hineingeborene Kinder 227
6.2.1 Kindheit und Jugend in der CG 229
Das Bild von Kind und Erziehung 229
Durchsetzung und Ausübung der Erziehungspraktiken . . . 237

6.2.2 Normierungspraxis und Genderrollen 245
6.2.3 Religiöse Sozialisation in der CG 251
6.3 Leben als Schwester in Thuine – eine spezifische Differenzperspektive 255

7 Geistlicher Missbrauch in ‚Totus Tuus Neuevangelisierung' 277
7.1 Das Leben als ‚TT' oder ‚Nicht denken – beten' 278
7.2 Das missbräuchliche ‚Regime' in TTN 288
7.2.1 Das Leitungsteam und das Leitungsgefüge 288
7.2.2 ‚Es ist nie genug' – Leistungsspiritualität und Überforderung 303
7.2.3 Spiritualisierung und Bewertung als Verfügungsgewalt über die Person 307
7.3 Normen und Normierung 316
7.4 Geistliche Begleitung und Beichte 320
7.5 Einbindung in das missbräuchliche System über ‚Komplizenschaft' und ‚deployable agents' 323

8 Folgen des (geistlichen) Missbrauchs für die Betroffenen 329
8.1 Folgen für die Person und ihre Lebensgestaltung 330
8.2 Soziale Folgen 335
8.3 Physische und psychische Folgen 337
8.4 Folgen für Glauben und Spiritualität 338
8.5 Folgen für die in die CG hineingeborenen Kinder 341
8.6 Folgen für die Schwestern im Orden 345

9 Wege aus den Gemeinschaften 348
9.1 Auslöser und Bewusstwerdungsprozess 349
9.2 Realisierung des Missbrauchs 353
9.3 Bedeutung von Menschen als Begleitung 354

10 Mechanismen und Praktiken der missbräuchlichen ‚Regime' in CG und TTN – eine Zusammenfassung 358
Zugänge 358
‚Regime' 360
Machtausübung 361
Machtmissbrauch 363

Folgen und Ausstieg 365
Fazit 366

Teil C: Als Bistum mit geistlichem Missbrauch umgehen 369

11 Leitungshandeln im Bistum Osnabrück 370
11.1 Geistliche Gemeinschaften in der Diözese Osnabrück 371
Amtszeit Bischof Wittler (ca. 1965–1987) 371
Amtszeit Bischof Averkamp (1987–1995) 374
Amtszeit Bischof Bode (1995–2023) 379
Fazit 384
11.2 Erste Wahrnehmung der CG und aufkommende Konflikte (ca. 1975–1992) 385
11.3 Ein ‚Kibo-Artikel' und seine Folgen (1992/93) 389
11.4 Übergangszeit (1993–1995) 397
11.5 Dialogprozess Bischof Bode I: Annäherung und Konfrontation (1996–2000) 401
11.6 Dialogprozess Bischof Bode II: Gemeinsame Erklärung und Abbruch der Kooperation (2001–2011) 410
Fazit 419

12 Leitungshandeln im Bistum Münster 420
12.1 Das Bistum Münster als ‚Tummelplatz' Geistlicher Gemeinschaften 420
12.2 Auf dem Weg zur Approbation von TTN 432
12.3 Vermeintliche Hochzeit von TTN (2007–2016/17) 436
12.4 Visitation (2017–2020) 446
12.5 Die Auflösung von TTN (2020–2024) 457

Teil D: Charakteristika, Bedingungen und definitorische Bestimmung geistlichen Missbrauchs 469

13 Charakteristika und Sozialtechniken des geistlichen Missbrauchs . . 471
13.1 Charakteristika und Praktiken 471
Befunde aus der Sektenforschung 471
Charisma – Begriff und Bedeutung 475

Kinder – ideologischer Zugriff auf die nächste Generation 478
Absolute Verfügungsgewalt – Strategien und Praktiken 479
Spiritualisierungen und ‚deployable agents' / ‚Komplizentum' . . . 482
13.2 Macht- und Sozialtechniken 484
Macht – Begehren – Körper 484
Disziplinar- und Pastoralmacht 486
Bedeutung von Geschlechternormen 490

14 Bedingungen des Entstehens und der Aufrechterhaltung geistlichen Missbrauchs 493
14.1 Institutionsinterne Bedingungen der Thuiner Ordensgemeinschaft 495
Direkt einflussnehmende Aspekte 495
Indirekt, mittelbar einflussnehmende Aspekte 498
14.2 Das Handeln des Bistums Osnabrück und sein Umgang mit der ‚Christusgemeinschaft' 502
Das ‚Gute nicht verhindern' 503
Kinderkrankheiten und ‚rotten apples' 505
Integrieren und Verändern 506
Konzentration auf den Klerus – Klerikalismus 508
Verfehltes Leitungshandeln oder ‚es wird sich schon richten' 510
14.3 Das Handeln des Bistums Münster und sein Umgang mit ‚Totus Tuus Neuevangelisierung' und der ‚Gemeinschaft vom Neuen Weg des hl. Franziskus' 516
‚Da ist viel Positives drin' 516
Die ‚Weite des Katholischen' mit Kontrolle verwechseln 518
‚Verstellte Blicke' 522
Personelle Verflechtungen und Affinitäten 524
Bischöfliches Handeln und Visitation 526
Aktenführung 527
14.4 Theologische Bedingungsfaktoren des geistlichen Missbrauchs . . 529
Das Problem von Gehorsam, Begierde und Freiheit 531
Nachfolge und Hingabe 535
Privatoffenbarungen 536
Theodizee, Spiritualisierungen und Leistungsspiritualität 537

Geschlechterordnungen und Misogynie 538
Geistliche Begleitung / ‚Seelenführung' und Beichte 540

15 Zum Verständnis geistlichen Missbrauchs – definitorische Bestimmung und Operationalisierung 548

Fazit und Ausblick 559
Das System des geistlichen Missbrauchs 560
Das ‚Katholische' als umfassende Legitimationsfolie 563
Das Faszinosum der Geistlichen Gemeinschaften 565
Ordens- und Bistumshandeln 567
Prävention 570
Zum Schluss 572

Anhang 575
Vergleich der Gemeinschaften 575
Verantwortliche im Bistum Münster und Osnabrück 1945–2020 577
Studienteilnehmer:innen 580
Quellenverzeichnis 582
Literaturverzeichnis 583
Abkürzungsverzeichnis 598

„[M]ir geht es nicht in erster Linie darum, Täter:innen anzuklagen. Das war eine Zeit lang, ich denke, nötig im Laufe meiner Aufarbeitung, auch in so eine Anklage zu gehen, aber eben nicht jetzt formell. […] aber das ist jetzt nicht mein Anliegen, sondern […] strukturell einen Beitrag leisten."
(Studienteilnehmer:in)

„Dass es endlich mal aufgegriffen wird, dieses Thema, geistlicher Missbrauch, dass man dem nachgeht und auch weitergibt, damit Menschen informiert sind, was das heißt. Und was auch in diesem Fall so geschehen kann mit Menschen."
(Studienteilnehmer:in)

„Also ich fände es gut, wenn Strukturen aufgedeckt werden könnten, die auch dazu führen, dass so Missbrauch entstehen kann und die das begünstigen."
(Studienteilnehmer:in)

Einleitung

Die vorstehenden Zitate machen deutlich, warum Betroffene geistlichen Missbrauchs an unserer Studie teilgenommen haben: Damit die Ereignisse um die im Mittelpunkt dieser Untersuchung stehenden Geistlichen Gemeinschaften aufgearbeitet werden können; damit geistlicher Missbrauch als eine eigenständige Form von Missbrauch ernst genommen und anerkannt wird; damit der Missbrauch künftig durch geeignete Strukturen und Haltungen verhindert werden möge. Um diese Ziele zu ermöglichen, waren die Betroffenen bereit, sich erneut ihren oft sehr schmerzhaften Erfahrungen und Erinnerungen auszusetzen. Während manche Studienteilnehmer:innen Anklage und Klage als wichtiges Moment für ihre Beteiligung nannten, ging es für andere – wie die eine Stimme exemplarisch deutlich macht – nicht in erster Linie darum, jemanden anzuklagen, sondern einen Beitrag zur Aufarbeitung zu leisten. Darüber hinaus war es für viele derjenigen, mit denen wir im Rahmen dieser Studie gesprochen haben, die erste Möglichkeit außerhalb des privaten Umfeldes, in einem formellen Kontext über ihre Erfahrungen zu sprechen. In diesem Sinne verleiht diese Studie den Erfahrungen auch erstmals eine öffentliche Stimme.

Diese Motivationen sind auch Anlass und Ausgangspunkt dieser Studie, die sich explizit der Erforschung geistlichen Missbrauchs in der katholischen Kirche widmet. Uns ist bewusst, dass geistlicher Missbrauch in den bisherigen Studien zum sexuellen Missbrauch als Vorform oder Anbahnung im Sinne eines Grooming eng mit sexuellem Missbrauch verbunden ist. Aber nicht zuletzt die Genese dieses Projekts macht deutlich, dass diese Missbrauchsform auch als eigenständige Form des Missbrauchs existiert. Dabei spielt die Macht, die einzelne Personen durch ihr Charisma erlangt haben, eine wichtige Rolle, sodass die Spannung zwischen Charisma und Macht eine zentrale Stellung in dieser Studie einnimmt und titelgebend wurde.

Ziel dieser Studie ist es, geistlichen Missbrauch in Geistlichen Gemeinschaften zu erforschen, die vor allem seit der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts innerhalb der katholischen Kirche entstanden und in der Pastoral eine wachsende Bedeutung eingenommen haben. Konkreter Gegenstand der Untersuchung sind die ‚Christusgemeinschaft' (CG) im Bistum Osnabrück und die Gemeinschaft ‚Totus Tuus Neuevangelisierung' (TTN) im Bistum Münster, da es für beide Gemeinschaften Vorwürfe geistlichen Missbrauchs gab und beide Diözesen konfliktreiche Erfahrungen mit den Gemeinschaften gemacht haben.

So schaut das Bistum Osnabrück auf eine mehr als 35-jährige Geschichte der Auseinandersetzung mit der sogenannten ‚Christusgemeinschaft' zurück, die bei allen Beteiligten, wenn auch auf unterschiedliche Art und Weise, tiefe Spuren hinterlassen hat.

Die sogenannte ‚Christusgemeinschaft', wie die Selbstbezeichnung lautete, war eine letztlich kirchenrechtlich nie anerkannte Geistliche Gemeinschaft, deren Anfänge in der Mitte der 1970er-Jahre liegen. Sie hat sich bis Ende der 1980er-Jahre in der Diözese konsolidiert und war bis ca. Anfang der 2010er-Jahre vorwiegend in der Diözese Osnabrück aktiv. Gegründet wurde sie von einer Ordensschwester, die dem im Bistum beheimateten Orden der Thuiner Franziskanerinnen angehörte und die die Gemeinschaft zunächst gemeinsam mit dem damaligen Diözesanjugendpfarrer und dann einem anderen Priester der Diözese leitete. Nicht zuletzt die seitens ehemaliger Mitglieder der CG[1] sowie einer engagierten Gruppe Bistumsmitarbeiter:innen immer wieder eingeforderte Aufarbeitung der Geschichte der ‚Christusgemeinschaft' und der Geschehnisse um sie herum führten innerhalb des Bistums zu einer Sensibilisierung für das Phänomen des geistlichen Missbrauchs.[2] Immerhin ernannte die Osnabrücker Bistumsleitung 2019 als eine der ersten in Deutschland neben den Ansprechpartner:innen für sexuellen Missbrauch zwei eigene Ansprechpartner:innen für geistlichen Missbrauch. Im Jahr 2020 wurde zudem seitens des Bischofs eine eigene Arbeitsgruppe „Geistlicher Missbrauch" eingerichtet, der Fachvertreter:innen unterschiedlicher Disziplinen angehörten und die unter anderem den Auftrag hatte, eine Studie zur wissenschaftlichen Aufarbeitung und Erforschung geistlichen Missbrauchs zu initiieren und auf den Weg zu bringen. Dieses Anliegen wurde in den Jahren 2021 bis 2022 umgesetzt, sodass diese Studie schließlich 2023 starten konnte.

Im Bistum Münster war der Prozess von den ersten Meldungen seitens damaliger Mitglieder von TTN im Jahr 2017 bis zum endgültigen Verbot der Gemeinschaft durch den Bischof von Münster im Jahr 2021 ebenfalls kein einfacher Weg, insbesondere dadurch, dass eine Reform der Gemeinschaft trotz aller Bemühungen letztlich erfolglos blieb. Obgleich mit dem Verbot der Gemeinschaft aufgrund von geistlichem Missbrauch dieser bereits formal festgestellt war, blieb das Interesse der Bistumsleitung, diesen Missbrauch intensiver und fundiert wissenschaftlich aufzu-

1 Wir sprechen hier von Mitgliedern im Wissen darum, dass dieser Ausdruck nicht ganz korrekt ist. Da die CG kirchenrechtlich nie anerkannt war, gab es im Grunde auch keine Mitglieder im Sinne einer formellen Mitgliedschaft. Da die Zugehörigkeit sich aber – so das Bild, das wir in unserer Analyse gewonnen haben – ähnlich gestaltete wie bei einer formal approbierten Geistlichen Gemeinschaft, sprechen wir hier wie im Folgenden auch von Mitgliedern der CG. (Vgl. dazu auch näher Kap. 4.1.1 sowie 6.1.2).

2 Im Zuge der Weiterentwicklung dieses sog. Schutzprozesses wurde aufgrund einer ganzen Reihe von Meldungen, die sich zwar auf Missbrauch, aber eben nicht auf sexuellen Missbrauch bezogen und mit der CG in Zusammenhang standen, deutlich, dass geistlicher Missbrauch eine Leerstelle im Schutzprozess des Bistums darstellte.

arbeiten und zu erforschen, sodass sich das Bistum Münster dazu entschied, diese Studie mit in Auftrag zu geben.

TTN wurde in der zweiten Hälfte der 1990er-Jahre von einem Ehepaar im Anschluss an ein Bekehrungserlebnis in Medjugorje, einem Ort in Bosnien-Herzegowina, an dem die Mutter Gottes erschienen sein soll, auf dem Boden des Bistums Paderborn gegründet. 2007 wurde die Gemeinschaft im Bistum Münster anerkannt, wirkte aber mittels Evangelisierungseinsätzen in ganz Deutschland. Das Verbot von TTN erfolgte schließlich nach einem mehrjährigen Visitationsprozess.

Ende der 2010er-Jahre führten Ereignisse wie das Visitationsverfahren der Gemeinschaft ‚Totus Tuus Neuevangelisierung', vor allem aber die Publikation von Doris Reisinger (ehemals Wagner) zu spirituellem Missbrauch insgesamt in der katholischen Kirche zu einer erhöhten Aufmerksamkeit und zu einem langsamen Bewusstwerdungsprozess, dass geistlicher Missbrauch nicht nur als Anbahnung sexuellen Missbrauchs zu betrachten ist, sondern eine eigenständige Form des Missbrauchs neben dem sexuellen darstellt.

Diese gestiegene Aufmerksamkeit führte dazu, dass auch die Deutsche Bischofskonferenz Interesse an dem Projekt zeigte und darin ein Pilotprojekt für die Erforschung geistlichen Missbrauchs sah. Diese Entwicklungen waren schließlich der Grund, dass diese Studie von vier Träger:innen in Auftrag gegeben und gefördert wurde: von den beiden Bistümern Osnabrück und Münster, der Kongregation der Thuiner Franziskanerinnen vom hl. Märtyrer Georg zu Thuine und der Deutschen Bischofskonferenz (DBK), vertreten durch den Verband der Deutschen Diözesen (VDD). Mit der Studie wurde die Universität Münster beauftragt, durchgeführt wurde sie von Prof. Dr. Judith Könemann und Dr. Bernhard Frings (bis 2025 auch von Juliana Osterholz), angesiedelt ist sie am Institut für Religionspädagogik und Pastoraltheologie der Katholisch-Theologischen Fakultät Münster. Ungeachtet der Finanzierung durch die genannten kirchlichen Träger arbeitete das Forschungsprojekt in völliger Unabhängigkeit von den Auftraggebern.

Untersucht wird der geistliche Missbrauch in dieser Studie aus einer praktisch-theologischen Perspektive unter Berücksichtigung der pastoral- und zeitgeschichtlichen Bedingungsfaktoren. Die Studie verfolgt damit zwei Ziele: Zum ersten geht es um die Aufklärung und Aufarbeitung der Geschichte und Vorgänge in den beiden genannten Gemeinschaften, damit ist Aufarbeitung ein erstes Ziel der Studie. Eng mit diesem verbunden ist das zweite Ziel der Untersuchung, die Fortführung der noch jungen Forschung zum Phänomen geistlicher Missbrauch, die exemplarisch am Beispiel der beiden Gemeinschaften erfolgt. Das bedeutet im Einzelnen: Ein erster Untersuchungsfokus richtet sich auf die Binnenperspektive der Gemeinschaften und nimmt in den Blick, wie geistlicher Missbrauch entsteht und dann auch aufrechterhalten wird, d. h. es geht darum, die (psychologischen) Mechanismen und Praktiken zu untersuchen, wie er initiiert, aufgebaut, verübt und dann auf Dauer gestellt wird. Dies ist nicht möglich, ohne auch den Blick auf die Leitungspersonen

der Gemeinschaften zu lenken, allerdings geht es weniger um diese an sich und den Vorwurf eines persönlichen Fehlverhaltens einzelner an der Leitung beteiligter Personen, als vielmehr um die Strukturen, Mechanismen und Praktiken dieser Missbrauchsform. Eine besondere Rolle spielen dabei auch religiöse Praktiken, theologische Überzeugungen und anthropologische Konzepte sowie Theologien geistlichen Lebens, die geistlichen Missbrauch begünstigen bzw. im konkreten Fall begünstigt haben. Ein zweiter Fokus richtet sich auf die Ausstiegswege und die den Ausstieg initiierenden Momente, die es ermöglichen, dass Menschen sich wieder von den Gemeinschaften lösen, und ferner werden die individuellen, physischen, psychischen und sozialen Folgen des erlebten Missbrauchs untersucht. Ein dritter Schwerpunkt der Studie liegt auf der Analyse des Umgangs der jeweiligen Bistümer mit den Gemeinschaften und untersucht das Handeln der Verantwortlichen in den Bistümern sowie die Bedingungsfaktoren, die mittel- oder unmittelbar dazu beigetragen haben, dass der geistliche Missbrauch möglich wurde. Im Fall der ‚Christusgemeinschaft' ist die Kongregation der Thuiner Franziskanerinnen durch die die CG leitende Ordensschwester in besonderer Weise involviert, insofern wird zusätzlich zum Bistumshandeln auch das Handeln der Ordensleitung in Bezug auf die eigenen Schwestern und die CG mit in den Blick genommen. Schließlich geht es auch darum, das Phänomen bzw. das Verständnis dessen, was geistlicher Missbrauch genau ist, im Sinne einer definitorischen Bestimmung näher zu umreißen und durch eine Kriteriologie zu operationalisieren.

Die Studie ist als praktisch-theologische explorative Studie mit einem qualitativ-empirischen, pastoral-zeitgeschichtlichen sowie einem archivalischen Zugang angelegt, insofern handelt es sich für das Feld der Erforschung geistlichen Missbrauchs um eine Pilotstudie. Worum es dieser Studie ausdrücklich nicht geht, ist eine juristische Aufarbeitung und juristische Bewertung. Eine solche Bewertung wäre hier auch kaum möglich, weil dies zum einen nicht Gegenstand und Kompetenz einer theologischen und historischen Forschung ist und zum anderen aufgrund der Tatsache, dass geistlicher Missbrauch bisher weder zivilrechtlich noch kirchenrechtlich als ein eigener (Straf-)Tatbestand existiert. Anspruch dieser Studie ist es ferner auch nicht, konkrete Fallzahlen möglicher Betroffener oder Beschuldigter vorzustellen, dazu müsste eine quantitative Untersuchung vorgenommen werden, was im Rahmen dieser Untersuchung nicht möglich und auch nicht angezielt war.

In dieser Studie haben wir mit vielen Menschen gesprochen, die sich als Betroffene geistlichen Missbrauchs verstehen[3] und die die Gemeinschaft, der sie sich zurechneten, verlassen haben. Dadurch stehen, allein durch die Gruppe der Interviewten, negative Geschehnisse und Erfahrungen im Vordergrund dieser Untersuchung. Eine solche Orientierung, die Erkenntnisse vornehmlich aus Interviews mit Perso-

3 Die genauen Zahlen finden sich in Kap. 1.

nen gewinnt, die eine Gemeinschaft verlassen haben, wird in der Forschung durchaus kontrovers diskutiert und mit dem Vorwurf der Einseitigkeit und Parteilichkeit belegt.[4] Dem ist zu entgegnen, dass es unabdingbar ist, um ein Phänomen wie hier den geistlichen Missbrauch explorativ zu untersuchen, den Stimmen, die diesem missbräuchlichen Geschehen ein Gesicht geben, Gehör und Glauben zu schenken. Das schließt erstens nicht aus, dass Menschen in Geistlichen Gemeinschaften nicht auch positive Erfahrungen machen, was zweifelsohne der Fall ist und auch in diesen Gemeinschaften der Fall war, zweitens bedeutet es nicht, dass alle Geistlichen Gemeinschaften per se missbräuchlich handeln, und drittens bedeutet Parteilichkeit, die wir in dieser Studie für uns in Anspruch nehmen, nicht gleichzeitig den Verlust wissenschaftlicher Distanz. Vielmehr gilt es, die Parteilichkeit hermeneutisch auszuweisen und zu reflektieren.[5] Wir haben in dieser Studie zwar nur mit sehr wenigen Menschen sprechen können, die ein positives Bild der jeweiligen Gemeinschaft gezeichnet haben.[6] Deren Sichtweisen sowie auch die positiven Eindrücke der anderen Studienteilnehmer:innen sind jedoch in die Darstellung miteingeflossen. Leider war es uns nicht möglich, mit den jeweiligen Leitungspersonen der beiden Gemeinschaften ein Interview zu führen, da diese sich nicht auf unseren öffentlichen Aufruf hin gemeldet haben, sodass deren Sicht hier außen vor bleiben muss.

Wir rekonstruieren in dieser Studie die Geschehnisse des geistlichen Missbrauchs und seines Umfeldes anhand der uns zur Verfügung stehenden Quellen (Interviews mit Betroffenen sowie Wissens- und Verantwortungsträger:innen, Aktenbestände). Damit versuchen wir, „ein empirisch gesättigtes Bild der Vergangenheit“[7] zu geben. Uns ist dabei bewusst, dass das in den Interviews Berichtete die ‚erzählte‘ und nicht die ‚erlebte‘ Lebensgeschichte ist.[8] Diese Unterscheidung trägt der Tatsache Rechnung, dass Erleben und Erinnerung nicht dasselbe sind und erst in der Erinnerung das Erlebnis als abgeschlossenes gegenständlich bewusst wird.[9] In diesem Sinne sind lebensgeschichtliche Erzählungen „immer Rekonstruktionen der Vergangenheit aus dem Heute“, sie sind damit keine Abbilder der Wirklichkeit und nicht dessen, was ein Mensch „objektiv durchlebt hat, sondern sie sind strukturierte Selbstbilder“.[10] Mit der Erzählung der Lebensgeschichte oder wichtiger Teile davon werden individuell bedeutsame Wahrnehmungen und Deutungen zur Verfügung gestellt, die für das Individuum mit einem subjektiven Sinn verbunden sind. Auch

4 Vgl. dazu Murken (1998): Auswirkungen religiöser Bewegungen, 320 f.

5 Wenn Parteilichkeit gleichzeitig Unwissenschaftlichkeit respektive wissenschaftliche Distanzlosigkeit bedeuten würde, dann wären alle kontextuellen Theologien wie die Befreiungstheologie oder die feministische Theologie automatisch unwissenschaftlich.

6 Auf unseren öffentlichen Aufruf im Sommer 2023 haben sich nur ganz wenige Personen, die dieser Gruppe zuzuzählen wären, gemeldet.

7 Frings et al. (2022): Macht und Missbrauch Münster, 22.

8 Vgl. dazu Rosenthal (1995): Erzählte und erlebte Lebensgeschichte.

9 Klein (1994): Biographieforschung, 116 f.

10 Fuchs-Heinritz (2000) [1984]: Biographische Forschung, 51.

wenn sie subjektiv sind, sind sie nicht beliebig oder irrational, sondern in einen Erfahrungszusammenhang eingebunden.[11] Im wissenschaftlichen Forschungsprozess geht es darum, diesen subjektiven Sinn aufzuspüren, zu verstehen und den Verstehensprozess durch die Forscher:innen so zu gestalten, dass er methodisch kontrolliert verläuft und intersubjektiv nachvollziehbar ist.[12] Das bedeutet, wir beschreiben und analysieren im Sinne einer ‚dichten Beschreibung'[13] auf Grundlage der uns zur Verfügung stehenden Quellen die Geschehnisse in den Gemeinschaften und das Handeln der Bistümer, wir systematisieren das Material, wir interpretieren eng am Text mit dem Prüfkriterium der intersubjektiven Nachvollziehbarkeit und ziehen argumentativ begründete Schlussfolgerungen. Dabei sprechen wir keine Wahrheiten aus, allerdings schenken wir den Aussagen und Erzählungen unserer Studienteilnehmer:innen Glauben, außer wenn wir begründete Zweifel an einer Aussage oder Erzählung haben, sodass wir diese aus diesen Gründen nicht mit einbeziehen.

Wir verwenden in dieser Studie durchgängig den Begriff der Studienteilnehmer:innen unabhängig davon, ob es sich um Wissensträger:innen, Verantwortliche oder Betroffene von geistlichem Missbrauch handelt, d. h. wir verwenden für die Betroffenen des Missbrauchs nicht den Begriff Opfer und auch nicht Betroffene.[14] Damit möchten wir der Gefahr einer einseitigen Festlegung auf den Status als Opfer oder Betroffene, also einer einseitigen Viktimisierung entgehen.[15] Denn der erlebte und erlittene Missbrauch war ein Teil, oft ein wichtiger Teil des Lebens derer, die sich uns für ein Interview zur Verfügung gestellt haben, vielfach auch mit erheblichen und belastenden Folgen. Dennoch ist dieser Missbrauch ‚nur' ein Teil des Lebens, und die Interviews haben uns bei allem Belastenden auch immer wieder deutlich gemacht, wie viel Widerständigkeit und Widerstandskraft vorhanden waren und dass es vielen, wenn auch nicht allen, gelungen ist, ein Leben ohne Missbrauch, wenn auch nicht ohne dessen Folgen, zu leben. Dass es diese anderen Teile des Lebens gibt, ohne den Missbrauch zu leugnen, möchten wir mit der neutralen Rede von den Studienteilnehmer:innen zum Ausdruck bringen.

11 Vgl. Klein (1994): Biographieforschung, 122.

12 Vgl. zu den Gütekriterien qualitativer Forschung Kruse (2015) [2014]: Qualitative Interviewforschung, 91; ferner Flick (2007): Qualitative Sozialforschung, 487–510. Vgl. dazu auch Kap. 2.

13 Dieser Begriff geht auf Clifford Geertz zurück, mit dem dieser zum Ausdruck bringt, dass es beim Verstehen von Kultur nicht nur um das Sammeln von Daten und Fakten geht, sondern dass die Hauptaufgabe die Interpretation ist. Vgl. Geertz (1994) [1983]: Dichte Beschreibung.

14 Dies gilt mit Ausnahme von Kap. 1, in dem das Sample und das methodische Vorgehen vorgestellt wird. Dort müssen wir den Begriff Betroffene benutzen, um diese Gruppe von der Gruppe der Verantwortungs- und Wissensträger:innen zu unterscheiden.

15 Vgl. dazu: Jokinen (2024): Theology on Victimology.

Aufbau

Die Studie gliedert sich in vier Teile. Teil A beschreibt und klärt die notwendigen Voraussetzungen, um die Gemeinschaften und das Geschehen des Missbrauchs in den Gemeinschaften sowie das Bistums- und Ordenshandeln zu verstehen. So werden in Kapitel 1 die Konzeption, das Sample und die Quellen, das methodische Vorgehen, die rechtliche Ausgangssituation sowie das Konzept der Pseudonymisierung der Studienteilnehmer:innen vorgestellt.[16] Kapitel 2 legt den Forschungsstand dar, klärt das der Studie vorab zugrundeliegende Verständnis geistlichen Missbrauchs und beleuchtet die kirchenrechtliche Ausgangslage. Ein kurzer Einblick in die Geschichte, Entwicklung und Bedeutung der Geistlichen Gemeinschaften in der katholischen Kirche schließt sich im Sinne einer zeitgeschichtlichen und pastoralhistorischen Kontextualisierung im dritten Kapitel an. Kapitel 4 stellt die beiden im Zentrum der Untersuchung stehenden Gemeinschaften in ihrem Entstehungszusammenhang – einschließlich der Thuiner Ordensgemeinschaft –, ihren Strukturen und ihren theologischen wie spirituellen Bezugspunkten vor.

Der sich daran anschließende Teil B beschreibt und analysiert – im Wesentlichen gestützt auf die Interviews mit den Studienteilnehmer:innen, die sich als von geistlichem Missbrauch betroffen wahrnehmen – das erlebte Missbrauchsgeschehen und die zu diesem führenden Kontextfaktoren in den beiden Gemeinschaften. Kapitel 5 setzt sich mit den Zugangswegen in die beiden Gemeinschaften auseinander, bietet hier eine typologische Verdichtung von Zugangswegen und beleuchtet die Motive, sich einer Gemeinschaft anzuschließen und die Faszination, die diese ausstrahlen. Kapitel 6 widmet sich dann dem missbräuchlichen Geschehen in der ‚Christusgemeinschaft': Zunächst dem ‚Leben' und den Erfahrungen der Erwachsenen in der Gemeinschaft und dann den beiden mit der CG auf das Engste verbundenen Gruppen. Das sind zum einen die in die CG hineingeborenen oder durch ihre Eltern in die Gemeinschaft gekommenen (Klein-)Kinder und Jugendlichen, die keine eigene Entscheidungsfreiheit darüber hatten, ob sie dieser Gemeinschaft angehören wollen oder nicht. Zum anderen ist das die Gruppe der Thuiner Franziskanerinnen, die durch die die CG leitende Schwester in den Orden gefunden haben. Da diese Entwicklungen nicht ohne die Ordensgemeinschaft zu verstehen sind, beschäftigt sich dieses Teilkapitel auch mit der Gemeinschaft der Thuiner Franziskanerinnen. Kapitel 7 nimmt das Missbrauchsgeschehen in der Gemeinschaft ‚Totus Tuus Neuevangelisierung' in den Blick. Kapitel 8 beschreibt die Folgen des erlittenen Missbrauchs und Kapitel 9 die unterschiedlichen Wege, die Gemeinschaften wieder zu verlassen. Kapitel 10 bündelt in Form einer Zusammenfassung die Mechanismen und Praktiken des missbräuchlichen Handelns in beiden Gemeinschaften.

16 Pseudonymisierung und Anonymisierung unterscheiden sich insofern voneinander, als dass bei der Pseudonymisierung die Forschenden den Klarnamen noch rekonstruieren können.

Teil C richtet daran anschließend den Blick auf das Handeln der jeweiligen Bistümer. Kapitel 11 beleuchtet den Stellenwert und die Rolle Geistlicher Gemeinschaften insgesamt im Bistum Osnabrück, um danach den konkreten Umgang der Bistumsleitung mit der ‚Christusgemeinschaft' über den Zeitraum von Mitte der 1970er-Jahre bis zum Abbruch der ‚Dialoggespräche' im Jahr 2011 nachzuzeichnen. Kapitel 12 setzt sich analog mit dem Handeln des Bistums Münster auseinander, auch hier wird zunächst das Verhältnis der Bistumsleitung zu Geistlichen Gemeinschaften insgesamt beleuchtet, um daraufhin den konkreten Umgang mit ‚Totus Tuus Neuevangelisierung' zu beschreiben. Der hier zu berücksichtigende Zeitraum erstreckt sich vom Ende der 1990er-Jahre bis zum Verbot der Gemeinschaft im Jahr 2021.

Der letzte Teil D der Untersuchung bündelt schließlich unter dem Titel „Charakteristika, Bedingungen und definitorische Bestimmung geistlichen Missbrauchs" die aus den ersten drei Teilen gewonnenen Ergebnisse und Erkenntnisse und beantwortet dabei noch einmal explizit die Forschungsfragen bzw. -ziele der Studie. Kapitel 13 richtet unter Rückgriff auf verschiedene Theoriekonzepte den Blick auf die Charakteristika und Sozialtechniken, die geistlichen Missbrauch entstehen lassen und ihn aufrechterhalten, und ordnet ihn in aktuelle Debattenlagen ein. Kapitel 14 fragt nach den institutionellen und institutionsinternen Bedingungsfaktoren auf Seiten der Ordensgemeinschaft und der Bistümer, die mittelbar oder unmittelbar dazu beigetragen haben, dass das missbräuchliche Geschehen möglich wurde und aufrechterhalten werden konnte. Darüber hinaus setzt sich Kapitel 14 mit Bedingungsfaktoren innerhalb der Theologie, d. h. mit theologischen Inhalten, theologischen Begriffen und Argumentationen auseinander, die mittelbar zu geistlichem Missbrauch beitragen können. Das abschließende Kapitel 15 stellt auf Grundlage der gewonnenen Erkenntnisse eine Definition geistlichen Missbrauchs vor und operationalisiert diese in sechs unterschiedlichen Kriterien und vier Formen der Instrumentalisierung. Die Studie schließt mit einem Fazit und einem Ausblick, in dem die zentralen Ergebnisse noch einmal gebündelt und der Blick auf notwendige präventive Schritte und Maßnahmen eröffnet wird.

Dank

Diese Studie, die sich explizit dem Missbrauch im spirituellen Gewand widmet, ist gerade wegen des multiperspektivischen Ansatzes ein wichtiger Beitrag, geistlich-spirituellen Missbrauch noch stärker als bisher mit in die Missbrauchsforschung einzubeziehen und diese nicht allein auf den sexuellen Missbrauch zu fokussieren. So lassen sich die unterschiedlichen Formen des Missbrauchs, die jeweilige Eigenständigkeit, aber vor allem die vielgestaltigen Verflechtungen zwischen den Missbrauchsformen besser in den Blick und das Bewusstsein rücken. So danken wir vie-

len Menschen, die aus ganz unterschiedlichen Perspektiven zu diesem Projekt beigetragen haben.

Unser ganz besonderer Dank gilt an allererster Stelle den Betroffenen von geistlichem Missbrauch, die bereit waren, uns ihr Erleben, ihre Erinnerung und ihre Erfahrung zur Verfügung zu stellen und damit – wie eingangs schon formuliert – sich diesen oft schmerzhaften Erinnerungen ein weiteres Mal auszusetzen. Ohne ihre Berichte hätten wir die Geschehnisse nicht rekonstruieren können, erst sie haben uns den Binnenblick in die Gemeinschaften ermöglicht. An dieser Stelle sind besonders die ehemals hineingeborenen oder mithineingenommenen Kinder und Jugendlichen zu erwähnen, die bei der Planung und Konzeptionierung der Studie nicht im Blick waren – und es niemanden gab, der ihre Existenz erwähnt oder bereits mit eingebracht hätte. Es ist ihrer Initiative zu verdanken, sich auf unseren öffentlichen Aufruf hin zu melden und für Interviews zur Verfügung zu stehen. Ohne ihre Eigeninitiative wäre der Studie eine sehr wichtige Perspektive verloren gegangen.

Forschung lebt von der mehrfachen Perspektivierung, zu dieser Multiperspektivierung haben auch die vielen Wissensträger:innen in den Bistümern, die uns an ihren Wahrnehmungen und Erfahrungen haben teilnehmen lassen, beigetragen. Ihre Erzählungen ermöglichten uns wertvolle Einblicke in eine andere Sichtweise als diejenige der unmittelbar Betroffenen. Ferner danken wir den Verantwortungsträgern für die Interviews, die sie mit uns geführt und uns damit ihren Blick auf die Prozesse zur Kenntnis gebracht haben.

Ausdrücklich danken wir Herrn Prof. Dr. Wilhelm Damberg, Stefan Hoffmann, Ivonne Schürmann und Dr. Hannah Schulz dafür, dass sie uns in Expert:innengesprächen für einzelne Aspekte des Projekts zur Verfügung standen. Mit einer Reihe von Kolleg:innen haben wir – oft auch kontinuierlich – über die Studie diskutiert und/oder fachlichen Rat eingeholt. Ganz herzlich danken wir dafür Prof. Dr. Margit Eckolt, Prof. Dr. Ute Leimgruber, Prof. Dr. Thomas Schüller und Prof. Dr. Saskia Wendel. Florian Stricker danken wir, uns supervisorisch begleitet zu haben.

Ein besonderer Dank gilt den Archivaren in beiden Bistümern, Dr. Georg Wilhelm im Bistum Osnabrück und Dr. Heinz Mestrup in Münster. Sie haben uns in den Aktenrecherchen unterstützt, Zugänge eröffnet und waren immer bereit, noch einmal Angaben zu überprüfen, wobei gerade Dr. Wilhelm zahlreiche Überlieferungsstränge zusammenführen und kontextualisieren konnte. In diesem Zusammenhang danken wir auch Lic. iur. can. Stefan Schweer von der Abteilung Kirchenrecht der Diözese Osnabrück, der mit seinem Einsatz und Engagement ebenfalls immer wieder für Fragen der Aktenzugänge und andere kirchenrechtliche Fragen zur Verfügung stand. Unser Dank gilt zudem den Justiziaren der Bistümer, Ludger Wiemker und vor allem Brigitte Kämper in Osnabrück sowie Dr. Christian Hörstrup in Münster, die angesichts der teils sehr komplizierten und sich im Projektverlauf strenger ausgelegten Rechtssituation beim Aktenzugang bereit waren, sich mit uns darüber auseinanderzusetzen.

Studien zu Missbrauch, die auf qualitativen Interviews und Aktenrecherchen beruhen, stehen vor besonderen datenschutzrechtlichen Herausforderungen. Durch den Dschungel dieser Anforderungen sowie durch die Auseinandersetzungen mit den Bistümern hat uns die Datenschutzbeauftragte der Universität Münster, Nina Meyer-Pachur, in vielen Gesprächen stets mit großer Detailkenntnis und Gelassenheit geführt. Dafür gilt ihr unser ganz besonderer Dank. Unseren Dank sprechen wir auch Franziska Dübgen, der Ethikbeauftragten der Universität, für ihr Votum zum Ethikantrag und ferner Dr. André Moor aus, der das Projekt seitens der Forschungsabteilung der Universität begleitet hat.

Über die gesamte Laufzeit begleitete uns der Beirat des Projekts mit wohlwollend-kritischem Interesse und kontinuierlicher Unterstützung. Von den unterschiedlichen Perspektiven, die die einzelnen Mitglieder einbrachten, haben wir immer wieder profitiert. So danken wir herzlich Prof. Dr. Karin Böllert, Stefan Hoffmann, Dr. Peter Hundertmark, Prof. Dr. Ute Leimgruber, Dr. Hannah Schulz sowie Ivonne Schürmann.

Studien zum Missbrauch ist eine besondere Brisanz zu eigen, deshalb sind äußerungsrechtliche Fragen beim Verfassen der Studie von hoher Bedeutung, insbesondere, wenn es um die konkreten missbräuchlichen Handlungen geht. Hier unterstützten uns durch eingehende Prüfung des gesamten Manuskripts Dr. Martin Pusch und Philipp Schenke von der Rechtsanwaltskanzlei Lau, Litzka und Pusch (vormals Westpfahl – Spilker – Wastl) und anfangs auch Dr. Ulrich Wastl. Ihre genaue Textprüfung und die Anregungen, die oft über rein äußerungsrechtliche Fragen hinausgingen, waren ausgesprochen wertvoll. Für ihr großes Engagement bedanken wir uns sehr herzlich.

An dieser Stelle danken wir auch den Auftraggebern des Projekts, den beiden Bistümern, vor allem den Generalvikaren beider Bistümer, Ulrich Beckwermert (Generalvikar bis 2025) und Dr. Klaus Winterkamp, der Kongregation der Thuiner Franziskanerinnen, vertreten durch die Generaloberin Sr. Maria Cordis Reiker sowie der Deutschen Bischofskonferenz, vertreten durch die Generalsekretärin Dr. Beate Gilles, die durch die Finanzierung des Projekts die Perspektiverweiterung über den sexuellen Missbrauch hinaus auf den geistlich-spirituellen Missbrauch ermöglicht haben.[17] Unser Dank geht ganz besonders auch an die AG Missbrauch im Bistum Osnabrück und hier insbesondere an Dr. Julie Kirchberg, Ludger Pietruschka und Dr. Yvonne von Wulfen, die das Anliegen einer eigenen Studie nach vorne gebracht und immer wieder nachdrücklich eingefordert haben. Zudem standen sie

17 Der Dank gilt auch der Verlängerung des Projekts um ein Jahr, die durch die Klärung zahlreicher datenschutzrechtlicher Fragen auf Seiten der Auftraggeber vor der Übermittlung der zentralen Akten und die gegenüber den Erwartungen im Vorfeld der Studie deutlich größere Zahl an Studienteilnehmer:innen erforderlich wurde.

stets für Informationen und Nachfragen zur Verfügung. Unser Dank gilt darüber hinaus den Mitarbeiter:innen der Geschäftsstelle Schutzprozess, Ann-Kathrin Röttger und Simon Kampe, auf deren Unterstützung wir stets zurückgreifen konnten.

Projekte dieser Art gelingen nicht ohne ein gutes Forschungsteam. So geht ein erster Dank an Juliana Osterholz, die lange an der Durchführung beteiligt war und dabei manche Idee eingebracht hat. Insbesondere hat sie die Phase der empirischen Datenerhebung begleitet. Ein großer Dank gilt den studentischen Mitarbeiter:innen, die das Projekt zeitweise oder auch in seiner gesamten Laufzeit begleitet haben. Sie haben Interviews transkribiert, Literaturrecherchen vorgenommen, Belege geprüft sowie Texte gelesen und kommentiert. So geht unser Dank an: Benedict Barnick, Elisa Driedger, Carolina Holzer, Miriam Klauss, Martha Küstermann, Vanessa Landwehr und Marie Parohl. Ganz besonders danken wir Samuel Blankenstein, Sarah Kopetz und Hannah Lingnau, die gerade in der Endphase der Manuskripterstellung keine Mühe und Zeit gescheut haben, zum Gelingen des Projekts beizutragen. Ebenso bedanken wir uns bei Annett Jansen, die das gesamte Projekt administrativ verwaltet und uns damit deutlich vom Administrativen entlastet hat. Sigrid Dorn und Annette Kreilos gilt unser herzlicher Dank für das Korrekturlesen des Manuskripts und der Druckfahnen.

Bei dieser Studie handelt es sich um eine wissenschaftliche Auseinandersetzung mit dem Thema geistlicher Missbrauch, mit dem viele schmerzhafte Erfahrungen der vom Missbrauch direkt, aber auch indirekt Betroffenen verbunden sind. So mag die wissenschaftliche, auf manche sicher distanziert wirkende Sprache irritierend erscheinen. Doch das soll nicht darüber hinwegtäuschen, dass uns im Verlauf des Projektes und des Verfassens der Publikation die Erzählungen und Berichte über die Geschehnisse und das Erleben der Betroffenen immer wieder sehr nahe gegangen sind. Damit umzugehen braucht auch ein Umfeld und so danken wir schließlich auch unseren privaten Kontexten, unseren Partner:innen und Familien, manchen Freunden, Sportkollegen und der ‚Fellnasenrunde', die ein Ohr für uns hatten und uns zeigten, dass es auch ein Leben jenseits von Missbrauch gibt.

Münster, 26. Juli 2026
Judith Könemann und Bernhard Frings

Teil A:
Die Studie und ihr Kontext

Teil A hat das Ziel, die notwendigen Informationen zur Verfügung zu stellen, um die in Teil B und C vorgenommenen Beschreibungen und Analysen verstehen zu können. Zunächst wird in Kapitel 1 die Konzeption, das methodische Vorgehen inkl. Anonymisierungskonzept der Studie vorgestellt. Kapitel 2 legt den Forschungsstand dar und klärt das der Studie vorab zugrundeliegende Verständnis geistlichen Missbrauchs. Kap. 3 gibt im Sinne einer zeitgeschichtlichen und pastoralhistorischen Kontextualisierung einen Einblick in die Geschichte, Entwicklung und Bedeutung der Geistlichen Gemeinschaften in der katholischen Kirche. Kapitel 4 schließlich stellt die beiden im Zentrum der Untersuchung stehenden Gemeinschaften in ihrem jeweiligen Entstehungszusammenhang – einschließlich der Thuiner Ordensgemeinschaft –, ihren Strukturen und ihren theologischen wie spirituellen Bezugspunkten vor.

1 Anlage und Konzeption der Studie

Die bisherigen Studien zum sexuellen Missbrauch machen einhellig darauf aufmerksam, dass Aufklärung, Aufarbeitung und Forschung zu Missbrauch nicht ohne die Betroffenen möglich sind, da erst sie den konkreten Missbrauch auf eine Weise erhellen können, wie er sich in der Regel kaum aus Akten erschließen lässt. Dieser Befund gilt umso mehr für den geistlichen Missbrauch, schlägt sich dieser doch noch weniger in Akten nieder. Daher kommt in dieser Studie den Interviews mit Betroffenen geistlichen Missbrauchs eine besondere Rolle zu.

Um die doppelte – sowohl analytische als auch prospektiv-präventive – Zielperspektive dieses Projekts zu erreichen, werden zwei verschiedene, sich wechselseitig erhellende und ergänzende Zugänge miteinander verschränkt: erstens eine auf Interviews beruhende qualitativ-empirische Studie und zweitens ein an archivalischen Quellen orientierter Zugriff. Innerhalb der qualitativ-empirischen Studie wurden Interviews mit Personen geführt, die wir drei unterschiedlichen Gruppen zuordnen. Erstens führten wir Interviews mit Personen, die sich auf unseren Aufruf hin als „Betroffene oder ehemaliges Mitglied“[1] gemeldet haben. Diese Gruppe bezeichnen wir als betroffene Studienteilnehmer:innen[2] (s. u.). Zweitens führten wir Interviews mit ‚Wissensträger:innen‘, also Personen, die sich selbst nicht als betroffen bezeichnen, aber über ihre Tätigkeit, Funktion im Bistum oder, weil sie in beratender Funktion punktuell oder zeitweise mit den Prozessen um die Gemeinschaften zu tun hatten, über sonstige Kenntnisse über die von uns untersuchten Gemeinschaften oder Geschehnisse in den Gemeinschaften verfügen.[3] Drittens interviewten wir ehemalige und gegenwärtige Verantwortungsträger:innen in den Diözesen[4] bzw. in der Ordensgemeinschaft (Generaloberin). Neben dieser qualitativ-empirischen

1 So aus dem Text des öffentlichen Aufrufes vom August 2023.

2 In diesem Teil müssen wir – trotz der Anmerkung in der Einleitung – zur Unterscheidung von den anderen beiden Gruppen mit dem Begriff der Betroffenheit agieren.

3 Wissensträger:innen waren nur Personen, die kein Mitglied in einer der beiden untersuchten Gemeinschaften waren.

4 Unter Verantwortungsträger:innen verstehen wir neben den Personen der Bistumsleitung, wie Bischof, Generalvikar und Weihbischöfe auch Personen, die im Kontext dieser Untersuchung eine Rolle innehatten, wie Personalverantwortliche, Beauftragte für Geistliche Gemeinschaften oder Visitationsbeteiligte, wobei die Differenzierung zwischen Verantwortungs- und Wissensträger:innen nicht immer eindeutig möglich ist.

Studie bildet schließlich ein archivalischer Zugang, der die Aufarbeitung von Akten (Protokolle, Berichte, ggf. Personalakten, Zeitungsberichte, Korrespondenzen, weitere persönliche Dokumente etc.) zu den beiden Gemeinschaften und darüber hinaus zum Umgang mit Geistlichen Gemeinschaften in den Bistümern Osnabrück und Münster umfasst, den zweiten methodischen Zugang in diesem Projekt.

Diese verschiedenen Datenquellen werden mit dem Ziel trianguliert[5], das mutmaßlich missbräuchliche Geschehen in den Gemeinschaften auf der einen Seite und das Handeln der Bistümer auf der anderen Seite möglichst genau zu rekonstruieren. Die genaue Beschreibung und Analyse der uns in den Interviews berichteten Geschehnisse entspricht auch dem Wunsch der Betroffenen nach Aufklärung und Aufarbeitung.

Struktur des Samples

Das Sample der qualitativ-empirischen Untersuchung dieser Studie, dies umfasst alle im Rahmen des Projekts geführten Interviews, setzt sich wie folgt zusammen: Insgesamt wurden 118 Interviews mit 115 Personen geführt. Die Differenz begründet sich darin, dass mehrere Studienteilnehmer:innen (n = 5) zwei Interviews gegeben haben[6] und in drei Interviews nicht nur eine, sondern zwei Personen interviewt wurden. Eine Person hat ihre Einwilligung für die Nutzung des Interviews in der Studie zurückgezogen, sodass 117 Interviews in die Analyse eingeflossen sind[7].

Von diesen 117 Interviews wurden 81 Interviews mit 78 Personen geführt, die wir als Studienteilnehmer:innen zu der Gruppe der ‚Betroffenen' zählen. Diese Gruppe umfasst alle Personen, die sich aus eigener Initiative entweder bereits nach Beginn des Projekts oder nach unserem öffentlichen Aufruf im Sommer 2023[8] bei uns als Forschungsteam gemeldet haben. Bei dieser Gruppe handelt es sich um Personen, die sich in irgendeiner Weise von den (missbräuchlichen) Geschehnissen in und um die beiden im Fokus stehenden Geistlichen Gemeinschaften betroffen fühlen und/oder zur Studie beitragen wollten.[9] Dazu gehören z. B. in zwei Fällen auch

5 Unter Triangulation wird in der empirischen Sozialforschung die Tatsache verstanden, entweder verschiedene methodische Ansätze, z. B. quantitative und qualitative Verfahren, zu verbinden oder aber die durch die einzelnen methodischen Ansätze gewonnenen Ergebnisse miteinander in Beziehung zu setzen. Vgl. dazu: Flick (2008) [2004]: Triangulation.

6 In mehreren Interviews waren nach fast zwei Stunden die Inhalte, die die Personen erzählen oder die wir auch wissen wollten, noch nicht abgeschlossen. In diesen Situationen haben wir die Studienteilnehmer:innen gefragt, ob sie für ein zweites Interview zur Verfügung stünden.

7 Das zurückgezogene Interview wird in den Statistiken nicht weiter berücksichtigt.

8 Vgl. etwa den Artikel „Geistlicher Missbrauch: Forscher bitten Betroffene um Unterstützung", 21.8.2023, https://www.bistum-muenster.de/startseite_aktuelles/newsuebersicht/news_detail/geistlicher_missbrauch_forscher_bitten_betroffene_um_unterstuetzung (abgerufen: 12.5.2026).

9 So haben sich auch Personen bei uns gemeldet, die für sich weniger die Betroffenheit durch geistlichen Missbrauch in Anspruch nahmen, aber von den gesamten Geschehnissen in und um die Gemeinschaften teils massiv berührt waren.

Angehörige von ehemaligen Mitgliedern, in wenigen Fällen Befürworter:innen der Gemeinschaft[10] oder aber wie in der Gruppe der Ordensschwestern Personen, die die Entwicklungen im Orden als betroffene Ordensfrau erlebt haben.

Im Einzelnen verteilen sich die Studienteilnehmer:innen innerhalb dieser Kohorte[11] entsprechend der beiden untersuchten Gemeinschaften CG und TTN wie folgt auf vier für das Projekt relevante Gruppen: a) die Gruppe ‚Christusgemeinschaft' (CG), b) die CG-Kinder, c) die Thuiner Ordensgemeinschaft und ihr Umfeld und d) die Gruppe ‚Totus Tuus Neuevangelisierung' (TTN). In der Gruppe, die sich der CG zuordnen lässt, wurden insgesamt 37 Interviews mit 39 Personen geführt. Von diesen 39 Personen gehören zehn Personen zur Gruppe der in die Gemeinschaft hineingeborenen oder von ihren Eltern mithineingenommenen Kindern. Damit stellt die Gruppe CG und CG-Kinder die größte der gesamten Studie dar.

Im Kontext der Thuiner Ordensgemeinschaft wurden insgesamt 32 Interviews mit 29 Personen geführt. 22 Interviews wurden mit Mitgliedern der Kongregation geführt, darunter auch fünf Schwestern mit Funktionen (z. B. Provinzoberin oder Generalvikarin in der Gemeinschaft) und einer Verantwortungsträgerin – letztere ist die derzeitige Generaloberin.[12] Zum Kontext der Thuiner Ordensgemeinschaft werden ferner auch acht ehemalige, d. h. aus der Gemeinschaft wieder ausgetretene Schwestern gezählt, mit zwei von ihnen führten wir zwei Interviews, sodass es sich hier um insgesamt zehn Interviews handelt.

In der Gesamtkohorte der Gruppe der Betroffenen konnten drei Studienteilnehmer:innen auch über Erfahrungen in einer anderen Gemeinschaft, so über TTN und insbesondere zur Gemeinschaft vom Neuen Weg des hl. Franziskus berichten, der Gruppe, die sich nach dem Austritt der 70 Professschwestern im Jahr 2004 im Bistum Münster gegründet hat und dort auch approbiert wurde. Deren Erfahrungen zu der jeweils anderen Gemeinschaft sind ebenfalls in die Analysen miteingeflossen. Ferner führten wir Interviews mit drei Studienteilnehmer:innen, die in keiner Beziehung zur CG und zu TTN, sondern zur Gemeinschaft Emmanuel im Bistum Münster sowie zum Neokatechumenalen Weg und zu einer kleinen Gemeinschaft namens ‚Bar-

10 Es haben sich keine Personen bei uns gemeldet, die sich positiv und befürwortend über die Gemeinschaft TTN geäußert hätten.

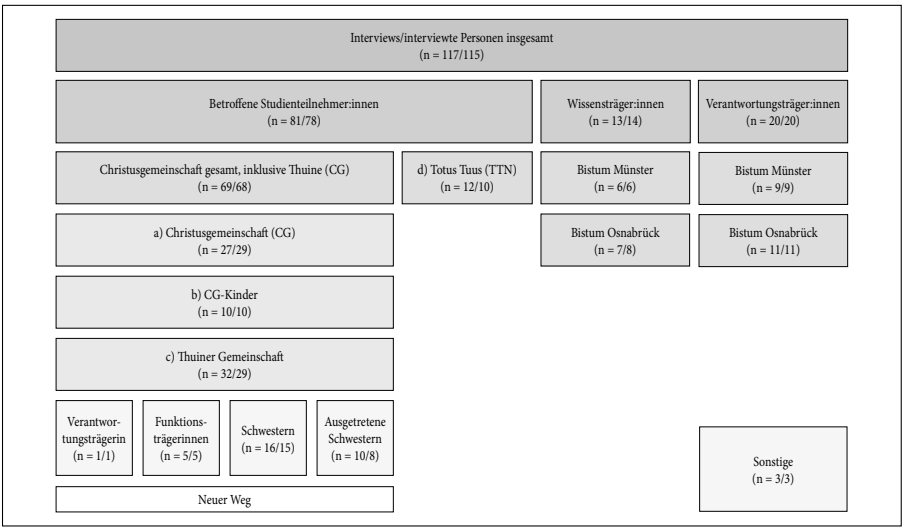
11 Kohorte ist ein Terminus technicus, mit dem die Clusterung verschiedener Gruppen in der empirischen Sozialforschung gekennzeichnet wird.

12 Die derzeitige Generaloberin (gewählt im Jahr 2016) wurde von uns in zwei Interviews in unterschiedlichen Rollen interviewt: zum einen als betroffene Studienteilnehmer:in (Interview 1, pseudonymisiert) und zum anderen als derzeitige Verantwortungsträgerin ihrer Gemeinschaft (Interview 2 mit Klarnamen), wobei sie im Untersuchungszeitraum in keiner verantwortlichen oder funktionstragenden Rolle war. Diejenige Generaloberin, die zum Untersuchungszeitraum über einen langen Zeitraum die Verantwortung (von 1986–1998 und von 2004–2016) trug und unmittelbar in die Geschehnisse um die CG und die Verflechtungen mit der Ordensgemeinschaft involviert war, war – trotz expliziter Aufforderung seitens des Forschungsprojekts – nicht zu einem Interview bereit. Ebenfalls stand die Generaloberin, die 2004 mit den 70 Schwestern die Gemeinschaft verlassen hat, nicht zu einem Interview zur Verfügung.

bara-Gruppe‘ im Bistum Osnabrück standen, wobei Letztere von einem Diözesanpriester der Diözese Osnabrück ins Leben gerufen worden war. Informationen aus diesen Interviews haben ebenfalls Eingang in die Studie gefunden.[13]

Neben den 81 Interviews mit betroffenen Studienteilnehmer:innen im Umfeld von CG und TTN und den drei zuletzt genannten führten wir weitere 33 Interviews mit Wissensträger:innen und Verantwortungsträger:innen. In der Diözese Osnabrück wurden insgesamt 18 Interviews mit 19 Personen, davon sieben Interviews mit Wissensträger:innen, hier wurden zwei Personen zusammen interviewt, und elf Interviews mit Verantwortungsträgern geführt. Von diesen hatten zwei Interviews aus Altersgründen der Interviewten schon vor Beginn der Studie durch die Ansprechpersonen für geistlichen Missbrauch stattgefunden und waren uns mit Einwilligung der Interviewten zur Verfügung gestellt worden. In der Diözese Münster interviewten wir insgesamt 15 Personen in 15 Interviews, davon sechs mit Wissensträger:innen und neun mit Verantwortungsträger:innen.

Über die Interviews hinaus wurden uns von 26 Personen Abgaben in Form von Liederbüchern, persönlichen Aufzeichnungen oder Briefen zur Verfügung gestellt, auch diese sind, wenn auch in unterschiedlichem Maße, in die Studie eingeflossen. In der Übersicht verteilt sich das Sample folgendermaßen[14]:



13 Die drei Studienteilnehmer:innen berichten auch von geistlichem Missbrauch bzw. geistlicher Engführung im Kontext ihrer Gemeinschaften, doch die in Teil B erfolgte Beschreibung des mutmaßlichen geistlichen Missbrauchs in der CG und in TTN beziehen diese Schilderungen ausdrücklich nicht mit ein.

14 Die Übersicht gibt die Anzahl der Interviews sowie die Anzahl der interviewten Personen an. Die erste Zahl bezeichnet die Anzahl der Interviews, die zweite die Anzahl der Personen. Der Unterschied ergibt sich daraus, dass einzelne Personen zwei Interviews gegeben haben oder Interviews zu zweit geführt wurden.

Soziostrukturelle Merkmale

Die Geschlechterverteilung auf Seiten der Studienteilnehmer:innen aus der Gruppe der Betroffenen über beide Gemeinschaften hinweg liegt bei 76 Prozent weibliche Studienteilnehmerinnen (n = 59) zu 24 Prozent männlichen (n = 19).[15] Von den Studienteilnehmer:innen, die der CG zuzurechnen sind, sind 14 weiblich und 15 männlich, von den hineingeborenen oder mithineingenommenen ehemaligen Kindern sind neun weiblich und eines männlich und in der Gruppe der Ordensschwestern inkl. ausgetretener Schwestern sind alle Studienteilnehmer:innen weiblich. Auf Seiten ‚Totus Tuus Neuevangelisierung' (TTN) liegt die Geschlechterverteilung bei sieben weiblichen Teilnehmerinnen zu drei männlichen Teilnehmern.

Das Durchschnittsalter aller Studienteilnehmer:innen zum Zeitpunkt ihres Interviews lag bei 57 Jahren, wobei die Altersspanne von 24 bis 91 Jahren reicht und somit viele unterschiedliche altersbedingte Sichtweisen abgebildet werden können. In der Gruppe der CG betrug das Durchschnittsalter 49 Jahre, bei den CG-Kindern 30 Jahre, im Umfeld der Thuiner Gemeinschaft 65 Jahre, wobei die (ehemaligen) Schwestern zwischen 1954 und 2006 in den Orden eingetreten sind. Das Durchschnittsalter der Studienteilnehmer:innen aus der Gruppe TTN lag bei 43 Jahren.

Die Länge der Interviews richtete sich danach, wie viel die jeweilige Person zum Thema beitragen konnte. Die durchschnittliche Länge aller Interviews betrug eine Stunde und 43 Minuten und zeigt, dass die Gespräche eine intensive Auseinandersetzung mit den Themen erforderten und auch ermöglichten. Das längste Interview dauerte 3:01:04 Stunden, und das kürzeste Interview dauerte 0:43:13 Stunden.

Datenerhebung und -auswertung

Die Datenerhebung für das Projekt fand zwischen Januar 2023 und Mitte 2025 statt.[16] Die meisten Interviews wurden im Jahr 2023 (68 Interviews) und vor allem in der ersten Hälfte 2024 (43 Interviews) geführt. Innerhalb dieses Zeitraums wurden die Interviews mit den Verantwortungsträger:innen der Bistümer etwas zeitversetzt ab Herbst/Winter 2023 geführt, die Interviews mit den Wissensträger:innen verteilten sich auf den gesamten Zeitraum. Ort der Interviews mit den Studienteilnehmer:innen aus der Gruppe der Betroffenen waren überwiegend die Räumlichkeiten des Instituts für Religionspädagogik und Pastoraltheologie der Universität Münster. Für eine ganze Reihe von Interviews hat das Forschungsteam die Studien-

15 Die Angaben beziehen sich im Folgenden ausschließlich auf die 78 Personen aus der Gruppe der betroffenen Studienteilnehmer:innen.

16 Ein Interview fand noch im Oktober 2025 statt, allerdings war mit dieser Studienteilnehmer:in bereits zu einem früheren Zeitpunkt ein Interview geführt worden. Mit dem zweiten Interview stellte sie noch einmal aktuell gewonnenes Wissen zur Verfügung.

teilnehmer:innen aber auch an dem Ort aufgesucht, den diese für das Interview vorgeschlagen haben. Darüber hinaus wurden 25 Personen per Zoom interviewt, da die Entfernung einen persönlichen Interviewtermin nicht zuließ. Die Interviews mit den Wissensträger:innen wurden sowohl an der Universität in Münster als auch an deren Wohn- bzw. Wirkungsort geführt. Die Interviews mit den Verantwortungsträgern fanden in der Regel in den Diensträumen der Verantwortlichen statt, mit Ausnahme der Generaloberin der Thuiner Gemeinschaft, die zum doppelten Interviewtermin anreiste.

Alle Studienteilnehmer:innen aus der Gruppe der Betroffenen nahmen aus eigener Initiative Kontakt mit dem Projekt auf, seitens des Forschungsteams wurde in keinem Fall auf eine Person zugegangen und diese um ein Interview gebeten. Gleiches gilt für Verantwortliche beider Gemeinschaften, von denen sich jedoch niemand beim Projekt gemeldet hat, obwohl die Durchführung der Studie öffentlich bekannt gemacht wurde. Eine ganze Reihe von Studienteilnehmer:innen meldete sich bereits nach Ankündigung des Projekts durch die Medien, der größte Teil auf den bereits erwähnten seitens des Forschungsteams geschalteten öffentlichen Aufruf vom August 2023. Im Anschluss an die Kontaktaufnahme mit den Projektmitarbeitenden wurden ein oder auch mehrere ausführliche Vorgespräche geführt, in denen das Anliegen und Design des Forschungsprojekts erläutert und Fragen der potenziellen Studienteilnehmer:in beantwortet wurden sowie ein Termin für das Interview vereinbart wurde. Im Nachgang des Vorgespräches erhielten die potenziellen Studienteilnehmer:innen zudem ein Aufklärungspapier zum Projekt sowie die Datenschutzeinwilligung.

Vor Beginn der Datenerhebungsphase wurde zudem eine Supportstruktur entwickelt, sodass in den beiden Bistümern jeweils eine kirchliche und eine kirchenunabhängige psychologische Beratungsstelle zur Verfügung stand, an die sich die Studienteilnehmer:innen wenden konnten, wenn sie im Nachgang des Interviews Bedarf an psychosozialer Beratung hatten.[17] Bei einem längerfristigen Bedarf war die Vereinbarung, dass die betreffenden Personen seitens der Beratungsstelle weitervermittelt werden. Die für die Beratung anfallenden Kosten wurden – so die vor Beginn des Projekts getroffene Vereinbarung – von den Bistümern übernommen.[18] Gerade diese Supportstrukturen wie auch insgesamt der beschriebene Umgang mit den Studienteilnehmer:innen waren wesentliche Voraussetzungen, dass dem Projekt zu Beginn der Datenerhebungsphase eine positive Stellungnahme der Ethik-

17 Da dieser Bedarf nicht an uns rückgemeldet wurde, können wir nicht sagen, wie häufig dieses Angebot genutzt wurde.

18 Im Anschluss an das Interview wurde jeder:m Studienteilnehmer:in ein Handzettel mit den Adressen der Anlaufstellen ausgehändigt. Damit gegenüber den Bistümern nicht die Namen der Beratung aufsuchenden Personen offengelegt werden mussten, erfolgten die Rechnungen ohne konkrete Namensnennungen.

beauftragten hinsichtlich der Einhaltung der ethischen Standards und Integrität der Forschung erteilt wurde.[19]

Die Verantwortungs- und Wissensträger:innen im Umfeld der Bistümer – nicht der beiden Gemeinschaften – wurden aktiv seitens des Forschungsteams um ein Interview gebeten. Interviewte Wissensträger:innen gaben dabei teilweise Hinweise auf weitere Wissensträger:innen, die dann von uns interviewt wurden. Auch hier erfolgten entsprechende Vorgespräche, die Erläuterung des Anliegens und Vereinbarung eines Interviewtermins sowie das Versenden der Datenschutzeinwilligungserklärung.

Die Interviews mit den Studienteilnehmer:innen aus der Gruppe der Betroffenen wurden als leitfadengestützte biografisch-narrative Interviews durchgeführt.[20] Das biografisch-narrative Interview weist in der qualitativ-empirischen Sozialforschung den höchsten Grad an ‚Hörer:innen-Orientierung' auf, im Zentrum steht vor allem das biografische bzw. episodische Erzählen, Erzählimpulse wurden durch Nachfragen zu bestimmten Themen oder Aspekten ergänzt.[21] Die Erzählflüsse der Interviewten wurden nicht beschränkt, zu einzelnen Aspekten fragten die Interviewenden mit der Zustimmung der Interviewten nach.[22]

Die Interviews mit den Wissensträger:innen wurden ebenfalls leitfadengestützt und narrativ angelegt, um die persönlichen Erfahrungen der Interviewten mit der jeweiligen Gemeinschaft oder einzelnen Personen zu heben. Sie können aber auch dem Genre der Experteninterviews zugezählt werden, da die Wissensträger:innen als solche für das Projekt angefragt waren.[23] Demgegenüber sind die Interviews mit den Verantwortungsträgern stärker als problemzentrierte Interviews durchgeführt worden.[24] Das problemzentrierte Interview dient – durchaus in narrativer Form – dazu, mit den Interviewten über eine spezifische Fragestellung ins Gespräch zu kommen. In diesem Fall war dies ihre Wahrnehmung der jeweiligen Gemeinschaft und ihr Leitungshandeln gegenüber der Gemeinschaft. Bis auf wenige Ausnahmen, in denen es nicht möglich war, wurden alle Interviews von Seiten des Forschungsteams zu zweit geführt.

19 Vgl. Schreiben der Ethikbeauftragten der Universität Münster vom 9.6.2023. Zur ethischen Frage: Hopf (2015): Forschungsethik.

20 Vgl. Schütze (1983): Biographieforschung; ferner Schütze (1984): Kognitive Figuren.

21 Vgl. Helfferich (2009): Qualität qualitativer Daten; ferner Rosenthal (2002): Biographisch-narrative Gesprächsführung.

22 Vgl. dazu auch Rosenthal (2002): Biographisch-narrative Interviewführung.

23 Vgl. Meuser/Nagel (2010): ExpertInneninterview.; ferner Helfferich (2019): Leitfaden- und Experteninterviews.

24 Vgl. Kruse (2015): Qualitative Interviewforschung, 153–155; ferner Flick (2007) [1995]: Qualitative Sozialforschung, 210–214.

Alle Interviews, unabhängig von den Zielgruppen, wurden digital aufgezeichnet und ausschließlich im Kreis der Projektmitarbeiter:innen transkribiert.[25] Die Interviews der Gruppe der betroffenen Studienteilnehmer:innen wurden wortwörtlich inkl. aller Pausen und Lautäußerungen verschriftlicht, um auch die emotionalen Gehalte in die Interpretation miteinbeziehen zu können.[26] Die Transkriptionen wurden zu Beginn des Projekts ‚per Hand' vorgenommen und ab Mitte des Projekts mittels einer datenschutzkonformen Software, deren Ergebnisse dann noch einmal überprüft wurden. Auf Wunsch erhielten die Studienteilnehmer:innen das Transkript ihres Interviews. Von den Interviews mit den Verantwortungs- und Wissensträger:innen wurden ausführliche Zusammenfassungen angefertigt, die die Verantwortungs- und Wissensträger:innen gegenlesen und ggf. korrigieren konnten.[27] Im Anschluss autorisierten die Interviewten die Zusammenfassung mit ihrer Unterschrift.

Die Auswertung der qualitativen Interviews erfolgte mittels des methodischen Verfahrens der qualitativen Inhaltsanalyse nach Kuckartz/Rädiker.[28] Dabei handelt es sich um ein klassisches Verfahren der qualitativ-empirischen Sozialforschung, das geeignet ist, kommunikative Inhalte, soziale Handlungen und Dokumente regelgeleitet zu analysieren und es ermöglicht gleichzeitig, ein Forschungsfeld explorativ zu ergründen, wie dies in dieser Studie angezielt ist. Im Zentrum steht die Systematisierung von manifesten und latenten Kommunikationsinhalten mit dem Ziel einer in hohem Maße regelgeleiteten Interpretation.[29] Darüber hinaus ermöglicht das Verfahren, unterschiedliche textliche Datenarten, wie sie in unserem Projekt mit transkribierten Interviews und Zusammenfassungen von Interviews vorliegen, zu kombinieren.[30] Nicht zuletzt ist es auf diese Weise im Unterschied zu sequenzanalytischen Verfahren möglich, größere Datenmengen zu verarbeiten, wie sie mit insgesamt 117 Interviews vorliegen.

Für die Auswertung der Daten wurden die Texte – wie es das typische Verfahren der qualitativen Inhaltsanalyse nach Kuckartz/Rädiker vorsieht – mithilfe eines de-

25 Alle Mitarbeiter:innen, unabhängig ob die wissenschaftlichen oder studentischen Mitarbeiter:innen, haben zu Beginn ihrer Tätigkeit eine – nochmals über die im Rahmen ihres Arbeitsvertrages sowieso gegebene – eigene Verschwiegenheitsverpflichtung unterschrieben.

26 Für die Darstellung in der Publikation wurden die zitierten Stellen dann rein sprachlich von etwaigen Lautäußerungen bereinigt.

27 Eine Ausnahme bildet das Interview mit der Generaloberin der Thuiner Ordensgemeinschaft, da diese sowohl in der Rolle der betroffenen Studienteilnehmerin als auch in der Rolle als Verantwortungsträgerin interviewt wurde. Hier wurde das Transkript zugeschickt und dann autorisiert.

28 Vgl. Kuckartz/Rädiker (2022): Qualitative Inhaltsanalyse.

29 Vgl. ebd., 38.

30 An dieser Stelle ist es nicht möglich, eine ausführliche Methodendiskussion zu führen, weshalb wir auf die einschlägige Literatur verweisen (vgl. Kruse (2015): Qualitative Forschung; Flick (2007) [1995]: Qualitative Sozialforschung).

duktiv wie induktiv entwickelten Kategoriensystems analysiert.[31] Dabei wurden die deduktiven Kategorien aus den Forschungsfragen bzw. der Operationalisierung derselben generiert, z. B. die Kategorie ‚Motivation für die Studie' oder ‚Zugang zur Gemeinschaft', während andere induktiv aus den transkribierten Interviewtexten entwickelt wurden, z. B. alle Praktiken des (geistlichen) Missbrauchs.[32] Die Kategorien sind dabei teilweise sehr eng am Material formuliert, werden aber mit zunehmendem Forschungsprozess auch analytischer und abstrakter. Technisch wurden die Interviews mit der Forschungssoftware MAXQDA, einer speziell für die Auswertung qualitativer Daten entwickelten Forschungssoftware, analysiert und interpretiert.[33] Entsprechend der vier Gruppen unter den Betroffenen (CG; CG-Kinder; Thuine; TTN) wurde für jede Gruppe ein eigenes MAXQDA-Projekt angelegt und die darin enthaltenen Interviewtranskripte codiert und interpretiert. Ähnlich wurde mit den Zusammenfassungen der Interviews mit den Wissensträger:innen verfahren, auch diese wurden als eigene Projekte in MAXQDA angelegt und für die jeweiligen Diözesen/Gemeinschaften (Osnabrück; Münster) qualitativ-inhaltsanalytisch ausgewertet. Für die Analyse der mutmaßlich missbräuchlichen Geschehnisse wurde ein komparatives Verfahren gewählt, d. h. dieses wird nicht anhand von exemplarischen Einzelfällen dargestellt, sondern aufgrund des im Interpretationsprozess entwickelten Kategoriensystems. Einzig für die Zugangswege in die Gemeinschaften (Kap. 5.1) wird die Möglichkeit der Typenbildung genutzt, wie sie die Qualitative Inhaltsanalyse nach Kuckartz/Rädiker ebenfalls vorsieht.[34] Die Zusammenfassungen der Interviews mit den Wissensträger:innen wurden ebenfalls mittels der qualitativen Inhaltsanalyse anhand eines eigens entwickelten Kategoriensystems interpretiert. Die Zusammenfassungen der Interviews mit den Verant-

31 Die Inhaltsanalyse nach Kuckartz/Rädiker unterscheidet zwischen Fakten-Kategorien, thematischen Kategorien, wie bestimmte Denkfiguren oder Argumente, z. B. Eintrittsmotive, skalierenden Kategorien, mit denen die Ausprägung von Merkmalen angegeben werden kann, z. B. ausgeprägt oder weniger ausgeprägt, analytischen Kategorien, in denen die Inhalte stärker interpretativ zu übergeordneten Kategorien zusammengefasst werden, und theoretischen Kategorien, in denen Inhalte mit bestimmten Theorien in Verbindung gebracht werden. Daneben gibt es noch sogenannte ‚natürliche Kategorien', die auch als ‚In-vivo-Kategorien' bezeichnet werden, damit sind Begriffe/Aussagen gemeint, die von den Interviewten selbst verwendet werden und zentralen Charakter haben. (Vgl. Kuckartz/Rädiker (2022): Qualitative Inhaltsanalyse, 53–58).

32 Kategorien, oft auch als Codes bezeichnet, haben einen abstrakten, klassifizierenden Charakter, einer Kategorie werden dann entsprechende Textstellen zugeordnet, z. B. die Erzählung, wie jemand zu der Gemeinschaft gekommen ist, wird der Kategorie oder dem Code „Zugänge zur Gemeinschaft" zugeordnet. Dabei können die Kategorien auch noch einmal in Unterkategorien differenziert werden, z. B. die Kategorie Missbrauchspraktiken differenziert sich dann noch einmal in einzelne Praktiken aus, die aus dem Material heraus entwickelt werden und die entsprechenden Textstellen werden jeder einzelnen Kategorie zugeordnet. (Vgl. ebd., 58–61).

33 Vgl. ebd., 196–233.

34 Siehe https://methodenzentrum.ruhr-uni-bochum.de/e-learning/qualitative-auswertungsmethoden/qualitative-inhaltsanalyse/qualitative-inhaltsanalyse-nach-kuckartz/ (abgerufen: 6.5.2026).

wortungsträgern wurden im Rahmen der oral history[35] in die Analyse des Bistumshandelns miteinbezogen.

Rechtliche Ausgangslage und Aktenzugang

Die rechtliche Ausgangslage hinsichtlich der Untersuchung sexuellen und geistlichen Missbrauchs gestaltet sich bis zum gegenwärtigen Zeitpunkt dahingehend unterschiedlich, dass für die Untersuchung sexuellen Missbrauchs, wenn auch erst im Nachgang zu den ersten Aufarbeitungsprojekten, rechtliche Ordnungen geschaffen wurden, die insbesondere den Zugang zu den Akten, wie z. B. den Personalakten der Bistümer, regeln.[36] Eine solche Regelung ist bisher für die Untersuchung geistlichen Missbrauchs nicht erfolgt, sodass für diese die allgemeinen kirchlichen Regelungen insbesondere des kirchlichen Datenschutzrechts und Archivrechts gelten.[37] Für dieses Projekt kam erschwerend hinzu, dass einer Beschwerde gegenüber dem Bistum Münster, dieses habe in unzulässiger Weise Informationen aus einer Akte der Aufarbeitungsstudie des Bistums zum sexuellen Missbrauch zur Verfügung gestellt, seitens der zuständigen kirchlichen Datenschutzbehörde stattgegeben worden war.[38] Dieses führte letztlich zu einer deutlich strengeren Auslegung des Datenschutzes hinsichtlich der Akten, die dem Projekt seitens der Bistümer zur Verfügung zu stellen waren.[39] Ferner führte es zu einem einjährigen Auseinandersetzungsprozess über die Übermittlung der Akten seitens der Bistümer an das Forschungsprojekt. An dessen Ende stand die umfassende Anonymisierung der Akten durch das externe Sachverständigenbüro SVD Mülot in Greven, über das die

35 Vgl. hierzu etwa: Niethammer (1994): Oral History; Welzer (Hg.) (2001): Soziales Gedächtnis; Welzer (2002): Kommunikatives Gedächtnis.

36 Vgl. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.) (2024): Musterordnung Einsichts- und Auskunftsrechte. Die Musterordnung wurde in fünf Diözesen, Freiburg, Magdeburg, Paderborn, Trier und Würzburg, in Kraft gesetzt. Vgl. https://www.bistum-magdeburg.de/upload/amtsblatt/2023/05_Amtsbl_PM/Anlage_42_Musterordnung_zur_Regelung_von_Einsichts-_u._Auskunftsrechten.pdf (abgerufen: 31.10.2024). Allerdings gab es auch deutlich kritische Stimmen dazu (vgl. hierzu kritisch Althaus (2022): Personalakten Kleriker).

37 Vgl. ausführlicher zur rechtlichen Ausgangssituation und was es für ein Projekt zur Erforschung geistlichen Missbrauchs zu beachten gibt, Könemann (2026): Grenzen des Sagbaren.

38 Vgl. dazu: „Datenschutzaufsicht rügt Missbrauchsaufarbeitung im Bistum Münster, 21.6.2023, https://katholisch.de/artikel/45647-datenschutzaufsicht-ruegt-missbrauchsaufarbeitung-im-bistum-muenster (abgerufen: 12.5.2026).

39 Konkret wurde in den Projekten zur Aufarbeitung sexuellen Missbrauchs sowohl in Münster als auch in Osnabrück pauschal auf die Einwilligungserklärungen der vom Datenschutz betroffenen Personen verzichtet, sodass den Projekten z. B. die Personalakten oder auch andere Akten ohne die Einwilligung derer übermittelt wurden, um deren Akten es sich handelt. Begründet wurde dieses, wie es das Datenschutzgesetz vorsieht, mit dem überwiegenden öffentlichen Interesse an der Aufarbeitung. Diese grundsätzliche Regelung wurde für dieses Projekt nicht vorgenommen.

Akten schließlich verschlüsselt im PDF-Format an das Forschungsprojekt gelangten.[40] Zuvor waren für jede der Gemeinschaften spezifische Schwärzungskonzepte erarbeitet worden, wobei allerdings vonseiten des Projekts eine weniger strenge Linie wünschenswert gewesen wäre, da die dann vorgenommenen Schwärzungen immer wieder dazu geführt haben, Kontexte nur eingeschränkt nachvollziehen zu können. Die zwischenzeitlich im Raum stehende Notwendigkeit, nicht nur die Akten zu den Gemeinschaften, sondern auch jegliche Akten des Bistumsarchivs seien in dieser aufwendigen Form zu anonymisieren, konnte mit Blick auf das öffentliche Interesse an Aufklärung und Aufarbeitung abgewendet werden.[41] Letztlich führte die Regelung dieser Schwierigkeiten jedoch zu einer Verzögerung der Akteneinsicht von fast eineinhalb Jahren, was die Notwendigkeit einer Reorganisation einzelner Projektetappen nach sich zog.

Bei den schließlich übermittelten Akten handelt es sich auf Osnabrücker Seite um acht Ordner, die von den beiden Bischöflichen Beauftragten für die Geistlichen Gemeinschaften im Kontext der CG im Zeitraum vom Ende der 1980er bis zum Beginn der 2020er-Jahre angelegt und zu Projektbeginn dem Osnabrücker Diözesanarchiv übergeben worden waren. Eingang gefunden haben hier auch Unterlagen des Kontaktbeauftragten für die CG, der diese Funktion zwischen 2005 und 2008 innehatte. Laut Paginierung umfassen diese Ordner insgesamt gut 1.900 Blätter.

Weitere wichtige, den Themenkomplex Geistliche Gemeinschaften respektive die CG tangierende Akten des Diözesanarchivs wurden zudem vor allem aus den Beständen ‚allgemeine Abgabe des Beauftragten für die Geistlichen Gemeinschaften', ‚Abgabe Generalvikar Paul', ‚Abgabe Bischof Bode', ‚Abgabe Bischof Dominicus Meier' und ‚Priesterratsprotokolle' sowie einer Einzelakte aus dem Bestand ‚Diözesancaritasverband' zur Verfügung gestellt. Dabei erfolgte nach der Schutzfristverkürzung des Generalvikars die ggf. erforderliche Schwärzung durch einen Mitarbeiter des Diözesanarchivs. Gleiches gilt für die Personalakten von drei CG-nahen Priestern.[42]

Die vom Sachverständigenbüro geschwärzten Akten des Bistums Münster betreffen TTN und die Gemeinschaft des Neuen Weges vom hl. Franziskus, die sich in der Registratur der BGV-Fachstelle ‚Orden, Säkularinstitute und Geistliche Gemeinschaften' befanden. Während die ‚TTN-Akten' (weitgehend) paginiert sind und fast 1.850 Blätter umfassen und von Anfang der 2000er bis 2024 reichen, füllen die Akten des ‚Neuen Weges', die keine Paginierung erfahren haben, zusammen

40 Mit Blick auf die Persönlichkeitsrechte sieht das staatliche (s. u.) wie das kirchliche Datenschutzgesetz vgl. § 6 Nr. 1 Buchst. b); § 6 Nr. 2 Buchst. b); § 6 Nr. 2 Buchst. i) und § 6 Nr. 4 Buchst. e) KDG vor, dass Daten nur dann durch Dritte weitergegeben werden dürfen, wenn die betreffende Person eingewilligt hat, oder aber, falls eine Einwilligung nicht vorliegt, alle Informationen, die Rückschlüsse auf die Person zulassen könnten, anonymisiert werden müssen.

41 Zu den konkreten Akten, die wir eingesehen haben (vgl. weiter unten).

42 Darunter ein bereits verstorbener Geistlicher.

350 Datei-Seiten für den Zeitraum von 2004 bis 2023. Allerdings besteht bei den ‚Neue-Weg-Akten' zwischen 2013 und 2022 eine Lücke, wobei laut Auskunft der zuständigen Fachstellen-Mitarbeiterin die Aktenführung bei den Geistlichen Gemeinschaften in der Regel „nur bei Auffälligkeiten, Beschwerden, Klärungs- oder Handlungsbedarf dokumentiert" würde.[43]

Akten, die im Rahmen der Studien aus dem Bistumsarchiv Münster per Schutzfristverkürzung gesichtet werden konnten, zählen weitgehend zu den Beständen ‚Bischöfliches Sekretariat' und ‚Büro Bischof Lettmann', die Schriftwechsel und andere Materialien im Zusammenhang mit einer ganzen Reihe Geistlicher Gemeinschaften aus den Amtszeiten der Bischöfe Michael Keller (1947–1962), Joseph Höffner (1962–1969), Heinrich Tenhumberg (1969–1979) und Reinhard Lettmann (1980–2008) dokumentieren, wobei hier besonders die Überlieferung der beiden zuletzt genannten Oberhirten einbezogen wurde.

Darüber hinaus wurde in beiden Archiven immer wieder gezielt auf die Schematismen und Kirchlichen Amtsblätter der jeweiligen Bistümer zurückgegriffen, um strukturelle wie Personalfragen zu klären bzw. Verlautbarungen im Wortlaut nachzuvollziehen. Die entsprechenden ‚Klerus-Karteien' konnten ebenfalls genutzt werden.

Einen weiteren wichtigen archivalischen Zugang bildete das Mutterhausarchiv der Thuiner Franziskanerinnen. Neben den aktuellen Konstitutionen und den Handbüchern der Kongregation wurden dem Projekt auch Listen über die Generaloberinnen/Generalvikarinnen und die Formationsleiterinnen seit 1960 zur Verfügung gestellt. Hinzu kamen Auszüge aus den Protokollen der Generalkapitel und der Ratsversammlungen sowie den Briefen der Generaloberin an die Mitschwestern – ebenfalls seit ca. 1960 –, die jeweils einen direkten Bezug zu den Ereignissen um die CG und die Thuiner Schwestern hatten, über die die CG ins Leben getreten war. Die entsprechenden Auszüge wurden von der das Archiv betreuenden Schwester in Kopie zusammengestellt, ggf. geschwärzt und postalisch versandt. Nach Zustimmung der für die Ordensgemeinschaften päpstlichen Rechts zuständigen Vatikan-Behörde erhielt das Projekt zudem noch Unterlagen zum Austritt der ca. 70 Schwestern und zur Entlassung der für die Gründung der CG maßgeblichen Schwester, die zuvor von der das Archiv betreuenden Schwester paraphrasiert worden waren. Insgesamt konnten auf diese unterschiedlichen Wege zwischen Februar 2023 und Juni 2024 fünf Abgaben in die Studie einfließen.[44]

Inwieweit bei dem von den beiden Bistümern und der Ordensgemeinschaft der Thuiner Franziskanerinnen angewandten Verfahren, die relevanten Akten dem Forschungsprojekt proaktiv zur Verfügung zu stellen, wirklich alle Unterlagen einbezogen wurden, kann von Seiten des Forschungsprojekts letztlich nicht beurteilt werden.

43 Erklärung an die Projektleitung, 16.12.2024.
44 Vgl. Abgabebeleg 6.11.2025.

Datenschutz und Anonymisierungskonzept [45]

In diesem Projekt wurden von allen Personen, mit denen wir Interviews geführt haben, entsprechend der Datenschutzgrundverordnung (Art. 4 Ziff. 1 DSGVO) Datenschutzeinwilligungen eingeholt, dass wir die zur Verfügung gestellten Informationen in der Studie und der Publikation verwenden dürfen. Die verwendeten Akten wurden – wie oben gesehen – vor Weitergabe an uns durch die Bistümer entsprechend anonymisiert.[46]

In Bezug auf alle übrigen personenbezogenen Daten erfolgt die Verwendung in dieser Publikation nur dann, wenn dies für die Darstellung der Ergebnisse erforderlich ist und eine Abwägung zwischen dem öffentlichen Interesse und den Interessen der Betroffenen dies erlaubt.[47] Dabei gehen wir von einem erheblichen öffentlichen Interesse aus, welches sich erstens aus dem Forschungsauftrag ableitet, geistlichen bzw. spirituellen Missbrauch anhand zweier Geistlicher Gemeinschaften der Katholischen Kirche umfassend zu untersuchen und aufzuklären, mit dem Ziel, einen Beitrag zur Prävention zu leisten. Ein öffentliches Interesse liegt zweitens grundsätzlich vor, insofern Missbrauch in den Kirchen unabhängig von der Form, ob sexueller oder geistlich-spiritueller, als „Ereignis der Zeitgeschichte“[48] zu verstehen ist. Dieser Begriff bezieht sich – so der Jurist und Leiter des Instituts für Staatsrecht an der Universität zu Köln Stephan Rixen – „auf alles, woran gegenwärtig ein allgemeines Interesse besteht. Erfasst werden ‚alle aktuellen oder historischen Geschehnisse, die gegenwärtig von der Öffentlichkeit beachtet werden, unabhängig davon, ob sie dem politischen, sozialen, wirtschaftlichen, kulturellen‘ oder einem sonst irgendwie gesellschaftlich relevanten Bereich zuzuordnen sind.“[49] Neben diesem grundlegenden zeitgeschichtlichen Interesse begründet sich das öffentliche Interesse drittens darin, dass die Kirchen als Körperschaften öffentlichen Rechts, insbesondere aber aufgrund ihrer nach wie vor gegebenen Mitgliederzahl, ihrer Präsenz in allen gesellschaftlichen, vor allem sozialen Bereichen und der damit einhergehenden Zahl der Beschäftigten bei Caritas und Diakonie gesellschaftliche Player sind.

45 Für das Projekt wurde ein ausführliches Datenschutzkonzept inkl. der Abwägung zwischen dem öffentlichen Interesse an der Darstellung der Forschungsergebnisse und den schutzwürdigen Belangen der Betroffenen, § 17 Abs. 4 DGS NRW erstellt.

46 Mit Schreiben vom 24.5.2023 bestätigt die Datenschutzbeauftragte der Universität Münster die Einhaltung aller datenschutzrechtlichen Standards.

47 Die DSGVO sieht für die Durchführung wissenschaftlicher Forschung Privilegierungstatbestände in Art. 85, 89 DSGVO vor, die durch § 27 BDSG konkretisiert werden. Mit ‚Betroffenen‘ sind hier die vom Datenschutz betroffenen Personen gemeint, also alle Personen auch über die Studienteilnehmer:innen hinaus, über die personenbezogene Daten in dieser Studie veröffentlicht werden.

48 Vgl. Rixen (2024): Äußerungsrechtliche Aspekte Aufarbeitungsberichte, 30.

49 Ebd.

Um die Ziele des Projekts zu erreichen, sind die persönlichen Berichte der von Missbrauch betroffenen Personen unabdingbar, in denen sie von den von ihnen erlebten Geschehnissen berichten, insbesondere auch die Szenen und Handlungen des Missbrauchs. Dazu gehört, dass die Studienteilnehmer:innen auch über Dritte und deren Handeln berichten. Denn erst durch die Darstellung von Situationen, Verhaltensweisen und Aktivitäten, die weitere Personen über die Studienteilnehmer:innen hinaus betreffen, können die besondere Dynamik und die typischen Fallgestaltungen des geistlichen Missbrauchs überhaupt wissenschaftlich angemessen dargestellt werden. Insofern lässt sich die Veröffentlichung von Daten, die einen Personenbezug über den pseudonymisierten Namen und weitere personenbezogene Daten hinaus beinhalten und die unter die besonders schutzwürdigen personenbezogenen Daten fallen, nicht vermeiden, anderenfalls hätte dies eine wesentliche Einschränkung der wissenschaftlichen Aussagekraft der Studie zur Folge. Die Abwägung zwischen dem Schutz der personenbezogenen Daten Dritter und dem öffentlichen Interesse erfolgt für dieses Projekt dergestalt, dass die Daten der von Missbrauch Betroffenen und der weiteren Dritten im Sinne der anderen Mitglieder der Gemeinschaften höchsten Schutz genießen. Die Schutzwürdigkeit der Daten der Dritten im Sinne der des Missbrauchs Beschuldigten wird gemessen an dem vorliegenden und dargelegten öffentlichen Interesse und der Tatsache, dass nur unter Nutzung dieser Daten das Forschungsziel und der Forschungsauftrag erreicht werden können, als geringer eingestuft.

Dennoch erfolgt grundsätzlich im Projekt eine möglichst weitgehende Datenminimierung (vgl. Art. 5 Abs. 1 lit. c DSGVO) der zur Verfügung gestellten personenbezogenen Daten bis hin zur Anonymisierung, soweit dies unter Wahrung des Projektziels und des Auftrags für das Projekt möglich ist. So werden nicht nur die vom Missbrauch betroffenen Studienteilnehmer:innen pseudonymisiert und Sachverhalte so weitgehend verfremdet oder weggelassen, wie es die Forschungsziele erlauben, sondern auch die des Missbrauchs beschuldigten Personen werden – wenn auch deutlich geringer – pseudonymisiert, um sie nicht – über einen immer bestehenden Insiderkreis hinaus – unmittelbar kenntlich werden zu lassen.[50] Auch die Wissensträger:innen und Verantwortlichen werden bis auf die Bischöfe, Weihbischöfe und Generalvikare, die als Personen des öffentlichen Lebens gelten, pseudonymisiert. Dabei folgt das Konzept zur Sicherung der Anonymität der Daten und insbesondere der Interviewten dem Kriterium der ‚Erforderlichkeit'. Es werden also

50 Allerdings ist zu bedenken, dass gerade die Vorkommnisse um die ‚Christusgemeinschaft' inkl. der involvierten Ordensgemeinschaft über Jahre hinweg immer wieder Gegenstand öffentlicher Berichterstattung waren, in der auch Personen und Orte immer wieder mit Klarnamen genannt wurden. Für die Gemeinschaft TTN gilt, dass die Vorgänge um das Verbotsverfahren ebenfalls Gegenstand intensiver öffentlicher Berichterstattung waren, auch hier wurden, wenn auch weitaus weniger umfangreich, Klarnamen in der Öffentlichkeit genannt.

nur so viele Daten und Sachverhalte veröffentlicht, wie für das Verständnis eines Zusammenhangs bzw. des Argumentationsgangs der Studie notwendig ist.

Das bedeutet im Einzelnen:

1. Wir verzichten auf die Darstellung von Einzelfällen in Form von Fallbeispielen, nur in Kapitel 5 wird in Anlehnung an die Sozialwissenschaften mit einer Typenbildung gearbeitet. In dieser werden verschiedene typische Merkmale aus mehreren Interviews zu einem „Typus" verdichtet und dargestellt. Dadurch sind Einzelfälle von außen nicht mehr so einfach erkenntlich.
2. Es werden im Text nicht immer alle Belegstellen aus Interviews, die für die Belegung eines Sachverhaltes möglich wären, angeführt, da dies ggf. eine erneute Zumutung und Bloßstellung der Interviewten bedeuten könnte. Teilweise wird aus diesem Grund auch auf die Darstellung eines Sachverhaltes verzichtet, auch wenn dieser die Reichweite des missbräuchlichen Handelns verstärken machen würde.
3. Bischöfe, Weihbischöfe und Generalvikare und ferner die Generaloberin der Thuiner Franziskanerinnen werden, da sie Personen des öffentlichen Lebens sind, mit Klarnamen genannt, Erstgenannte, auch wenn sie noch nicht in der Rolle des Verantwortungsträgers waren.
4. Für alle anderen interviewten Personen, inkl. der Generaloberin, wenn sie in der Rolle einer Betroffenen spricht, werden Pseudonyme vergeben, um den Schutz der persönlichen Daten zu erhöhen. Die Pseudonyme werden mit einem * nach dem Namen gekennzeichnet, um deutlich zu machen, dass es sich bei diesem Namen um ein Pseudonym handelt, die jeweilige Interviewstelle wird mit der Zahl des Interaktes angegeben, Bsp.: Britta Jürgens* 153. Die Pseudonyme wurden zufällig gewählt; etwaige Übereinstimmungen mit real existierenden Personen sind rein zufällig und nicht beabsichtigt.
5. Bei Zitationen werden in den Zitaten Informationen zu Orten, Zeiten, Dritten dergestalt anonymisiert, dass der eigentliche Sachverhalt mit einem treffenden Ausdruck, der in eckige Klammern gestellt wird, gekennzeichnet wird, z. B. [Name], [Ort], [Zeitangabe] oder [biographische Angabe] Bsp.: „Die hatte schon Zeit, die [Name] sich von der Geburt zu erholen und ihr [Zahl] Kind zu genießen." (Britta Jürgens* 55). Pausen in Interviewzitaten werden mit Punkten in runden Klammern „(…)", pro Sekunde ein Punkt oder mit Ziffer, gekennzeichnet.
6. Um die Identität der Studienteilnehmenden in den sensiblen Kapiteln über Missbrauch in den Geistlichen Gemeinschaften (Kap. 5–9) bestmöglich zu schützen, wird hier eine zusätzliche Mehrfachpseudonymisierung angewandt. Während in anderen Teilen der Arbeit durchgängig die Ursprungspseudonyme verwendet werden, erfolgt in diesen Kapiteln ergänzend zu diesen – teilweise

auch innerhalb eines Unterkapitels – die Vergabe weiterer Pseudonyme, um eine Rekonstruktion individueller Erzählungen über die Kapitel hinweg zu erschweren. Die genaue Zahl der an der Studie beteiligten Personen kann der Samplestruktur entnommen werden. Die Ursprungspseudonyme finden sich im Anhang der Studie.

7. Die Leiter:innen der Gemeinschaft werden durchgängig mit Kürzeln abgekürzt, d. h. Sr. S., Pfr. H., Leiter D. und Leiterin B. D., oder es wird einfach nur von dem Leiter oder der Leiterin gesprochen, sodass sie für nicht mit der Materie vertraute Personen oder außerhalb des regionalen Kontextes nicht unmittelbar erkenntlich sind. Alle weiteren Personen, die über einen längeren oder kürzeren Zeitraum informell oder mit formeller Rolle einem Leitungsteam angehörten, werden ebenfalls pseudonymisiert.
8. Bistumsmitarbeiter:innen mit Funktionen im Kontext der Geschichte der beiden Gemeinschaften werden durch ihre Funktionsbezeichnung und die Reihenfolge ihres Wirkens gekennzeichnet, z. B. Diözesanjugendpfarrer A, Diözesanjugendpfarrer B. Wissensträger:innen werden als Wissensträger:innen und dann mit einem Buchstabenkürzel pseudonymisiert, z.B. Wissensträger:in D. Die Interviews der Verantwortlichen und der Wissensträger:innen werden, da es sich um Zusammenfassungen handelt, mit Seitenzahl zitiert.
9. Ortsbezeichnungen werden – mit Ausnahme des Ortes, an dem der Orden angesiedelt ist, der Gebetsstätte Heede, die eine nicht unbedeutende Rolle spielt, und den Bistumsstädten – mit Anfangsbuchstaben abgekürzt pseudonymisiert, z. B. Ort L.
10. Die in die Auseinandersetzung involvierte Ordensgemeinschaft und der Ort, an dem diese angesiedelt ist, werden mit Klarnamen genannt, auch weil der Ortsname z. T. zum Synonym für die Ordensgemeinschaft wurde. Im Verlauf des Publikationstextes ist aber häufig nur noch von dem Orden die Rede.

Das Prinzip der Anonymisierung ist juristisch nicht eindeutig bestimmt, allerdings liegt ein jüngstes Urteil des EuGH[51] vor, das von einer absoluten Anonymisierung abrückt und stattdessen von einer relativen Anonymisierung ausgeht. Dieses wird auch dieser Studie zugrunde gelegt. Damit wird hier ein Verständnis von Anonymisierung vertreten, die den Standard erfüllen muss, dass ein:e Unbeteiligte:r keine Personen oder andere Sachverhalte unmittelbar erkennen und reidentifizieren kann. Das bedeutet im Umkehrschluss, dass sich – nicht zuletzt aufgrund der dann letztlich doch geringen Mitgliederstärke der untersuchten Gemeinschaften – nicht verhindern lässt, dass ein:e Studienteilnehmer:in sich selbst reidentifizieren kann, sich Personen, die die jeweilige Gemeinschaft verlassen haben, sich wechselseitig reidentifizieren, Personen, die noch Mitglieder sind, ggf. Personen, die die Gemein-

51 Urteil vom 4.9.2025, Az. C 413/23 P.

schaft verlassen haben, reidentifizieren können, Personen aus dem nahen Umfeld der Interviewten diese reidentifizieren können oder Personen aus den gemeindlichen Umgebungen jemanden wiedererkennen können. Die Möglichkeit der Re-Identifizierbarkeit gilt auch für Personen aus den jeweiligen Leitungsebenen der Gemeinschaften, die pseudonymisiert wurden, aber dennoch durch die öffentlichen Berichterstattungen über die Vorgänge in den teils auch überregionalen Medien, in denen sie vielfach mit Klarnamen benannt wurden, einen Grad an öffentlicher Bekanntheit erlangt haben, der die Wiedererkennung erleichtert.

Die Manuskripterstellung sowie das gesamte Manuskript der Studie wurden durch die Rechtsanwaltskanzlei Lau, Litzka und Pusch (vormals Westpfahl-Spilker-Wastl) in München datenschutzrechtlich beraten und äußerungsrechtlich geprüft.

Die Leitungspersonen der Gemeinschaften wurden mit den sich aus der Studie im Hinblick auf ihre Person ergebenden Vorwürfen konfrontiert. Ihnen wurde jeweils Gelegenheit zur Stellungnahme gegeben. Dies betraf Sr. S., Pfarrer H., Leiter D. sowie Leiterin B. D. Alle vier wurden mit separaten Schreiben am 10. Juni 2026 konfrontiert.

Hiermit war insbesondere die Schwierigkeit verbunden, die Kontaktdaten der betreffenden Personen zu ermitteln. Dies galt vor allem vor dem Hintergrund der vorstehend dargestellten Anonymisierungen bzw. Schwärzungen der zur Verfügung gestellten Aktenbestände.

Rückmeldungen liegen seitens des Leiters D. und der Leiterin B. D. sowie von Pfr. H. vor. Die Eheleute D. meldeten sich zunächst am 18. Juni 2026 und wiesen die im Rahmen der Konfrontation mitgeteilten Feststellungen pauschal als unzutreffend zurück. Konkret bestritten sie zudem, auf Kosten von TTN bzw. deren Mitgliedern Freiplätze bei TTN-Urlauben in Anspruch genommen zu haben. Am 24. Juni 2026 zeigte sodann ein Rechtsanwalt die Vertretung der Eheleute D. an, der am 1. Juli 2026 umfangreich zu der Konfrontation Stellung nahm. Pfarrer H. teilte am 20. Juni 2026 zunächst mit, sich hinsichtlich der Konfrontation anwaltlich beraten zu lassen. Am 29. Juni 2026 zeigte ein Rechtsanwalt dessen Vertretung an und legte am 8. Juli 2026 eine Stellungnahme zu der Konfrontation vor. Die Stellungnahme enthält neben einer grundsätzlichen Zurückweisung der getroffenen Feststellungen und Bewertungen in geringem Umfang auch einige konkrete Einlassungen. Sr. S. hat sich zu den ihn betreffenden Feststellungen im Rahmen der Studie bis zum Abschluss der verlagsseitigen Korrekturphase nicht geäußert.

Die anwaltlichen Stellungnahmen von Ehepaar D. und Pfr. H. zu den in dieser Studie ihnen gegenüber erhobenen Vorwürfen werden im Einzelnen an den jeweiligen Stellen, an denen diese erhoben werden, in Einklang mit wissenschaftlichen Gepflogenheiten und Usancen in entsprechenden Fußnoten wiedergegeben und teilweise wörtlich zitiert. Das betrifft die Kapitel 4, 5, 6.1, 7, 11, 12 und 14. Der Link zur vollständigen Stellungnahme des Ehepaares D. findet sich auf Seite 581.

2 Erforschung geistlichen Missbrauchs – Forschungsstand und Begrifflichkeiten

Forschungsstand

Geistlicher oder spiritueller Missbrauch[1] erlangt in Deutschland erst in der jüngeren Vergangenheit Aufmerksamkeit innerhalb von Kirche und Theologie. International wurde spiritueller Missbrauch wesentlich früher problematisiert. So liegen erste Veröffentlichungen zum Thema im englischsprachigen protestantischen Kontext bereits seit Anfang der 1990er-Jahre vor.[2] In Deutschland hat Inge Tempelmann mit ihrem Buch aus dem Jahr 2007 bereits vor fast 20 Jahren eine erste Beschreibung dieser Missbrauchsform vorgenommen.[3] Vergleichbar allerdings zum sexuellen Missbrauch, der in Deutschland mit dem Jahr 2010 auch vergleichsweise spät öffentliche Aufmerksamkeit erlangte und erst nachfolgend Forschungen initiierte, entfalteten die frühen Veröffentlichungen zu geistlichem Missbrauch ebenfalls noch keine oder wenig Wirkung innerhalb von Kirche und Theologie.[4] Erst mit den Publikationen vor allem von Doris Wagner (heute Reisinger), und hier insbesondere durch ihr Buch aus dem Jahr 2019[5], erlangte spiritueller Missbrauch auch als eine eigenständige Missbrauchsform, die unabhängig von sexuellem Missbrauch existiert, binnenkirchlich und in der Theologie Aufmerksamkeit und setzte nachfolgende Forschungen in Gang.[6]

1 Zur Klärung der Begrifflichkeit vgl. weiter unten in diesem Kapitel.

2 Vgl. Johnson/van Vonderen (1991): Subtle Power spiritual; deutsche Übersetzung (1996): Zerstörende Kraft.

3 Tempelmann (2018) [2007]: Auswege aus frommer Gewalt; inzwischen liegen eine Reihe von autobiografischen Berichten zu Erfahrungen mit Missbrauch vor, so z. B. Beck (2022): Mach neu.

4 Vgl. zur Geschichte des sexuellen Missbrauchs im internationalen Vergleich: Damberg (2022): Geschichte internationalen Skandals; ferner Minch (2020): Kleine Historiographie USA.

5 Vgl. Reisinger (ehemals Wagner) (2019): Spiritueller Missbrauch.

6 Die autobiografische Studie von Reisinger „Nicht mehr ich" aus dem Jahr 2013 legt allerdings insofern bereits erste Spuren auch zum geistlichen Missbrauch, als darin das Zusammenspiel zwischen geistlichem und sexuellem Missbrauch sehr deutlich wird. Vgl. Reisinger (2013): Nicht mehr ich. Ferner führten auch einzelne Fälle wie z. B. das Verbot der Geistlichen Gemeinschaft ‚Totus Tuus Neuevangelisierung' im Bistum Münster 2021, die auch im Zentrum dieser

Kirchlicherseits fand im November des Jahres 2020 eine in Kooperation von der Katholischen Akademie Dresden-Meißen und der Deutschen Bischofskonferenz organisierte Tagung mit dem Titel „Gefährliche Seelenführer? Geistiger und geistlicher Missbrauch" statt[7] und in der darauffolgenden Vollversammlung der Deutschen Bischöfe im Februar 2021 beschäftigte sich die Bischofskonferenz erstmals explizit mit dem Thema.[8] Wenn das Thema sexueller Missbrauch ausschlaggebend für den synodalen Weg der katholischen Kirche in Deutschland war, fand im Kontext des Themas Machtmissbrauch doch auch der geistliche Missbrauch seinen Platz in dem vorbereitenden Forum I „Macht und Gewaltenteilung in der Kirche".[9]

Seit Beginn der 2020er Jahre erfährt das Thema größere Aufmerksamkeit. So erscheint 2021 ein von Gerhard Hörting herausgegebener Band zu „geistigem Missbrauch", 2022 veröffentlicht Hannah Schulz zwei Bände. Der Band „Durch Nebel hindurch" behandelt Entstehungsbedingungen und Möglichkeiten der Überwindung von geistlichem Missbrauch. Der andere Band setzt sich mit Missbrauch geistlicher Autorität auseinander. Möglichkeiten, spirituellen Missbrauch zu verhindern, thematisiert der Band von Ulrike Gentner und Peter Hundertmark, der auf eine Tagung 2025 zurückgeht.

Wegweisend für die Sensibilisierung, geistlichen Missbrauch wahrzunehmen, ist auch im deutschsprachigen Raum die Publikation „Selbstverlust und Gottentfremdung" von Barbara Haslbeck, Ute Leimgruber, Regina Nagel und Philippa Rath aus dem Jahr 2023 geworden. Darin sind 19 autobiografische Selbstberichte, sogenannte „Ego-Dokumente", von Frauen wiedergegeben, die spirituellen Missbrauch in unterschiedlichen Kontexten (dyadische Seelsorgebeziehung, Pfarrgemeinde, Orden und Geistliche Gemeinschaft) bezeugen. Diesen Selbstberichten sind einige Kommentierungen aus Ordens- und Gemeindeperspektive an die Seite gestellt. Ferner liegen mit dem Kommentarband „Spirituellen Missbrauch verstehen" aus dem Jahr 2024 wissenschaftliche Essays aus unterschiedlichen Blickwinkeln vor, der ebenfalls von Ute Leimgruber und Barbara Haslbeck herausgegeben wurde.[10]

Untersuchung steht, zu einer gesteigerten, mindestens kirchenöffentlichen Wahrnehmung (vgl. Kap. 4.2.1).

7 Vgl. dazu auch die Publikation der Tagung als ein Herder-Spezial-Heft: Timmerevers/Arnold (Hg.) (2020): Gefährliche Seelenführer.

8 Vgl. hierzu den Pressebericht des Vorsitzenden der DBK: https://www.dbk.de/fileadmin/redaktion/diverse_down-loads/presse_2021/2021-027-Pressebericht-FVV-digital.pdf (abgerufen: 10.4.2021); zitiert nach: Hallermann (2021): Pfarrer, 209.

9 So wird es auch in dem überarbeiteten Arbeitspapier von 20.1.2020 von Machtmissbrauch und auch von geistlichem Missbrauch gesprochen: Vgl. https://www.synodalerweg.de/fileadmin/Synodalerweg/Dokumente_Reden_Beitraege/SW-Vorlage-Forum-I.pdf (abgerufen: 15.4.2026).

10 Vgl. Gentner/Hundertmark (o. J.): Spirituellen Missbrauch verhindern; Hörting (2021): Geistiger Missbrauch; Schulz (2022): Durch Nebel; Schulz (2022): Bei euch. [Addendum im E-Book] Haslbeck et al. (2023): Selbstverlust und Gottentfremdung; sowie Leimgruber/Haslbeck (2024): Missbrauch verstehen.

Explizit dem geistlichen Missbrauch in Geistlichen Gemeinschaften widmet sich die 2023 veröffentlichte, auf eine Masterarbeit zurückgehende Publikation von Stephanie Butenkemper mit dem Titel: „Toxische Gemeinschaften", in der sie insbesondere den systemischen und manipulativen Charakter dieser Missbrauchsform beleuchtet.[11]

In internationaler Perspektive ist der im Jahr 2020 erschienene Band von Dysmas de Lassus, dem Generalminister des Kartäuserordens, mit dem Titel „Risques et dérives de la vie religieuse", in deutscher Übersetzung 2022 mit dem Titel „Verheißung und Verrat" erschienen, als entscheidende Publikation zu nennen.[12] Dysmas de Lassus hat damit erstmalig eine ausführliche Studie zu geistlichem Missbrauch auf der Grundlage von Berichten von Menschen in Orden und vor allem Geistlichen Gemeinschaften in Frankreich vorgelegt. Nicht zuletzt – ebenfalls aus dem französischen Kontext – ist der 2021 in französischer Sprache und 2023 in deutscher Übersetzung erschienene Band „Verrat der Seelenführer" der französischen Journalistin Céline Hoyeau zu nennen. Darin setzt sich Hoyeau explizit mit geistlichem Missbrauch in in Frankreich aktiven Geistlichen Gemeinschaften auseinander und forscht nach Gründen und Ursachen für diesen Missbrauch.[13]

Das Spezifische des geistlich-spirituellen Missbrauchs

Die bisherigen Forschungen haben dazu beigetragen, geistlichen bzw. spirituellen Missbrauch neben dem sexuellen Missbrauch, oft mit diesem verwoben, aber auch als eine eigenständige Form des Missbrauchs wahrzunehmen und aufzuzeigen. Entscheidend dafür war eine wichtige Weitung der Perspektive des sexuellen Missbrauchs über den Missbrauch an Minderjährigen und hilfebedürftigen Personen hinaus, die in den meisten seitens der Bistümer in Auftrag gegebenen Studien wie auch der MHG-Studie im Mittelpunkt standen.[14] So rückten durch den 2020 auf Initiative des Katholischen Frauenbundes (KDFB) von Barbara Haslbeck, Regina Heyder, Ute Leimgruber und Dorothea Sandherr-Klempp herausgegebenen Band

11 Butenkemper (2023): Toxische Gemeinschaften.

12 De Lassus, Dysmas de (2020): Risques et dérives; deutsche Übersetzung (2022): Verheißung. Sitz des Generalministers ist das Kloster „La Grande Chartreuse", dabei handelt es sich um das Mutterkloster des Kartäuserordens.

13 Vgl. Hoyeau (2020): La trahison des pères. Deutsche Übersetzung (2023): Verrat der Seelenführer. Es ist das Verdienst von Hildegund Keul die Übersetzung ins Deutsche veranlasst und auch das Vorwort verfasst zu haben.

14 Vgl. Dreßing et al. (2018): MHG Studie, 32: „Unter den Begriff fallen Personen, die das 18. Lebensjahr vollendet haben und wegen geistiger, physischer oder psychischer Eigenschaften in besonderem Maße schutz- oder hilfebedürftig sind."; ferner exemplarisch Schmiesing/Schulte-Nölke/Westphal (2024): Sexualisierte Gewalt Bistum Osnabrück, jüngst Priesching/Hartig (2026): Sexuelle Gewalt Paderborn.

„Erzählen als Widerstand" erstmalig erwachsene Frauen als Opfer, respektive Betroffene von sexuellem (und auch spirituellem) Missbrauch in den Fokus.[15] Dass auch erwachsene, nicht hilfebedürftige Personen und insbesondere Frauen Opfer sexuellen Missbrauchs werden können, kam in der MHG- wie auch den Bistumsstudien – aufgrund des besonderen Forschungsfokus bis dahin kaum in den Blick.

Die durch den Band „Erzählen als Widerstand" angestoßenen Forschungen zu Erwachsenen und insbesondere zu Frauen sowie die noch junge Forschung zu geistlichem Missbrauch, die derzeit in unterschiedlicher Weise fortgeführt werden[16], weiten den Blick auf Missbrauch in mehrfacher Hinsicht: Erstens kommen stärker, als dies in den bisherigen Studien zu sexuellem Missbrauch der Fall ist, junge Erwachsene beider Geschlechter – darunter auch viele Frauen – in den Blick und, was ein wichtiger Unterschied zum sexuellen Missbrauch ist, rücken Frauen nicht nur als Betroffene von Missbrauch, sondern auch als ‚Täterinnen' bzw. Beschuldigte in den Mittelpunkt.[17]

Zweitens werden andere Themen in der Missbrauchsforschung virulent: So erlangt der Zusammenhang von Macht und Geschlecht und die damit zusammenhängende Frage, inwieweit Missbrauch an Frauen mit Misogynie verbunden ist, überhaupt erst Aufmerksamkeit im Kontext der Missbrauchsforschung.[18] Es ist eine noch junge Tatsache, dass Frauen überhaupt als Opfer von Missbrauch anerkannt werden, denn lange wurde in der gesellschaftlichen Wahrnehmung davon ausgegangen, dass Frauen keine Opfer von Missbrauch sein könnten, da sie ja erwachsene und mündige Personen sind und sich als solche wehren und „Nein" sagen könnten.[19] Dass es Situationen gibt, in denen eine solche Einvernehmlichkeit – wie man das auch aus dem Feld der sexualisierten Gewalt kennt – nicht hergestellt werden kann, macht das systemische und manipulative Geflecht des spirituellen wie auch des sexuellen Missbrauchs aus. Forschungen zu geistlich-spirituellem Missbrauch

15 Vgl. Haslbeck et al. (2020): Erzählen als Widerstand.

16 Vgl. z. B. die Publikation von Haslbeck (2025): Gewalt an Ordensfrauen; ferner Leimgruber (2026): Missbrauchsmuster. Darüber hinaus ist auch das Netzwerk zur Erforschung sexuellen wie spirituellen Missbrauchs „Missbrauchsmuster", in dem sich Forschende unterschiedlicher theologischer Disziplinen zusammengeschlossen haben, von Interesse. Dort findet sich auch eine Fülle an weiterführender Literatur. www.missbrauchsmuster.de (9.4.2026).

17 In dieser Studie sind in beiden Gemeinschaften ebenfalls Frauen in der Leitung. Der Begriff ‚Täterin' wird hier nicht im strafrechtlichen Sinn verwendet und impliziert auch keine strafrechtliche Vorverurteilung und soll nicht implizieren, dass das geschilderte Verhalten strafrechtlich relevant wäre. Zur Frage nach Frauen als Täterinnen im sexuellen Missbrauch: vgl. auch Gerke (2023): Frauen als Täterinnen.

18 Ute Leimgruber hat diesen Zusammenhang ausführlich beschrieben (vgl. dazu Leimgruber (2021): Frauen als Missbrauchsbetroffene; Dies. (2023): Wenn Frauen zählen).

19 Vgl. Leimgruber (2021): Frauen als Missbrauchsbetroffene, 122. Vgl. dazu auch die Debatte um eine rechtliche Verschärfung des § 177 StGB: ‚Nur Ja heißt Ja' vgl. https://www.tagesschau.de/ausland/europa/justizminister-hubig-sexualstrafrecht-100.html (abgerufen: 10.6.2026).

haben von daher auch eine spezifisch gendertheoretische Perspektive (vgl. Kap. 6.1; 7.3; 13 und 14).

Drittens rücken klassische Orte des sexuellen Missbrauchs wie z. B. die Ministrant:innenarbeit oder Ferienfreizeiten beim spirituellen Missbrauch eher in den Hintergrund. Andere auch für den sexuellen Missbrauch typische Settings erhalten noch einmal eine andere Färbung, so enge dyadische Seelsorgebeziehungen, Prozesse der geistlichen Begleitung und die Beichte.[20] Darüber hinaus erhalten institutionell geschlossenere Formen des Zusammenlebens wie Ordensgemeinschaften und Geistliche Gemeinschaften größere Aufmerksamkeit.[21] Dabei ist die sogenannte „Formationsphase" (Postulat, Noviziat), d. h. die Phase, in der sich der:die Postulant:in, Noviz:in oder das neue Mitglied einer Gemeinschaft auf diese einlässt und in die Spiritualität und spezifische Lebensweise der gewählten Gemeinschaft eingeführt wird, von besonderer Bedeutung.

Bisherige Bestimmungen von geistlich-spirituellem Missbrauch

Spiritueller Missbrauch ereignet sich immer in Beziehungen, die von Vertrauen, oft in Verbindung mit einem Autoritätsverhältnis, geprägt sind. Beziehungen, in denen Menschen sich in der Beichte bzw. in einer geistlichen Begleitung der:dem geistlichen Begleiter:in oder in einem Orden bzw. einer geistlichen Gemeinschaft den Oberen oder Leiter:innen für die Führung im geistlichen Leben und dem ‚Wachsen' der Berufung anvertrauen.[22] Jeder Vertrauensbeziehung ist ein Risiko inhärent. Das unterscheidet das Vertrauen ‚auf etwas oder jemanden' von einem gesicherten Wissen, es bedeutet auch, sich auszusetzen, verletzlich und angreifbar zu sein. Zugleich ist Vertrauen ohne diese Verletzlichkeit, ohne dieses ‚Sich-Aussetzen' nicht möglich. Missbrauch jedweder Form missbraucht nun genau dieses Vertrauen, nutzt es zu eigenen Zwecken aus und zerstört es damit fundamental.

Geistlich-spirituellen Missbrauch zu bestimmen, ist noch schwieriger als die Bestimmung sexuellen Missbrauchs, auch deshalb, weil dieser noch weniger klare und eindeutig bestimmbare Fixpunkte aufweist als der sexuelle Missbrauch.[23] Hinzu

20 So formuliert der Kirchenrechtler Heribert Hallermann dazu: „Weil es nicht allgemein um emotionalen oder psychischen Missbrauch geht, sondern spezifisch um einen solchen Missbrauch, der mit dem Adjektiv ‚geistlich' im Raum der Kirche und ihrem Handeln verortet wird, kommt die Seelsorge, insbesondere jede Form der persönlichen Seelsorge in den Blick." (Hallermann [2021]: Pfarrer, 214). An all diesen Orten können natürlich beide Missbrauchsformen verübt werden und sind die Übergänge zwischen geistlichem und sexuellem Missbrauch fließend.

21 Vgl. Lassus (2022): Verheißung, sowie Hoyeau (2023): Verrat der Seelenführer.

22 Vgl. dazu auch Fuchs (2020): Unterschätzte Gefahr, 23.

23 Bei allen Schwierigkeiten, die auch die präzise Bestimmung des Vorliegens von sexuellem Missbrauch mit sich bringen, sind in den vergangenen Jahren durch die Studien aber dennoch einige klare Parameter entwickelt worden. Wenn in dieser Studie Bezüge zum sexuellen Missbrauch

kommt, dass bis heute kaum rechtliche bzw. kirchenrechtliche Regelungen vorliegen (s. u.). In den vergangenen Jahren wurde allerdings eine Reihe von Bestimmungsversuchen zu geistlichem Missbrauch vorgelegt. Doch sind nach wie vor die Randbereiche des Begriffs, d. h. wann spiritueller Missbrauch beginnt, was bereits als solcher zu werten ist oder auch nicht, und vor allem, wer darüber entscheidet, nicht einfach zu fassen. Das hängt vor allem auch mit dem spezifisch systemischen Charakter gerade des spirituellen Missbrauchs zusammen. Das Setting des spirituellen Missbrauchs ist jedenfalls in der Regel wie auch beim sexuellen durch eine asymmetrische und damit bereits in sich machtförmige Beziehungskonstellation bestimmt. Es gibt also eine Person, der geistliche Autorität zugeschrieben wird, und ein Gegenüber, das mit dieser in Kontakt steht, weil das Gegenüber z. B. geistliche Begleitung sucht oder in einer Ordens- oder Geistlichen Gemeinschaft eine geistliche Formation erhält.

Eine frühe Definition des geistlichen Missbrauchs stammt aus der Studie von Johnson/van Vonderen aus dem Jahr 1991[24], die ihr Verständnis von geistlichem Missbrauch im Kontext der protestantischen Gemeindepastoral entwickelt haben. Grundlage ihrer Definition war die Situation einer Pastoral und Seelsorge, die in Menschen Schuldgefühle erzeugt hat, weil angeblich ihre Geisteshaltung nicht die richtige war, und sie sich angeblich gegen Gott auflehnten, womit eigentlich gemeint war, dass sie die Hinweise oder Anweisungen des Pastors nicht befolgten. Es wurde eine theologisch-spirituelle Drohkulisse aufgebaut, die jeder Freude am Glauben entbehrte.[25] So definieren Johnson/van Vonderen geistlichen Missbrauch folgendermaßen:

---

hergestellt werden, verwenden wir die Begrifflichkeit entsprechend der strafrechtlichen wie kirchenrechtlichen Vorschriften. Allerdings fassen wir unter das Begriffsverständnis auch Handlungen unterhalb der Schwelle der strafrechtlichen Belangbarkeit, verbale oder körperliche Grenzverletzungen und Übergriffe mit sexueller Konnotation. Vgl. dazu auch die Definition von Westpfahl-Spilker-Wastl: Sexueller Missbrauch Minderjähriger und erwachsener Schutzbefohlener durch Kleriker im Bereich der Diözese Bozen-Brixen von 1964–2023, 24: https://2lp-legal.de/wp-content/uploads/2025/01/Gutachten_Dioezese-Bozen-Brixen_DE-1.pdf (abgerufen: 15.6.2026); ferner Frings et al. (2022): Macht und Missbrauch Münster, 13–15. Dieser weiten Begriffsbestimmung von sexuellem Missbrauch hat sich auch die DBK angeschlossen, vgl. Ordnungen für das Verfahren zur Anerkennung des Leids vom 24. November 2020 mit Änderungen des Ständigen Rates vom 26.4.2021 und 23.1.2023, Abs. 3. Online einsehbar: https://www.dbk.de/fileadmin/redaktion/microsites/Sexualisierte_Gewalt_und_Praevention/Dokumente/2023-ORDNUNG-Verfahren-zur-Anerkennung-des-Leids.pdf (abgerufen: 18.6.2026).

24 Johnson/van Vonderen (1996): Zerstörende Kraft.

25 In dem von Johnson/van Vonderen geschilderten Beispiel formuliert der:die Protagonist:in: „Doch dann wachte ich mitten in der Nacht auf und höre die Worte meines Pastors. Und ich denke, ich muss ein schrecklicher Christ sein – in Auflehnung gegen Gott, wie er sagte –, sonst wäre mein Leben nicht ein solches Chaos. Er hat Recht, nicht wahr? Auflehnung ist eine Sünde, mit der wir alle zu tun haben." (Ebd., 21 f.).

> „Geistlicher Missbrauch ist der falsche Umgang mit einem Menschen, der Hilfe, Unterstützung oder geistliche Stärkung braucht, mit dem Ergebnis, dass dieser betreffende Mensch in seinem geistlichen Leben geschwächt oder behindert wird."[26]

Deutlich wird hier bereits ein ganz zentrales Moment geistlichen Missbrauchs, nämlich die Einschränkung oder Behinderung des geistlichen oder spirituellen Lebens, verursacht durch das Agieren einer Person, der geistliche Autorität zugeschrieben wird.

Der Jesuit Klaus Mertes greift den Fokus der geistlichen Autoritätsperson auf und beschreibt geistlichen Missbrauch in seiner inzwischen häufig rezipierten Definition als eine Verwechslung der geistlichen Autoritätsperson mit der Stimme Gottes, die in drei Varianten auftreten könne: a) Die geistliche Autorität verwechselt sich selbst mit der Stimme Gottes, b) die Person, die Begleitung sucht, idealisiert die geistliche Autorität so sehr, dass sie sie mit der Stimme Gottes verwechselt, und im gravierendsten Fall c) unterliegen beide dieser Verwechslung.[27] Dabei ist aus unserer Perspektive zu betonen, dass die Verwechslung aufseiten der:des Begleitung Suchenden niemals ein bewusst initiierter Prozess ist und der Person daher daraus niemals eine Schuldzuweisung erwachsen kann.

Doris Reisinger bestimmt spirituellen Missbrauch – analog zur Verletzung sexueller Selbstbestimmung beim sexuellen Missbrauch – als „die Verletzung des spirituellen Selbstbestimmungsrechtes".[28] Dabei stehen spirituelle Selbstbestimmung und spirituelle Handlungsfähigkeit in enger Beziehung zueinander, da bei einer Einschränkung respektive Verletzung der spirituellen Selbstbestimmung die spirituelle Handlungsfähigkeit einer Person untergraben und geschwächt wird. Zudem findet der spirituelle Missbrauch in drei aufeinander aufbauenden Formen statt[29]: a) als spirituelle Vernachlässigung, d. h. keine oder zu geringe spirituelle Sorge um den anderen bzw. eine nicht oder in zu geringem Maße erfolgende Entwicklung spiritueller Handlungsfähigkeit[30], b) als spirituelle Manipulation, das bedeutet, jemanden glauben zu machen, „er habe selbst und aus freien Stücken auf bestimmte Weise gehandelt"[31] und c) als spirituelle Gewalt, deren Voraussetzung die beiden zuerst genannten Formen sind, die nochmals deutlich gesteigert werden.[32]

---

26 Ebd., 23.

27 Vgl. Klaus Mertes im Vorwort zu Reisinger (2019): Spiritueller Missbrauch, 5.

28 Reisinger (2019): Spiritueller Missbrauch, 79.

29 Reisinger entfaltet diese drei Formen dann ausführlich, vgl. dazu ebd., 79–142.

30 Vgl. ebd., 82.

31 Ebd., 99.

32 Ebd., 130: „Diese Form der spirituellen Gewalt ist nur möglich, weil das Opfer zuvor schon spirituell vernachlässigt und manipuliert worden ist: Ein Begleiter, der Gewalt dieser Art ausübt, gibt sich nicht damit zufrieden, den Willen des Begleiteten subtil zu beeinflussen, sondern er setzt sich offen und brutal über ihn hinweg. In dem Moment, in dem einer Person diese Form der Gewalt begegnet, weiß sie zwar, dass dies geschieht, sie leidet auch unter dieser Gewalt und

Der Aspekt der Grenzüberschreitung steht auch im Mittelpunkt des von Inge Tempelmann bereits zu einem frühen Zeitpunkt entwickelten Verständnisses von spirituellem Missbrauch:

> „Von religiösem (geistlichem) Missbrauch spreche ich dann, wenn Grenzen, die Gott jedem Menschen zugedacht hat, aus religiösen Gründen überschritten werden und/oder wenn der Lebensraum, der einer Person von Gott geschenkt ist, wiederum aus religiösen Gründen eingeengt wird. Dies geschieht entweder ohne das Einverständnis der Betroffenen […], oder die Grenzverletzung wird aufgrund von geistig getarnter Manipulation und gedanklicher Beeinflussung bereitwillig zugelassen. In beiden Fällen werden persönliche Grenzen unrechtmäßig überschritten, und zwar von Menschen, die Macht im Leben des Einzelnen haben."[33]

Weitere Definitionsversuche rücken explizit die Machtdimension in den Vordergrund. Für die Ordensfrau, Theologin und Psychologin Katharina Kluitmann ist geistlicher Missbrauch ein Sammelbegriff „für verschiedene Formen emotionalen Missbrauchs und Machtmissbrauchs im Kontext des geistlichen, religiösen Lebens, vor allem in Formen der Begleitung (Beichte, ‚Seelenführung', geistliche Begleitung …) und in Gemeinschaften und Gemeinden."[34] In eine ganz ähnliche Richtung argumentiert auch die Theologin und Sozialpädagogin Hannah Schulz, für die geistlicher Missbrauch

> „eine mehr oder weniger offensichtliche, andauernde Manipulation, Unterdrückung und Ausnutzung anderer im ‚Namen Gottes' [ist], um sie für das Erreichen eigener Zwecke und Ziele gefügig zu machen, unabhängig davon, ob die so handelnde Person sich dessen bewusst ist. Dies geschieht durch unverhältnismäßige emotionale Abhängigkeiten und mentale Manipulationen, bei denen christliche Lehren, Werte und Begriffe entstellt werden".[35]

---

spürt, dass ihr Unrecht angetan wird, aber weil ihr zuvor glauben gemacht worden ist, der Begleiter hätte immer recht und ihre eigenen Bedürfnisse wären nichts wert oder gar verdorben und schlecht, kann sie dieser Gewalt nichts entgegensetzen."

33 Tempelmann (2018) [2007]: Auswege aus frommer Gewalt, 22 f. An anderer Stelle formuliert Tempelmann weiter: „Geistlicher Missbrauch findet immer inmitten eines geistlichen Umfeldes statt und wird meist dadurch so schwer durchschaubar, weil er fromm aussieht und ‚im Namen Gottes' gelebt wird. Außerdem führt er die Betroffenen zu Verwundungen in ihrem geistlichen Leben, was den emotionalen und körperlichen Bereich […] in der Regel mitbetrifft." (Tempelmann (2018): Auswege aus frommer Gewalt, 14 f.).

34 Katharina Kluitmann: Was ist geistlicher Missbrauch? Grenzen, Formen, Alarmsignale, Hilfen: https://www.orden.de/dokumente/4._Aktuelles/Themen/Missbrauch/ok_innenseiten_ok_2_2019_kluitmann.pdf (abgerufen: 9.4.2026).

35 Schulz (2022): Durch Nebel, 27.

In dieser Definition schwingt nicht nur die Machtförmigkeit des Missbrauchs mit, sondern auch der systemische Charakter sowie der Gegenstand, nämlich die theologischen Gehalte.

In ihrer 2023 veröffentlichten Arbeitshilfe zu Geistlichem Missbrauch unterscheiden die deutschen Bischöfe zwischen geistlichem/spirituellem „Machtmissbrauch" und „Missbrauch geistlicher Autorität"[36]. Mit der Begrifflichkeit des „spirituellen Machtmissbrauchs" fokussieren sie auf den Missbrauch im Rahmen einer institutionellen und strukturellen Machtfunktion, womit sie diese Form an eine offizielle Rolle binden.[37] Davon unterschieden werden Personen, die zwar über eine geistliche Autorität verfügen oder denen sie zugeschrieben wird, die aber keine offiziellen Rollenträger sind.[38] Damit versuchen sie der Tatsache Rechnung zu tragen, dass nicht jeder Missbrauch im kirchlichen Kontext geistlicher Missbrauch ist und geistlicher Missbrauch sich zudem nicht von der Person bzw. Bezeichnung des Geistlichen her bestimmt. Inhaltlich wird geistlicher Missbrauch in Anlehnung an Reisinger als Manipulation und Verletzung der spirituellen Autonomie bestimmt, die mit der Kontrolle von Kommunikation und Information einhergeht, oft mit Exklusivitätsansprüchen einer Gruppe oder einer:s Verantwortlichen verbunden ist und religiöse Wertvorstellungen und Praktiken ideologisiert.[39]

In einem engen Zusammenhang mit emotionalem und psychischem Missbrauch bzw. als dessen Unterform verstehen die amerikanischen Missbrauchsforscherinnen Lisa Oakley und Kathryn Kinmond spirituellen Missbrauch, der „durch ein systematisches Muster von Zwangs- und Täuschungsverhalten in einem religiösen Kontext"[40] gekennzeichnet ist. In ähnlicher Art und Weise definieren auch die österreichischen Bischöfe spirituellen Missbrauch als „eine besondere Form von psychischer Gewalt, die im allgemeinen Sprachgebrauch als ‚Geistiger Missbrauch' oder ‚Geistlicher Missbrauch' bezeichnet wird", der dann entsteht, wenn „mittels religiöser Inhalte oder unter Berufung auf geistliche Autorität Druck und Unfreiheit entstehen und Abhängigkeit erzeugt und ausgenutzt wird."[41]

Schließlich fasst Dysmas de Lassus den geistlichen Missbrauch als erzwungenen Zugang zum „Heiligtum des inneren Lebens", als die Ausnutzung „der inneren Be-

36 Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.) (2023): Missbrauch geistlicher Autorität, 11.
37 Gemeint sind hier offizielle Amtsträger:innen der katholischen Kirche, insbesondere Priester.
38 Die Arbeitshilfe nennt hier Rollen wie Seelsorger:in, geistliche Begleiter:innen oder auch Ausbildungsleiter:innen (vgl. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.) (2023): Missbrauch geistlicher Autorität, 11). Allerdings wird an diesen Rollenzuschreibungen deutlich, dass sie nicht sehr trennscharf sind, und es ist zu fragen, ob diese Unterscheidung Sinn macht, denn auch Rollenträger werden nicht nur aufgrund ihrer formalen, durch die Rolle gegebenen Autorität aufgesucht, sondern auch aufgrund der ihnen zugeschriebenen personalen Autorität.
39 Vgl. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.) (2023): Missbrauch geistlicher Autorität, 14–22.
40 Oakley/Kinmond: Breaking the Silence, 10; Oakley/Humphreys (2019): Escaping the maze, 32.
41 Österreichische Bischofskonferenz (2021) [2010]: Rahmenordnung Österreich, 14.

reitschaft einer Person" durch die als Autorität angesehene Person, sich „Zugang zu ihrem tiefsten Inneren zu verschaffen und schließlich Macht über ihr Gewissen zu erlangen" unter „Ausnutzung der Grundlagen des geistlichen Lebens".[42] Drei Achsen sind dabei entscheidend: a) Macht über das Gewissen erlangen, b) die Forderung völliger Selbstaufgabe, der Missbrauch wird somit durch den totalitären Zugriff erzeugt, und c) die geistliche Doktrin.[43] Als entscheidendes Problem sieht de Lassus die „Sakralisierung der Worte", darüber hinaus eine Sakralisierung der Handlungen der Autoritätsperson: „diese werden so dargestellt, als repräsentierten sie Gott im engen Wortsinn."[44]

Da eine Definition allein kaum alle Aspekte des spirituellen Missbrauchs erfassen kann und jeder Definitionsversuch immer „blinde Flecken und Ausschlüsse" mit sich bringt, plädieren Haslbeck/Leimgruber für eine definitorische Kurzfassung, die sich an Doris Reisingers Bestimmungsversuch anlehnt und spirituellen Missbrauch als „Verletzung des spirituellen Selbstbestimmungsrechts" versteht.[45] Reisinger plädiert hier für ein personenbezogenes Verständnis von Selbstbestimmung, das die Person als Trägerin von (unveräußerlichen) Rechten in den Mittelpunkt rückt. In diesem Sinne verletzt der spirituelle Missbrauch das Recht der Person auf spirituelle Selbstbestimmung. Für Reisinger geht es hier nicht – und das ist der Kern ihrer Argumentation – um einen normwidrigen Gebrauch der Sache, hier Spiritualität, bei dem nicht deutlich ist, wer durch den normwidrigen Gebrauch zu Schaden gekommen ist – das wäre ein sachbezogenes Missbrauchsverständnis –, sondern es geht um die Verletzung der Person in ihrem Recht auf Selbstbestimmung.[46]

Heuristisches Verständnis von spirituell-geistlichem Missbrauch

Bei aller Unterschiedlichkeit der vorliegenden Definitionen laufen sie doch alle auf bestimmte zentrale Motive hinaus, die für die hier vorzunehmende Untersuchung grundlegend sind und die in einem vorläufigen heuristischen Sinne unser Verständ-

42 De Lassus (2022): Verheißung, 220 f.

43 Vgl. de Lassus (2022): Verheißung, 220–230.

44 Ebd., 231. Weiter heißt es dort: „Wenn jedes Wort der Oberen angeblich Gottes Wort ist, wenn jeder Wille der Oberen angeblich Gottes Wille ist, dann wird in einem generellen Missbrauchsumfeld Gott selbst als Missbrauchstäter wahrgenommen."

45 Leimgruber/Haslbeck (2024): Spirituellen Missbrauch verstehen, 14. Diese Kurzform könne das Geschehen am treffendsten umfassen und ließe gleichzeitig Raum für die vielfältigen Ausprägungen, die dann präzise beschrieben werden könnten.

46 Reisinger (2023): Missbrauch von Menschen. Dabei geht es Reisinger darum, eine Verobjektivierung derer, die Missbrauch erleiden mussten, zu vermeiden und darüber hinaus, sie nicht auch noch zur Verantwortung zu ziehen, wie dies in der klassischen Täter-Opfer-Umkehr vielfach geschieht, was ein gängiges Argumentationsmuster im Kontext des sexuellen Missbrauchs ist.

nis von geistlich-spirituellem Missbrauch leiten (vgl. Kap. 15): Spirituell-geistlicher Missbrauch ist intrinsisch in ein religiöses, spirituelles Setting eingebunden, das sich durch bestimmte Strukturen und eine leitende Theologie bestimmt, beide bieten zugleich Inhalt wie Rahmen dieser Missbrauchsform, sodass der Missbrauch religiös aufgeladen und legitimiert wird. In diesem Setting stellt geistlicher Missbrauch immer eine unzulässige, durch bewusste oder unbewusste machtförmige Interessen geleitete Grenzüberschreitung dar, er nutzt das in eine Autoritätsperson gesetzte Vertrauen zu eigenen Zwecken aus, missbraucht also das Vertrauen derjenigen, die sich auf eine Beziehung einlassen, und zwar in der Weise, dass diese in eine umfassende psychisch-emotionale Abhängigkeit von der Autoritätsperson gebracht werden. In seinem Kern geht es darum, einen Zugriff auf das Innerste, hier: auf die spirituelle Intimität, das ‚Heiligtum des inneren Lebens', zu erlangen. Dazu werden unterschiedliche Mittel wie z. B. Kontrolle oder Druck eingesetzt. Dieser Zugriff erfolgt vielfach nicht nur einmalig, sondern wird in einem längerfristigen Prozess angebahnt und hergestellt, die dazu nötigen Mechanismen (vgl. Kap. 10; 13) machen letztlich den systemischen und manipulativen Charakter des geistlich-spirituellen Missbrauchs aus.

Kirchenrechtliche Perspektive

Weder im staatlichen noch im kirchlichen Recht existiert bisher geistlicher oder spiritueller Missbrauch als gesonderter (eigenständiger) Straftatbestand, und anders als beim sexuellen Missbrauch sind für diese Missbrauchsform bisher keine eigenen kirchenrechtlichen Regelungen zu deren Strafbarkeit entwickelt worden. Das bedeutet, einzelne Tatbestände können nur den bereits existierenden Normen des Kirchenrechts zugeordnet werden. In jüngerer Zeit wird das Thema allerdings von einigen Kirchenrechtlern aufgegriffen und erörtert, auch die Arbeitshilfe der deutschen Bischöfe macht einige Vorschläge zu Anknüpfungspunkten im gegenwärtigen Kirchenrecht. Auf der Ebene der Bistümer haben bis zum Frühjahr 2026 nur die Diözesen Osnabrück, Münster und jüngst auch München-Freising Ordnungen zum Umgang mit geistlichem Missbrauch bzw. zum Machtmissbrauch in geistlich-seelsorgerlicher Begleitung in Kraft gesetzt.[47] Auf Seiten des Vatikans hat das

47 Allerdings fasst die Osnabrücker Ordnung beide Missbrauchsformen in einer Ordnung zusammen und bildet den geistlichen Missbrauch bislang nur in einer Fußnote ab mit dem Hinweis, dass diese Ordnung bis zur Entwicklung spezifischer Regelungen auch für den geistlichen Missbrauch gilt. Vgl. Ordnung zum Konzept gegen sexualisierte Gewalt und geistlichen Missbrauch im Bistum Osnabrück, in: Kirchliches Amtsblatt Nr. 23, 29. September 2025, Art. 189, https://www.moin-kirche.de/wp-content/uploads/2025/09/amtsblatt-23_20250929_Ordnung-fuer-den-Schutzprozess.pdf (abgerufen: 10.4.2026); Ordnung zum Machtmissbrauch im Umfeld geistlich-seelsorgerlicher Begleitung im Bistum Münster, in: Kirchliches Amtsblatt Nr. 4, 1. Ap-

Glaubensdikasterium 2024 angekündigt, Regeln für die Strafbarkeit geistlichen Missbrauchs entwickeln zu wollen.[48] Dazu wurde eine Arbeitsgruppe „zur Frage der Klassifizierung des geistlichen Missbrauchs als Delikt"[49] eingesetzt, deren Ergebnisse allerdings noch ausstehen.

Das Hauptproblem beim Tatbestand des geistlichen Missbrauchs besteht nun gerade in kirchenrechtlicher Perspektive darin, dass bisher keine eindeutige und operationalisierbare Definition von geistlichem Missbrauch existiert.[50] Hinzu kommt ein Phänomenbereich geistlichen Missbrauchs, der so breit und gleichzeitig komplex ist, dass er für eine mögliche Tatbestandsbeschreibung als solcher nicht gut geeignet ist.[51] Damit bleibt zurzeit nur, an bisherige Regelungen des Kirchenrechts anzuschließen, insofern etwaige missbräuchliche Handlungen bereits existierenden einzelnen kirchenrechtlichen Regelungen zugeordnet werden.[52] Allerdings bieten diese noch keinen ausreichenden Schutz vor geistlich-spirituellem Missbrauch.[53]

In diese Richtung, die bisherigen Regeln zu nutzen, gehen auch die Vorschläge der Arbeitshilfe der Deutschen Bischofskonferenz aus dem Jahr 2023.[54] Insbesondere zwei Bereiche werden in den Blick genommen: zum einen die Beichte, das Beichtgeheimnis (cc. 984, 1386 § 1 CIC), das Verbot der Beichte bei Untergebenen (cc. 985, 630 CIC) durch bestimmte Personenkreise und die Erteilung der Vollmacht zur Beichte (can. 966 § 1 CIC) sowie damit eng verbunden zum anderen die Trennung von forum internum und externum.[55] Damit ist mit dem Bruch des Beichtgeheimnisses und der Nichteinhaltung der Trennung von forum internum und externum sowohl der strafrechtliche Bereich tangiert als auch der Bereich der

ril 2023, Art. 73; https://www.erzbistum-muenchen.de/content/download/178012/4571428?version=1&inline=1#page=3 (abgerufen: 25.4.2026).

48 Vgl. „Glaubensdikasterium will geistlichen Missbrauch zur Straftat machen", katholisch.de, 26.11.2024, https://katholisch.de/artikel/57804-glaubensdikasterium-will-geistlichen-missbrauch-zur-straftat-machen (abgerufen: 9.4.2026).

49 Vgl. https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_ddf_doc_ 20241122_falso-misticismo-e-abuso-spirituale_ge.html, zitiert nach Hörting (2026): Spiritueller Missbrauch Straftat, 53.

50 Vgl. dazu Hallermann (2023): Geistlichen Missbrauch bestrafen; ders. (2021): Pfarrer; ferner Hörting (2026): Spiritueller Missbrauch Straftat, 57.

51 Vgl. Hallermann (2023): Geistlichen Missbrauch bestrafen, 119. Hallermann drückt noch deutlicher aus, „dass ein komplexer und allgemeiner Begriff wie ‚Geistlicher Missbrauch' für eine mögliche Tatbestandsbeschreibung vollkommen ungeeignet ist" (ebd.).

52 Vgl. Weißhaar (2026): Kirchenrechtliche Problemlage; ferner in demselben Sammelband: Schulte-Sutrum (o. J.): Handlungsmöglichkeiten Oberer, 89–98.

53 Einig sind sich die Kirchenrechtler:innen darin, dass eines der Hauptprobleme darin bestünde, dass zum geistlich-spirituellen Missbrauch keine Definition existiere und die bisher formulierten offensichtlich als nicht hinreichend angesehen werden (vgl. Weißhaar (2026): Kirchenrechtliche Problemlage, 58 f.).

54 Vgl. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.) (2023): Missbrauch geistlicher Autorität, 32–35.

55 Vgl. ausführlicher dazu Weißhaar (2026): Kirchenrechtliche Problemlage, 59 f.

sogenannten Befugnisse, da der jeweilige Diözesanbischof bestimmte Befugnisse wie beispielsweise die Beichterlaubnis erteilen und gegebenenfalls auch wieder entziehen kann (can. 966 CIC). Gilt dieses nur für Kleriker, so bezieht sich can. 1378 § 2 CIC nicht ausschließlich auf Kleriker, sondern auf alle Gruppen von Gläubigen, sodass hier auch Nicht-Kleriker als potenzielle Täter:innen in den Blick kommen. Das bedeutet,

> „dass jede öffentliche, d. h. nomine Ecclesiae auszuübende Befugnis oder Funktion gemeint ist, sei es eine amtliche oder delegierte, sei es eine leitende oder eine rein vollziehende, eine im eigenen Namen ausgeübte oder eine stellvertretende, sei es im Bereich der hierarchischen Verfassung oder sei es im Kontext der Ordensverfassung, jedoch in jedem Falle primär eine solche der Leitung. […] Ein Missbrauch der Leitung ist immer dann gegeben, wenn diese für Zwecke eingesetzt wird, für die sie nicht bestimmt ist."[56]

Das kann nun auch auf den geistlichen Missbrauch übertragen werden, und zwar dann, wenn die amtlichen Befugnisse für persönliche Ziele ausgenutzt werden, wenn etwa Menschen manipuliert oder abhängig gemacht werden.[57] Trotz dieser Bemühungen bleibt zu fragen, ob das Kirchenrecht, das vornehmlich auf Kleriker oder Personen mit amtlichen Befugnissen konzentriert ist, über die Beichte und die Trennung von forum internum und externum Konstellationen, wie sie in dieser Studie im Vordergrund stehen – etwa die Leitung von geistlichen Gruppen durch Personen, die kein kirchliches Amt innehaben –, hinreichend erfasst.

Im Bereich der Interventionen nennt die Arbeitshilfe der Deutschen Bischöfe darüber hinaus explizit für den Fall des spirituellen Missbrauchs in Gruppen eine ganze Reihe von Interventionsmöglichkeiten der verantwortlichen Bischöfe oder im Falle einer päpstlichen Anerkennung des vatikanischen Dikasteriums, die von außerordentlichen Visitationen über einzelne Sanktionen wie etwa die Entfernung des:der Gründer:in der Gemeinschaft aus dieser, die Anordnung eines Mediationsprozesses oder öffentliche Distanzierungen bis hin zur Auflösung der Gemeinschaft reichen.[58]

Der andere Bereich, den die Arbeitshilfe anspricht, richtet sich auf die Rechte und Pflichten aller Gläubigen. Unter den Pflichten werden vor allem die eigene Ver-

---

56 Pree/Heckel (2021) [2007]: Kirchliches Vermögen, 300. Zitiert nach Hallermann (2023): Geistlichen Missbrauch bestrafen, 117.

57 Vgl. Klaus Lüdicke: Münsterscher Kommentar zum CIC, v. 1378/2021, Rdnr. 5; 4 (Stand 63. Erg.-Lfg. November 2023), zitiert nach Hallermann (2023): Geistlichen Missbrauch bestrafen, 117.

58 Vgl. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.) (2023): Missbrauch geistlicher Autorität, 30 f. Vgl. zur Visitation von Gemeinschaften auch näher Schulte-Sutrum (o. J.): Handlungsmöglichkeiten Oberer, 93–96; sowie Chartier-Sieben (o. J.): Visitationen, 181–188.

antwortung des:der Gläubigen, seinen:ihren Weg zur Heiligung zu suchen, und die Gewissensfreiheit, der letztlich auch der lehramtlich geforderte Gehorsam unterstehe (can. 212 § 1 CIC), genannt. Hinsichtlich der Rechte werden das Recht auf Sakramentenempfang und damit zusammenhängend das Verbot, Sakramente als Sanktionsinstrumente einzusetzen (can. 868 §§ 1 u. 2 CIC), erwähnt. Ferner besteht der Arbeitshilfe zufolge das Recht der Wahl der eigenen Form des geistlichen Lebens, wobei nicht nur die Wahl, sondern auch die Möglichkeit der Trennung von einer Gemeinschaft betont wird (can. 214 CIC). Gleiches gilt für die Wahl des Lebensstandes (can. 219 CIC). Weiterhin wird der Schutz des guten Rufes (can. 220 CIC) angeführt, dessen Schädigung auch strafbewehrt ist (can. 1390 CIC). Letzteres zielt auf verleumderische Rede über eine andere Person, wie sie im Kontext des geistlichen Missbrauchs vorkommen kann. Besondere Aufmerksamkeit ist jedoch auf den Schutz des ‚Seelsorgegeheimnisses' im Kontext der Seelsorge zu richten, sind also die Privatsphäre und das forum internum zu beachten.[59] Dies gilt nach außen wie nach innen und erlangt vor allem im Kontext des geistlichen Missbrauchs Bedeutung, wie das folgende Zitat von Rüdiger Althaus belegt:

> „Der Seelsorgende darf nicht durch eindringliches Fragen versuchen, möglichst tief in die geistliche (und sexuelle) Sphäre des Gläubigen einzudringen, selbst bei einer Beichte ist, sollten überhaupt Fragen zu stellen sein, mit Klugheit und Behutsamkeit vorzugehen (vgl. can. 979 CIC). Zwar muss der Begleitende um die innere Befindlichkeit des zu Begleitenden wissen, doch stets transparent sein, wozu eine von ihm erbetene Information dient, und es muss ihm freigestellt sein, sich zu offenbaren. Es ist bereits der Eindruck zu vermeiden, dass jemand aus Neugierde ausgefragt wird."[60]

Allerdings muss auch hier das Verständnis von ‚Seelsorgende:r' auch auf Laien übertragen werden, sonst geht diese Forderung ins Leere und trifft z. B. auf die Leitung geistlicher Gemeinschaften durch Laien, wie sie in dieser Studie zum Teil gegeben ist, nicht zu.

Eine Schwierigkeit, missbräuchliche Handlungen im Feld des geistlichen Missbrauchs durch die Mittel des Kirchenrechts strafrechtlich zu ahnden, liegt nun jedoch darin, dass nur solche Handlungen strafbewehrt werden können, für die eine gesetzliche Grundlage bereits vorliegt. Ist dies nicht der Fall, „liegt zwar ein rechtswidriges Verhalten vor, nicht aber ein Delikt oder eine Straftat."[61] Angesichts dessen wird in der gegenwärtigen Situation z. B. von Gerhard Hörting diskutiert, ob can. 1399 nicht zur Ahndung missbräuchlicher Handlungen im Bereich des geistlichen Missbrauchs herangezogen werden könnte und zwar ungeachtet des rechts-

59 Vgl. aktuell zum Seelsorgegeheimnis Heckel (2023): Anzeigepflichten.
60 Althaus (2022): Geistlicher Missbrauch, 321.
61 Hallermann (2023): Geistlichen Missbrauch bestrafen, 114.

staatlichen Grundsatzes ‚nulla poena sine lege' (keine Strafe ohne Gesetz). Dieser Canon stelle – so Hörting[62] – eine Ausnahme von diesem strafrechtlichen Schuldprinzip dar, „da er der Autorität das Recht einräumt, mit einer gerechten Strafe andere Verhaltensweisen zu bestrafen, die nicht als Straftatbestände vorgesehen sind", dies allerdings ausschließlich dann, wenn „die besondere Schwere der Rechtsverletzung eine Bestrafung erfordert und die Notwendigkeit drängt, Ärgernissen zuvorzukommen oder sie zu beheben."[63] Voraussetzung allerdings ist neben der Tat als solcher das Vorliegen von Vorsatz oder Fahrlässigkeit.[64] Allerdings schließt ein vermeintlich ‚guter Wille' nicht unbedingt einen Vorsatz aus, zudem muss eine Schädigung nicht in der Absicht des:der Handelnden liegen, anders gesagt, zur Anwendung der Norm muss keine Schädigungsabsicht oder böser Wille vorliegen. Angesichts der skizzierten gegenwärtigen kirchenrechtlichen Lage geht es nun darum, „mögliche Tatbestände möglichst exakt zu umschreiben" und „nicht mit dem tatbestandlich unklaren Containerbegriff ‚Geistlicher Missbrauch' zu operieren."[65]

Zu den verwendeten Begrifflichkeiten

Die Genese dieses Forschungsprojekts legt es nahe, von ‚geistlichem Missbrauch' zu sprechen, weshalb in dieser Studie über weite Strecken an dieser Terminologie festgehalten wird. In der Literatur begegnet allerdings wie schon gesehen auch die Bezeichnung „spiritueller Missbrauch".[66] Wir benutzen die Begriffe geistlicher und spiritueller Missbrauch in unserer Studie letztlich synonym, und auch wenn der Ausdruck ‚geistlicher Missbrauch' wesentlich häufiger verwendet wird, schließt dies den semantischen Gehalt der Bezeichnung ‚spiritueller Missbrauch' ein. Gelegentlich verwenden wir auch die beide Bezeichnungen verbindende Formulierung ‚geistlich-spiritueller Missbrauch', auch um deutlich zu machen, dass sich beide Formulierungen weitgehend auf dieselben Phänomene beziehen. Zudem lassen sich

62 Hörting greift hier auf die Handreichung des Dikasteriums für die Gesetzestexte (Le sanzioni nella Chiesa. Sussidio applicativo del libro VI del Codice di Diritto Canonico. Città del Vaticano 2023) zurück.

63 Hörting (2026): Spiritueller Missbrauch Strafe, 65.

64 Vgl. ebd.

65 Hallermann (2021): Pfarrer, 231; Ders. (2023): Geistlichen Missbrauch bestrafen, 116.

66 Leimgruber/Haslbeck begründen die Verwendung der Begrifflichkeit spirituellen Missbrauchs damit, dass das Bedeutungsspektrum darin weiter sei als bei ‚geistlich', weil es auf die gesamte Sinngebungs- und Lebensgestaltungskompetenz von Menschen hinweise, der Begriff ‚geistlich' demgegenüber eher mit religiösen oder kirchlichen Bezügen konnotiert wäre (vgl. Leimgruber/Haslbeck (2024): Missbrauch verstehen, 11). Da in unserer Studie der Missbrauch im Kontext explizit christlich religiöser Bezüge im Mittelpunkt steht, ist die Verwendung der Begrifflichkeit des ‚geistlichen Missbrauchs' wiederum passend. Abgrenzend ist allerdings hinzuzufügen, dass damit nicht gemeint ist, dass der geistliche Missbrauch so bezeichnet wird, weil er von Geistlichen im Sinne der Rollenbezeichnung des Priesters ausgeübt wird.

dadurch auch unterschiedliche Traditionen transportieren: Der Begriff des geistlichen Missbrauchs schließt stärker an die Tradition des geistlichen Lebens in der christlichen Tradition und den heute verwendeten Sprachgebrauch der geistlichen Begleitung an.[67] Der Begriff spiritueller Missbrauch knüpft dagegen an den englischen Begriff ‚spiritual abuse' an und greift damit auch die internationale Diskussionslage auf, der das Attribut „geistlich" unbekannt ist.

In den Forschungen und in Aufarbeitungsstudien um sexuellen Missbrauch sowie in den Studien zum Kindesmissbrauch wurde auch die Debatte um die angemessene Begrifflichkeit geführt und darüber, ob eher von sexuellem Missbrauch oder sexualisierter Gewalt gesprochen werden sollte.[68] Diese Debatte wurde teilweise auch auf das Feld des spirituellen Missbrauchs übertragen.[69] Wir halten für die Untersuchung des geistlichen oder spirituellen Missbrauchs an der Begrifflichkeit des Missbrauchs aus mehreren Gründen fest: Zum einen liegt beim spirituellen Missbrauch neben dem Missbrauch, der sich gegen die Person richtet, die den Missbrauch erleidet, auch ein Missbrauch in Form einer Instrumentalisierung von Spiritualität vor, die der Begriff ‚Missbrauch' besser erfassen kann. Zum anderen ist dem Gewaltbegriff das Problem zu eigen, dass er bis heute nicht eindeutig begrifflich bestimmbar ist.[70] Vielfach geht mit dem Gewaltbegriff nach wie vor die Assoziation unmittelbarer körperlicher Gewalt einher. Es ist aber gerade spezifisches Kennzeichen des spirituell-geistlichen Missbrauchs, dass seine Ausprägungen so vielfältig und häufig sowohl subtil als auch weniger subtil sind, dass die Gefahr besteht, durch

67 In der kirchenrechtlichen Diskussion wird ausschließlich der Begriff geistlicher Missbrauch verwendet, weil es um die „geistlichen Dinge" oder „bona spiritualia" geht, die dem Gläubigen nicht vorenthalten werden dürfen, da sie „die immateriellen Güter, die die Kirche zur Verwirklichung ihrer überzeitlichen Sendung, die Menschen zu Gott und zur unvergänglichen Gemeinschaft mit ihm zu führen, von ihm anvertraut sind: vor allem Wort Gottes und Lehre der Kirche, Sakramente und Sakramentalien einschließlich Gelübde und Eid, kirchliche Jurisdiktion". (Vgl. Althaus (2019): Geistliche Dinge, 141 f.; Abkürzungen wurden aufgelöst).

68 Die Begrifflichkeit sexueller Missbrauch wurde dahingehend kritisiert, sie insinuiere, es könnte auch einen angemessenen Gebrauch von Sexualität geben, was im Falle von Minderjährigen niemals der Fall sein kann und es sich immer um eine Form der Gewaltausübung handelt. Der Gewaltbegriff weist zudem auf die Schwere der Taten hin. (Vgl. ausführlicher zu diesen Begrifflichkeiten: https://beauftragte-missbrauch.de/themen/definition/definition-von-kindesmissbrauch (abgerufen: 9.4.2026); vgl. auch dazu Frings et al. (2022): Macht und Missbrauch Münster, 13 ff.).

69 So hat sich beispielsweise die österreichische Bischofskonferenz für die alleinige Verwendung des Begriffs spirituelle Gewalt entschieden: Vgl. dazu: Hörting (o. J.): Handhabe in Österreich. Vgl. ferner Haslbeck et al. (2023): Selbstverlust und Gottentfremdung, 28–32, die zwischen spiritueller Gewalt und spiritualisierter Machtausübung unterscheiden und die Selbstberichte der Frauen jeweils einer der beiden Kategorien zuordnen. Dabei ist für spirituelle Gewalt Manipulation und Gewalt im Glaubenssystem zentral, während es bei spiritualisierter Machtausübung um die destruktive Ausübung einer Leitungsposition geht, die von den Autorinnen als „dark leadership" bezeichnet wird: Vgl. Haslbeck et al. (2023): Selbstverlust und Gottentfremdung, 29.

70 Vgl. dazu Koloma Beck/Schlichte (2020): Theorien der Gewalt; ferner: Kron/Verneuer (2020): Erklärung von Gewalt; Kron (2026): Jenseits Grauzone.

die Verwendung des Gewaltbegriffs entweder Ausprägungen des spirituellen Missbrauchs nicht zu erfassen und so Erscheinungsformen geistlichen Missbrauchs unsichtbar blieben, oder aber der Gewaltbegriff so ausgeweitet würde, dass seine Aussagekraft geschmälert und er nicht zuletzt inflationiert würde.[71]

In unserem Verständnis von geistlichem Missbrauch dient der Begriff Missbrauch somit als Oberbegriff und umfasst alle Ausprägungen und Erscheinungsformen von geistlichem Missbrauch bis hin zu Formen, die deshalb als gewaltförmig/gewalthaltig bezeichnet werden können, weil sie die psychische Unterwerfung des Subjekts anzielen. An diesen Stellen wird dies auch explizit so benannt (vgl. Kap. 6.1.4; 7.2.3).[72] In dem Kapitel über die in die ‚Christusgemeinschaft' hineingeborenen und durch ihre Eltern mithineingenommenen Kinder umfassen die dort dargestellten Erziehungspraktiken zwar nicht ausschließlich, aber doch in einigen Fällen auch körperliche Gewalt. Dadurch, dass diese Praktiken in einem Erziehungskontext angesiedelt sind, der durch die Gemeinschaft religiös und spirituell aufgeladen worden ist, sind auch diese Praktiken in einem weiteren Sinn dem geistlichen Missbrauch zuzurechnen (vgl. Kap. 6.2).

71 Hier schließen wir uns dem Verständnis von Missbrauchsmustern an, das Ute Leimgruber vorgelegt hat. Gleichzeitig danke ich Ute Leimgruber für den anregenden Austausch über die Frage des Gewaltbegriffs. (Vgl. Leimgruber (2026): Missbrauchsmuster, 52 ff.).

72 Wir rezipieren dabei auch das entsprechende Verständnis der Münsteraner Missbrauchsstudie (Vgl. Frings et al. (2022): Macht und Missbrauch Münster, 13 f.).

3 Geistliche Gemeinschaften in der katholischen Kirche – Entstehungsbedingungen und Charakteristika

Die ‚Christusgemeinschaft' und die Gemeinschaft ‚Totus Tuus Neuevangelisierung' zählen zu den Neuen geistlichen Bewegungen/Gemeinschaften innerhalb der katholischen Kirche, deren Entstehen vor allem in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts zu verorten ist. Dabei wirkten sowohl das Zweite Vatikanische Konzil als auch das Pontifikat Papst Johannes Pauls II. als maßgebliche Katalysatoren dieses Aufbruchs, von dem eine Erneuerung der Kirche erhofft wurde. Diese Entwicklungen und die wesentlichen Kennzeichen der Bewegungen/Gemeinschaften sollen nachfolgend in einem kurzen Überblick mit dem Ziel skizziert werden, die sich anschließenden, die ‚Christusgemeinschaft' und ‚Totus Tuus Neuevangelisierung' betreffenden Kapitel besser einordnen zu können.[1] Dabei gilt ein besonderer Blick der Rolle, die die Bewegungen/Gemeinschaften in Deutschland einnehmen.

3.1 Aufbrüche und Etablierung

In der Kirchengeschichte lassen sich immer wieder geistliche Impulse oder auch Aufbrüche erkennen, die eher von den Rändern der Kirche kamen und oftmals unter dem Dach der verfassten Kirche zu Ordensgründungen führten. Dies gilt etwa im 13. Jahrhundert für die Gründung des Franziskaner- und Dominikanerordens[2], 300 Jahre später für die der Jesuiten sowie in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts für die vielen neu entstehenden Frauenkongregationen, die meist im caritativen und pädagogischen Bereich tätig waren und nicht selten als franziskanischer Drittorden anerkannt wurden. Vor dem Hintergrund einer wachsenden Säkularisierung setzte die römische Kirchenleitung seit dem ersten Viertel des 20. Jahrhunderts ihre Hoffnung für eine Wiederbelebung des Glaubens verstärkt auf die Akti-

1 Einen guten Überblick mit zahlreichen Hinweisen auf weiterführende Literatur findet sich bei: Anuth (2018): Kirchliche Bewegungen, 44–92.

2 Allerdings wurden zur gleichen Zeit vor allem in Südfrankreich entstandene Gruppierungen wie die Waldenser und Katharer als Häretiker verfolgt.

vierung der Laien. So konzipierte Papst Pius XI. in den 1920er-Jahren das Konzept der Katholischen Aktion, in dem Laien auf Grundlage einer intensivierten religiösen Bildung in ihrem Umfeld entsprechend wirken sollten.[3] Auch die ebenfalls in dieser Zeit aufkommende Liturgiebewegung, die auf das Engste mit dem Namen Romano Guardini verbunden ist und die Idee der aktiven Teilnahme des Einzelnen an der Liturgie, die sogenannte „participatio actuosa" ins Zentrum stellte, nahm die gläubigen Laien stärker als Subjekte ihres Glaubens wahr und gab ihnen damit mehr Gewicht.[4] Diese Ansätze wurden in den jeweiligen Ortskirchen – auch vor dem Hintergrund der spezifischen Stellung in der Gesellschaft – unterschiedlich aufgenommen bzw. umgesetzt.

Zu den frühen, in der Regel durch Kleriker oder Ordensangehörige angestoßenen Initiativen, die auch verstärkt Laien einbezogen und ein gemeinsames Leben unterschiedlicher ‚Lebensstände' anstrebten, zählt die Schönstatt-Bewegung, die 1914 aus dem Pallotiner-Orden heraus von Pater Joseph Kentenich gegründet wurde. Nach dem Vorbild des Gottesbundes gehen die Mitglieder ein ‚Liebesbündnis' mit der Gottesmutter Maria ein, an deren Leben sie sich ausrichten, um ihren Glauben noch fester in das alltägliche Leben einzubeziehen. Nach dem Ersten Weltkrieg verbreitete sich die Bewegung bis nach Afrika und Südamerika, wobei etwa die Schönstatt-Schwestern, Schönstatt-Priester oder Schönstatt orientierte Familien- und Jugendgruppen unterschiedliche Grade der Bindung eingehen. Nach einer Visitation Schönstatts Ende der 1940er-Jahre ging Pater Kentenich 1951 auf päpstliche Anordnung in das ‚Exil' in die USA. Nach seiner Rückkehr wurde die Schönstatt-Bewegung 1964 als Säkularinstitut anerkannt.[5] Im damals antiklerikal ausgerichteten Spanien war es 1928 der Priester Josemaría Escrivá de Balaguer y Albás, der die Einrichtung des Opus Dei ins Leben rief, um durch die Ausbildung und Formung eines durch Geistliche spirituell geformten katholischen Laien-Kaders wirken zu können. 1947 wurde das Opus Dei das erste Säkularinstitut päpstlichen Rechts und 1982 als Personalprälatur anerkannt.[6]

Unter dem Eindruck des Zweiten Weltkriegs entstanden 1943 in Italien die Fokolar-Bewegung (Chiara Lubich) und auf Initiative von Frère Roger die Lebensgemeinschaft in Taizé (Burgund), die sich beide über die Konfessionsgrenzen hinaus

3 Vgl. Große Kracht (2016): Die Stunde der Laien.

4 Vgl. Schilson (1989): Die Liturgische Bewegung; Breuer (2012): Religiöser Wandel. In Deutschland erhielt diese Entwicklung insofern eine besondere Ausprägung, als die massiven Einschränkungen etwa des katholischen Vereinslebens und des Wirkungsfeldes der Priester durch den Kirchenkampf der NS-Diktatur zu einer Konzentration auf die Pfarrei führte. Sie wurde nun zur ‚Pfarrgemeinde', vgl. ferner Könemann (2021): Wandel, 205–227.

5 Vgl. Wolf (2000): Schönstatt-Bewegung; Brantzen/Schmiedl (Hg.) (1996): Schönstatt-Lexikon.

6 Allen (2006): Opus Dei; Kaiser/Steger (1983): Probleme mit der Wirklichkeit. Ebenfalls in Anbetracht von Kirchenverfolgung und bürgerkriegsähnlichen Zuständen gründete Marcial Maciel 1941 in Mexiko die Legionäre Christi mit dem Apostolatsschwerpunkt, Christen, die ihren Glauben vertiefen wollen, zu fördern.

öffneten und das Motiv von Frieden und Versöhnung betonten. Gleichzeitig waren etwa in Frankreich eine Abwendung der Arbeiterklasse vom Katholizismus und ein Rückgang des Kirchenbesuchs oder in Spanien vermehrte Defizite in der Katechese zu beobachten, worauf verschiedene Gruppen reagierten.[7] Auch den immer spürbarer werdenden Säkularisierungs- und Individualisierungsprozessen wie auch der Wahrnehmung stark verkrusteter kirchlicher Institutionen setzten nun neue geistliche Bewegungen ihr Charisma entgegen. In unterschiedlicher Zielsetzung und Ausprägung gehören zu diesen Bewegungen z. B. Marriage Encounter (1938 in Frankreich), Cursillo (1947 auf Mallorca), die Emmaus-Gemeinschaft (1949 in Frankreich) und Communione et Liberazione (1954 in Italien), die ebenfalls durch zentrale Gründerpersonen ins Leben traten.

Entscheidend für die Erneuerung von Glauben und Kirche durch neue geistliche Bewegungen wurde dann das Zweite Vatikanische Konzil (1962–1965). Denn die mit dem Konzil angestrebte und vor allem in den Konstitutionen Lumen Gentium (LG) und Gaudium et Spes (GS) niedergelegte Öffnung zur Welt, die ‚Verheutigung' (das sogenannte ‚aggiornamento') führte auch zu der Formulierung der Kirche als „pilgerndes Volk Gottes" (LG 14) und zu einer Neubestimmung der Rolle der Laien, die im „gemeinsamen Priestertum der Gläubigen" auf besondere Weise Anteil am Priestertum Christi haben (LG 10). Damit ging eine Aufwertung der gläubigen Laien einher, denen qua Taufe und Firmung Anteil an der Gestaltung der Kirche zukommt, insofern auch „das heilige Gottesvolk" teilnimmt „an dem prophetischen Amt Christi, in der Verbreitung seines lebendigen Zeugnisses vor allem durch ein Leben in Glauben und Liebe" (LG 12). Daher haben die Laien die Befähigung, zusammen mit den geweihten Amtsträgern in allen kirchlichen Grundfunktionen – also Liturgie, Verkündigung und Diakonie – zu wirken, wobei eine innerkirchliche Vielfalt von religiösen Lebensformen möglich ist.[8] Durch das Dekret über das Laienapostolat Apostolicam Actuositatem (AA) erhielt dieser Auftrag einen konkretisierenden Rahmen (AA 19). Damit waren auch für neue geistliche Bewegungen wichtige Grundlagen geschaffen.

Zwischen Mitte der 1960er-Jahre und Mitte der 1970er-Jahre gründete sich in den gerade erwähnten Mittelmeerländern erneut eine ganze Reihe neuer geistlicher Bewegungen/Gemeinschaften, wobei Gruppierungen auch aus bereits bestehenden hervorgehen konnten – so z. B. die Gemeinschaft Verbum Dei aus Cursillo –, mit dem Anliegen, noch intensivere Formen des Zusammenlebens pflegen zu können. Weitere neue Bewegungen, die auch in Deutschland Niederlassungen errichteten bzw. aktiv wurden, waren etwa das Neokatechumenat (1963 in Spanien), die Arche (1964 in Frankreich), die Charismatische Erneuerung (1960er-Jahre), Sant'Egidio

7 Vgl. etwa Hoyeau (2023): Verrat der Seelenführer, 61–65; vgl. auch Anuth (2018): Kirchliche Bewegungen, 46 ff.

8 Vgl. etwa Kraus (2012): Die Kirche.

(1968 in Italien), Chemin Neuf (1973 in Frankreich), Emmanuel (1972 in Frankreich), Gemeinschaft vom Löwen von Juda und dem geopferten Lamm (1973 in Frankreich), die später in Gemeinschaft der Seligpreisungen umbenannt wurde. Steht bei vielen dieser Gemeinschaften eher die Verkündigung und ein intensives spirituelles Leben im Vordergrund, verbindet sich dieses bei der Arche und Sant'Egidio mit einem diakonischen Moment im Engagement für behinderte Menschen (Arche) und für Benachteiligte (Sant'Egidio).

Ein wesentliches Charakteristikum vieler dieser durch die Konzilsbeschlüsse inspirierten Bewegungen/Gemeinschaften ist nicht zuletzt der Aspekt, dass eben auch Laien und Familien Mitglieder in der Gemeinschaft werden können und man sich – ggf. auch lebenslang – zu einem Leben auf Gott hin verpflichten kann, ohne Gelübde ablegen zu müssen.[9] Damit ist religiöses Virtuosentum nicht nur einer Elite vorbehalten, sondern – wie es die französische Journalistin Cèline Hoyeau beschrieben hat – „das Ideal der monastischen Radikalität [wird] für alle zugänglich."[10] So bestand das Neue der Gemeinschaft der Seligpreisungen darin, „dass sie ein kontemplatives Leben, das dem der Mönche nachempfunden ist, nicht nur Priestern und Geweihten anbietet, sondern auch Singles und Ehepaaren".[11]

Wie schon in den vorkonziliaren Jahrzehnten besaßen auch die in dieser Zeitspanne entstandenen neuen geistlichen Bewegungen/Gemeinschaften eine:n Gründer:in, die aufgrund ihres Charismas andere für sich und ihre Vorstellungen begeistern und an sich und ihre Idee binden konnten. Darunter befanden sich Priester und Ordensangehörige ebenso wie Laien, von denen einige auch Ehepaare waren.[12] Da in der nachkonziliaren Zeit neben vielen Gläubigen, die große Hoffnungen in eine sich wandelnde Kirche setzten, auf der anderen Seite teils Verunsicherungen aufgrund der nun einsetzenden Veränderungen zu spüren waren, füllten diese Gründerfiguren etwa in Frankreich – so die These von Hoyeau – auch ein Vakuum. Dies betraf z. B. die Auswirkungen der Liturgiereform und den Relevanzverlust der Priester oder den Rückgang der Volksfrömmigkeit wie insgesamt das Wegbrechen der „dogmatische[n] Art der Wahrheitsverkündigung".[13] Damit verbunden waren oftmals eine eher konservative Grundausrichtung und eine spezifische Spiritualität, die traditionelle Frömmigkeitsformen betonte, die die Bewegungen/Gemeinschaften dann (mit)prägten.

Viele dieser neuen geistlichen Bewegungen/Gemeinschaften haben Elemente der pfingstlich-charismatischen Bewegung in ihre Spiritualität übernommen. Diese

9 Nach dem Konzil wuchs auch bei Orden wie den Franziskanern und Dominikanern die Bedeutung ihrer Laienzweige.

10 Hoyeau (2023): Verrat der Seelenführer, 77.

11 Ebd.

12 Vgl. etwa Liste der französischen Neuen Geistlichen Gemeinschaften und ihrer Gründer, in: ebd., 276–284; Hundertmark (2024): Leitungsverantwortung.

13 Hoyeau (2023): Verrat der Seelenführer, 61–78, hier 70.

ist Anfang des 20. Jahrhunderts in den USA entstanden und stellte „die Erfahrung des Wirkens und der Macht des Heiligen Geistes in den Mittelpunkt".[14] Dabei zeigten sich diese Erfahrungen in einer sichtbaren ekstatischen „Ergriffenheit" wie „Zungenrede […], Heilung und Exorzismus".[15] Seit den 1960er-Jahren gingen aus verschiedenen charismatischen Erneuerungsbewegungen „Gemeinschaften und Gruppierungen"[16] hervor, die sich innerhalb der traditionellen Kirchen bewegten – im Rahmen der katholischen Kirche firmieren sie seit 1967 unter Charismatischer Erneuerung. Pfingstlich-charismatische Bewegungen bilden mittlerweile den Zweig der Weltchristenheit, der insbesondere in Lateinamerika, Afrika und Teilen von Asien am schnellsten wächst.[17] Für die charismatische Erneuerung „scheint" ebenfalls das Zweite Vatikanische Konzil „den Boden […] bereitet zu haben", da es den Blick auf „die Gaben Gottes, die Charismen" lenkte, die „der Kirche ‚zum Nutzen' (LG 12) geschenkt werden".[18] Zentrales spirituelles Element ist die Erwartung einer persönlichen und heilenden Erfahrung des Wirkens des Heiligen Geistes, das unter Berücksichtigung der jeweils eigenen Charismen zu einer das ganze Leben umfassenden Entscheidung für Christus führen soll.[19] Im Vergleich zu den frühen pfingstlichen Bewegungen spielten dabei Bestandteile wie die Zungenrede kaum eine Rolle, doch sind die Spiritualität und die Gottesdienste in hohem Maße von Lobpreis und Anbetung geprägt.[20]

Die neuen geistlichen Bewegungen und Gemeinschaften bieten also vielen Menschen, die religiös spirituell gestimmt sind und in den klassischen Pfarrgemeinden nicht (mehr) das finden, was sie suchen, ein Modell an, Glauben intensiv und vielfach gemeinschaftlich leben zu können. In Ländern wie Frankreich, in denen Laien nur wenig Möglichkeiten haben, mit Funktion in der Seelsorge mitzuwirken, wie das etwa durch den Beruf des:der Pastoralreferent:in in Deutschland der Fall ist, bieten sie zudem die – oftmals einzige – Möglichkeit, in der Rolle als Mitglied einer Gemeinschaft ‚offiziell' seelsorglich arbeiten zu können.

Unabhängig davon, worin genau die Ursache für das Entstehen neuer geistlicher Bewegungen/Gemeinschaften zu suchen ist, kommt dem Pontifikat Papst Johannes Pauls II. (1978–2005) eine große Bedeutung für ihr Erstarken und Aufblühen zu, da er in den Bewegungen und Gemeinschaften ‚den neuen Frühling' der Kirche sah. So zählte er 1987 in einer Ansprache bei einem Treffen kirchlicher Bewegungen ihr

14 Maltese (2025): Charismatisches Christentum, 1.
15 Ebd.
16 Ebd.
17 Zimmerling (2017): Pfingstlich-charismatische Spiritualität, 804 ff.
18 Eirich (2017): Pentekostalisierung.
19 Zimmerling (2017): Pfingstlich-charismatische Spiritualität, 806; Baumert (1994): Charismatische Erneuerung.
20 Maltese (2025): Charismatisches Christentum, 1; Zimmerling (2017): Pfingstlich-charismatische Spiritualität, 804 ff. Vgl. auch Zimmerling (2009): Charismatische Bewegungen.

„Aufblühen […], die Kraft und kirchliche Vitalität, mit denen sie in Erscheinung treten, zu den schönsten Früchten der umfassenden und tiefgreifenden geistlichen Erneuerung, die das letzte Konzil in Gang gebracht hat".[21] In seiner im gleichen Jahr herausgegebenen Enzyklika ‚Dominum et vivificantem' rief er zudem zu einer „Öffnung für den Heiligen Geist" auf, und 1990 hob er in seiner Enzyklika ‚Redemptoris missio' die große Bedeutung der Bewegungen für die Neuevangelisierung hervor.[22] Als er dann 1998 die geistlichen Bewegungen/Gemeinschaften an Pfingsten zu einem ‚Weltkongress' nach Rom einlud, folgten ca. 300.000 in den Bewegungen engagierte Menschen seiner Einladung.[23] Auch für seine Amtsnachfolger, Papst Benedikt XVI. (2005–2013) und Papst Franziskus (2013–2025), stellten die geistlichen Bewegungen/Gemeinschaften eine wichtige Kraftquelle für die Neubelebung der Kirche in Pastoral und im missionarischen Wirken dar, der sie 2006 und 2014 durch weitere ‚Weltkongresse' in Rom Anerkennung und Unterstützung zusprachen.[24] Diese grundsätzlich positive Haltung des Vatikans[25] gegenüber den Bewegungen beeinträchtigten auch Vorbehalte, die aus den Ortskirchen nach Rom gelangten, lange Zeit nicht nachhaltig.[26] Zwar mahnte etwa Papst Benedikt XVI. 2005 die Bewegungen, bei aller erforderlichen Spontanität darauf zu verzichten, das Beschreiten eigenständiger Wege zu übertreiben und innerhalb der amtskirchlichen Vorgaben von Papst und Bischöfen zu agieren – also auch die offizielle Anerkennung der jeweiligen Hierarchie zu suchen. Doch der „ekklesiale […] Rückhalt" für die geistlich-kirchlichen Bewegungen/Gemeinschaften wurde nicht in Zweifel gezogen.[27]

Letztlich bleiben die kirchlich-geistlichen Bewegungen/Gemeinschaften mit Blick auf ihre Ausprägung und Orientierung ein „höchst plurales Phänomen", zumal manche Gruppierungen keine entsprechende Zuordnung wünschen.[28] In der Regel überschreiten sie bei ihren Aktivitäten die diözesanen Grenzen und sind oftmals auch international tätig, wobei sie als weitgehende Laienorganisationen unterschiedliche Lebensstände aufweisen können. Diese Vielfalt spiegelt sich auch in den Begrifflichkeiten für diese Bewegungen wider, die von Strömungen, Aktionen, Initiativen bis hin zu Geistlichen Gemeinschaften reichen. So gibt es bislang auch keine kirchenrechtlich vorgegebene einheitliche Begrifflichkeit oder Definition, zumal sie wegen ihrer unterschiedlichen Ausrichtungen und Strukturen „rechtlich […] nur

21 Ansprache, 2.3.1987, zit. nach Anuth (2018): Kirchliche Bewegungen, 49.
22 Johannes Paul II. (1986): Dominum et vivificantem, vom 18.5.1986; Johannes Paul II. (1990): Redemptoris missio, vom 7.12.1990.
23 Vgl. Tigges (2005): Geistlicher Aufbruch, 166.
24 Anuth (2018): Kirchliche Bewegungen, 49–52.
25 Hier war für die neuen geistlichen Bewegungen/Gemeinschaften zunächst der Päpstliche Rat für die Laien zuständig, den 2016 das Dikasterium für die Laien, die Familie und das Leben in dieser Aufgabe ablöste.
26 So etwa 1987 auf der Bischofssynode (vgl. Anuth (2018): Kirchliche Bewegungen, 53 f.).
27 Ebd., 65 f.
28 Ebd., 55 f.

schwer zu fassen" sind.[29] Alle können sich auf den can. 215 CIC berufen, in dem das allgemeine Recht auf Vereinigungsfreiheit garantiert wird. Da die Mitglieder der geistlichen Bewegungen/Gemeinschaften keine lebenslangen Gelübde ablegen, gelten sie nicht als Orden oder Kongregationen. Auch haben sie in der Regel keine so fest umrissene Lebensform wie die Säkularinstitute, zu denen sie durchaus eine gewisse Nähe aufweisen. Auf der anderen Seite sind sie meist stärker strukturiert und verpflichtend als Spontangruppen.[30] Gegenüber der lange Zeit verwandten Begrifflichkeit Neue Geistliche Bewegungen hat sich inzwischen der Begriff Geistliche Gemeinschaften durchgesetzt.

Vor diesem Hintergrund erfolgte und erfolgt die kirchenrechtliche Anerkennung der geistlich-kirchlichen Bewegungen/Gemeinschaften meist auf der einfachsten Stufe nach cc. 321–326 CIC als privater Verein, die nach der Überprüfung von Statuten durch die zuständige kirchliche Autorität erteilt wird.[31] Dabei besteht für diese Vereine zwar eine Satzungsautonomie, doch liegt auch hier die Letztverantwortung bei der zuständigen kirchlichen Autorität. Viele gerade international aufgestellte Bewegungen/Gemeinschaften sind allerdings auch als Vereinigungen päpstlichen Rechts anerkannt.[32]

Folgt man einem 2015 auf katholisch.de erschienenen Artikel über „Neue Geistliche Bewegungen", lässt sich die Anzahl dieser Vereinigungen schwer bestimmen – „die letzte offizielle Liste des päpstlichen Laienrats" liege bereits zehn Jahre zurück. Doch seien vom Vatikan „mindestens 122" Bewegungen anerkannt, wobei in dieser Zählung aber etwa der 2008 anerkannte „internationale und mitgliederstarke ‚Neokatechumenale Weg'" fehle. Für Deutschland habe die Deutsche Bischofskonferenz (DBK) „mehr als 80 Gemeinschaften mit rund 100.000 [aktiven] Mitgliedern" angegeben. Allerdings – so der damals in der DBK für die Neuen Geistlichen Gemeinschaften zuständige Münsteraner Weihbischof Heinrich Timmerevers – werde „von einer sehr viel größeren Zahl von Personen aus[gegangen], die einer Bewegung nahe stehen oder sich ihr zugehörig fühlen".[33]

Vorwürfe des sexuellen und geistlichen Missbrauchs gegen Gründerfiguren und andere Leitungspersonen einer Reihe von Bewegungen/Gemeinschaften, wie sie 2011 etwa gegen Bruder Ephraim (Seligpreisungen) und 2020 gegen Pater Josef Kentenich (Schönstatt-Bewegung)[34] erhoben wurden, spielten zum Zeitpunkt des

29 Ebd., 61.
30 Ebd., 56–65.
31 Vgl. hierzu: Althaus (2024): Der Diözesanbischof.
32 Anuth (2018): Kirchliche Bewegungen, 64 f., 74 f. sowie detailliert: Hegge (2014): Kriterien für die Zulassung.
33 Artikel „Neu und evangelisierend. Geschichte und Gegenwart der Neuen Geistlichen Bewegungen", 19.1.2015, katholisch.de, https://katholisch.de/artikel/4527-neu-und-evangelisierend (abgerufen: 20.6.2026); vgl. auch Martin (Hg.) (2006): Die geistlichen Gemeinschaften.
34 Vgl. hierzu: Teuffenbach (2020): „Vater darf das!".

Artikels in der breiten Wahrnehmung Geistlicher Gemeinschaften noch eine untergeordnete Rolle.

3.2 Bedeutung der neuen geistlichen Bewegungen und Gemeinschaften in Deutschland

In Deutschland war es wie oben skizziert vor allem die Schönstatt-Bewegung, die seit Ende der 1920er-Jahre größere Bedeutung erlangte (vgl. Kap. 12.1). Die 1965 in München gegründete und 1978 vom Münchener Kardinal Josef Ratzinger approbierte (Katholisch) Integrierte Gemeinde (KIG) entwickelte nicht zuletzt aufgrund der Mitgliedschaft mehrerer renommierter Theologieprofessoren und aufgrund ihrer guten Beziehungen zu Kardinal Ratzinger und der 2003 erfolgten Errichtung eines internationalen Zentrums in Rom ebenfalls eine größere Bekanntheit. Je nach Diözese in unterschiedlicher Intensität (vgl. Kap. 11.1 und 12.1) fanden wiederum viele der in den Jahrzehnten nach dem Konzil neu entstandenen Bewegungen/Gemeinschaften den Weg nach Deutschland, wo sie seit Mitte der 1980er-Jahre bei den Bistumsleitungen und Pfarrgemeinden zunehmende Aufmerksamkeit weckten. So lässt sich etwa auch eine deutlich gestiegene Zahl an entsprechenden Artikeln in der seit 1946 monatlich erscheinenden Herder Korrespondenz, die aktuelle Entwicklungen in Kirche, Religion und Gesellschaft aufgreift, feststellen.[35] So ist z. B. 1986 im Zusammenhang mit der Veröffentlichung der Enzyklika ‚Dominum et vivificantem' von einer „geistliche[n] Erneuerung" durch charismatische Gruppen die Rede.[36]

Im gleichen Jahr, 1986, zählte nicht nur der Komplex Geistliche Gemeinschaften zu den Themenschwerpunkten beim Katholikentag in Aachen, sondern fand auch in Mainz erstmals ein Tag der in der Diözese vertretenen neuen geistlichen Bewegungen statt, an dem Bischof Karl Lehmann ein einleitendes Referat hielt, das wegen des großen, auch überregionalen Interesses in mehreren Auflagen publiziert wurde.[37] Die Ausführungen Bischof Lehmanns hatten so eine mehr oder weniger große Strahlkraft in andere Bistümer (vgl. Kap. 11.1). Zu Beginn erklärte Lehmann, dass die Bewegungen „eine Aufbruchssituation in der Kirche wider[spiegeln]". Denn

> „ihre Mitglieder begnügen sich nicht damit, in mehr oder weniger unverbindlicher Form zur ‚Volkskirche' zu gehören, und sie wollen sich auch nicht mit dem ‚normalen' Angebot einer Pfarrei begnügen. Sie versuchen je auf ihre Weise, ein entschiedenes

35 Im Rahmen dieser Studie erfolgte eine Auswertung dieser Artikel seit 1980, die aufgrund der Bedeutung der Herder Korrespondenz ein wichtiges Bild vermittelt und daher immer wieder in dieses Kapitel einfließt.

36 Ruh (1986): Enzyklika über den Heiligen Geist.

37 Lehmann (1987): Neue geistliche Bewegungen.

> und bewußtes christliches Leben zu führen, nehmen so ihre persönliche Berufung besonders ernst und streben nach einer lebendigen Zeugenschaft des Glaubens auf dem Grund einer im Geist erneuerten Taufe und Firmung."[38]

Daher konstatierte Bischof Lehmann, dass die Neuen geistlichen Bewegungen in „ihre[r] spirituelle[n] Erneuerung offen sind gegenüber besonderen Herausforderungen" der Zeit, ohne zu vergessen, „auch Gefährdungen[39] nüchtern in den Blick nehmen [zu] müssen".[40] Letztlich verortete er die Bewegungen „mitten im Leben der Kirche"[41] und verband damit die Perspektive, dass sie „etwas in der Geschichte" bewegen, da sie „etwas radikal Neues" brächten und mit „ihrer Spiritualität von der unverbrauchten Frische Gottes" zeugten.[42]

In der zweiten Hälfte der 1980er-Jahre reagierte auch die Deutsche Bischofskonferenz (DBK) auf die gewachsene Bedeutung der neuen geistlichen Bewegungen/Gemeinschaften. Hier scheint es neben Bischof Lehmann vor allem der Kölner Kardinal und damalige Vorsitzende der Bischofskonferenz Josef Höffner gewesen zu sein, der in den Bewegungen eine Zukunftsperspektive für die katholische Kirche sah.[43] 1987 fand dann im Rahmen der Herbst-Vollversammlung der Deutschen Bischofskonferenz unter dem Titel „Neuere geistliche Gemeinschaften und Bewegungen im Leben der Kirche" ein Studientag statt, an dem auch Vertreter einer Reihe von Gemeinschaften teilnahmen und Bischof Lehmann ein Referat hielt. Ein wichtiges Ergebnis dieser Veranstaltung war die Empfehlung der DBK, „auf Diözesanebene regelmäßig Kontakte zwischen Bischof und Vertretern geistlicher Aufbrüche zu fördern"[44], was zur Einsetzung entsprechender bischöflicher Beauftragter führte (vgl. Kap. 11.1). Zeitgleich zu diesen Entwicklungen richtete zudem das Zentralkomitee der Deutschen Katholiken (ZdK) einen Arbeitskreis für Geistliche Gemeinschaften ein, dessen Geschäftsführer selbst Mitglied einer Geistlichen Gemeinschaft war (vgl. Kap. 12.1).

Parallel zu diesen Prozessen befassten sich die Artikel in der Herder Korrespondenz in den späten 1980er-Jahren mit der Charakterisierung der neuen Gemein-

38 Ebd., 4.

39 Hier nannte Bischof Lehmann Einseitigkeiten, das Selbstverständnis einer „Kirche im Kleinen" mit einem „Ausschließlichkeitsanspruch", was die Gefahr berge, „faktisch eine Art Sekte" zu werden (ebd., 13).

40 Ebd., 6.

41 Ebd., 6–8.

42 Ebd., 15.

43 Laut einer damaligen DBK-Referentin habe er bereits 1984 auf einer Dechantenkonferenz geistliche Bewegungen als „Oasen" in der gegenwärtigen Kirche bezeichnet, die „so zahlreich werden" sollten, „daß die Wüste in Bedrängnis gerät". (Referat „Neuere geistliche Gemeinschaften und Bewegungen im Leben der Kirche – Auswirkungen auf die pastorale Arbeit", Marianne Tigges, 29.10.1987, BAOS, AKZ 441, Nr. 13, Bl. 474–478, hier Bl. 474; vgl. auch Kap. 11.1).

44 Ebd., Bl. 477.

schaften sowie der Frage nach deren zukünftiger Rolle innerhalb der Kirche und warfen einen Blick auf die Positionierung katholischer Institutionen wie der DBK und dem ZdK. Dabei war ein weitgehend positiver und optimistischer Tenor vorherrschend.[45] Es wurde aber auch auf Schwierigkeiten, die sich immer wieder in den Pfarrgemeinden vor allem zwischen dort agierenden Gemeinschaften und den Ortsgeistlichen ergaben[46], und auf „‚spiritualistische' Engführungen"[47] eingegangen, ohne in eine pauschalisierende ‚Sektenpolemik' zu verfallen.[48]

Folgt man weiter den Artikeln in der Herder Korrespondenz, scheinen sich die Geistlichen Gemeinschaften in den 1990er-Jahren zunehmend etabliert zu haben. Im Zuge einer Strukturreform des ZdK, die die Vielschichtigkeit des Laienkatholizismus noch stärker berücksichtigen sollte, wurden etwa für die Gemeinschaften im neuen Statut des ZdK fünf feste Plätze vorgesehen.[49] Auch wurde den Bewegungen und Gemeinschaften vor dem Hintergrund des drohenden Priestermangels eine entscheidende Rolle bei der Rekrutierung von Priesteramtskandidaten zugeschrieben[50] – z. B. gründete sich 1994 eine der KIG nahestehende Priestergemeinschaft –, wobei durchaus das Problem Erwähnung fand, dass bei manchen Priesteramtskandidaten aus Geistlichen Bewegungen der „Wunsch [bestehe], die Berufung ausschließlich für die Bewegung festzuhalten".[51] Gleichzeitig wurden die in Frankreich aufgekommenen Vorwürfe, dass es in Geistlichen Gemeinschaften sektenähnliche Strukturen gebe – z. B. wurde das Neokatechumenat dort als „katholische Sekten" bezeichnet[52] –, diskutiert, allerdings ohne dass wirkliche Zweifel am Wirken der Gemeinschaften aufkamen.

Ein Motor für die Etablierung der Geistlichen Gemeinschaften in Deutschland war der ehemalige Paderborner Weihbischof Paul Josef Cordes (1934–2024), den Papst Johannes Paul II. 1980 zum Vizepräsidenten des Päpstlichen Rates für die Laien ernannt hatte und der maßgeblich die seit Mitte der 1980er-Jahre alle zwei bis drei Jahre stattfindenden Weltjugendtage koordinierte.[53] Daher kann es nicht überraschen, dass 2005 der Weltjugendtag in Köln den Geistlichen Gemeinschaften eine Bühne bot, sich den vielen deutschen Teilnehmenden zu präsentieren. Ein Artikel

45 Nientiedt (1986): Geistliche Aufbrüche; Ruh (1987): Bischofskonferenz; Ders. (1987): Glaube als Heimat?; Nientiedt, Klaus (1987): Charismatiker.

46 Hier ist die weiter oben skizzierte, seit der NS-Zeit in Deutschland bestehende große Bedeutung der Pfarrgemeinde zu berücksichtigen (vgl. auch Kap. 11.1 und 12.1).

47 Nientiedt (1986): Gottesreich und Weltverantwortung.

48 Ruh (1989): Bilanz der Laiensynode.

49 Foitzik (1995): Strukturreform, 289.

50 Vgl. Nientiedt (1992): Priestermangel, 75.

51 Ruh (1990): Engführung.

52 Nientiedt (1996): Grenzen der Vielfalt?, 135.

53 Vgl. Cordes (1990): Charismen und Neuevangelisierung. Bischof Cordes sprach den Gemeinschaften nicht nur bei diesem Großereignis eine wichtige Rolle zu, sondern warb auch bei seinen deutschen Amtsbrüdern für die Gemeinschaften (vgl. Kap. 11.1).

in der Herder Korrespondenz spricht in diesem Zusammenhang von einer „begeisterte[n] Kirche", die hierzulande als Appell für „mehr Begeisterung, Unbefangenheit und glaubende Zuversicht" dienen könne, zumal man in Deutschland bislang wenig mit der „begeistert-enthusiastischen Frömmigkeit" Geistlicher Gemeinschaften anfangen könne. Gleichzeitig weist der Artikel darauf hin, dass Geistliche Gemeinschaften „bei uns bisher zahlenmäßig kaum eine Rolle [spielen]".[54] Insgesamt wird man davon ausgehen können, dass die häufige Berichterstattung in der Herder Korrespondenz durchaus auch als Promotor der Geistlichen Gemeinschaften gewirkt hat.

Die hier beim Blick auf die Rolle der Geistlichen Gemeinschaften in Deutschland zu Beginn des neuen Jahrtausends zum Ausdruck kommende Zurückhaltung lässt sich auch nachfolgend beobachten. Sie sind – in unterschiedlicher Ausprägung in den einzelnen Diözesen und Förderung durch die dortigen Bischöfe (vgl. Kap. 11.1 und 12.1) – Bestandteil der deutschen Kirchenlandschaft, ohne sich jedoch in der Breite an die Gemeinden angedockt zu haben. Personelle Entscheidungen wie die Verantwortung der Bonner Hochschulseelsorge durch die Gemeinschaft Chemin Neuf (2008) oder die Ernennung des Münsteraner Weihbischofs Heinrich Timmerevers, der Mitglied der Fokolar-Bewegung ist, zum Bischof von Dresden-Meißen wiesen auf ihre weiterhin bestehende Bedeutung, trafen wie bei Chemin Neuf aber auch auf Vorbehalte. Immerhin sah sich hier der Autor eines Artikels in der Herder Korrespondenz genötigt, vor vorschnellen Verallgemeinerungen zu warnen, da die Gemeinschaft „als eine eher weniger problematische Vertreterin charismatischer Spiritualität" gelte.[55]

Ab 2010 ist ein Rückgang der Artikeldichte im Kontext Geistlicher Gemeinschaften in der Herder Korrespondenz zu konstatieren. Diese Abnahme könnte sowohl für einen Bedeutungsverlust Geistlicher Gemeinschaften in Deutschland als auch für ein abnehmendes Interesse der Redaktion an diesem Themenfeld sprechen. Jedenfalls erscheinen die Artikel gerade im Vergleich zur Aufbruchsstimmung der späten 1980er-Jahre in ihrem Ton verhaltener und nüchterner. So heißt es 2008 in einer Bilanz zu den Plänen einer ‚Neuevangelisierung' Europas, durch die Geistlichen Gemeinschaften seien zwar „verschiedene Aufbrüche mit begrenzter Ausstrahlung" erzeugt worden, ein „flächendeckender Erfolg" sei aber ausgeblieben.[56] Auch Konflikte innerhalb der Pfarreien blieben ein Thema.[57]

Seit Ende der 2010er-Jahre rückten dann Vorwürfe gegen Strukturen und Leitungspersonen der KIG wie auch der Gemeinschaft ‚Totus Tuus Neuevangelisierung' (TTN), die beide in Deutschland gegründet und approbiert worden waren,

54 Foitzik (2002): Begeisterte Kirche, 326 f.
55 Nientiedt (2008): Neuer Weg.
56 Ruh (2008): Baustelle Europa.
57 Vgl. Orth (2012): Neue Kreativität?

sowie Vorwürfe des geistlichen Missbrauchs in den Fokus. Bei beiden Gemeinschaften erfolgte eine bischöfliche Visitation, in deren Folge 2020 die KIG vom Münchener Erzbischof und 2021 TTN vom Bischof in Münster (vgl. Kap. 12.4 und 12.5) aufgelöst wurden. Auch widmete sich 2020 eine im Bistum Meißen stattfindende Tagung mit der Frage nach ‚gefährlichen Seelenführern' dem Thema geistigen und geistlichen Missbrauchs.[58] Die dort zum Ausdruck kommenden Erkenntnisse über die Ausprägungen geistlichen Missbrauchs und dessen Folgen führten innerhalb der DBK zu einer gestiegenen Aufmerksamkeit gegenüber dieser Missbrauchsform und zu der Erkenntnis, nicht zuletzt den in den pastoralen Diensten tätigen Menschen für den Umgang mit diesem Phänomen unterstützende Leitlinien an die Hand geben zu müssen. Die 2023 erschienene ‚Arbeitshilfe' stellt hier einen ersten Schritt dar.[59]

58 Vgl. Timmerevers/Arnold (2020): Gefährliche Seelenführer.
59 Sekretariat der DBK (2023): Missbrauch geistlicher Autorität.

4 Die untersuchten Gemeinschaften

4.1 Die ‚Christusgemeinschaft' im Bistum Osnabrück

Die Geschichte der ‚Christusgemeinschaft' in der Diözese Osnabrück füllt einen Zeitraum von ca. 50 Jahren und ist reich an – durchaus auch öffentlich diskutierten – Kontroversen. Sie reicht von intensiven religiösen Aktivitäten im Rahmen des Freiwilligen Sozialen Jahres (FSJ) über ein kontinuierliches, auch überregionales Wachstum mit unterschiedlichen Ausprägungen bis zu einem langsamen ‚Austrocknen'. Nachfolgend soll versucht werden, die vielschichtigen Stränge zunächst in drei Phasen nachzuzeichnen, ohne alle Verzweigungen und Perspektiven erfassen zu können. Da innerhalb dieser Geschichte von Anfang an die Ordensgemeinschaft der Thuiner Franziskanerinnen wie auch die Gebetsstätte im emsländischen Heede ihre Spuren hinterlassen haben, werden zudem diese Berührungspunkte jeweils gesondert in den Blick genommen.[1] Werden im Folgenden Vorwürfe gegenüber Pfr. H. erhoben, wird die Stellungnahme von Pfr. H. zum jeweiligen Vorwurf in Einklang mit wissenschaftlichen Gepflogenheiten und Usancen in einer Fußnote wiedergegeben. Insgesamt verwahrt sich Pfr. H. gegen alle ihm gegenüber erhobenen Vorwürfe und weist diese als unsubstantiierte Vorwürfe bzw. Wertungen zurück. (Stellungnahme 8.7.2026, 2)

1 Wenn im Folgenden von Bistumsleitung oder Bistumsverantwortlichen die Rede ist, dann sind damit diejenigen Personen gemeint, die den Umgang mit und die Strategie des Bistums gegenüber der CG im Wesentlichen bestimmt haben. Die Rede von den Leitungsverantwortlichen soll dabei deutlich machen, dass nicht eine Person allein den Umgang mit der Gemeinschaft bestimmt hat, sondern es oft ein Zusammenspiel mehrerer, jedoch nicht immer klar zu identifizierender Personen war, in der Regel immer hochrangige Bistumsmitarbeiter und Kleriker. Neben dem Bischof, der die Letztverantwortung hat, sind dies die Generalvikare, die (zuständigen) Weihbischöfe und vor allem die beiden Beauftragten für die Geistlichen Gemeinschaften, die seit Ende der 1980er-Jahre im Wechsel in diesem Amt tätig waren und im Text als Beauftragter A bzw. Beauftragter B bezeichnet werden. Ferner hatte der Bischof 2005–2008 einen theologischen Berater der CG (hier: Kontaktbeauftragter CG) eingesetzt und auch die Personalreferenten für die pastoralen Dienste in der Diözese (hier: Personalverantwortlicher) waren gerade im Kontext CG-naher Priester in Entscheidungen einbezogen. Im Fall der Thuiner Franziskanerinnen handelt es sich bei der Leitungsverantwortlichen immer um die Generaloberin.

4.1.1 Entstehung, Entwicklung und Struktur der ‚Christusgemeinschaft'

Das FSJ als entscheidender Ausgangspunkt (ca. 1975–1985)

Die Anfänge der ‚Christusgemeinschaft' (im Folgenden CG) sind im FSJ zu suchen, das seit 1961 – zunächst als „Jahr für die Kirche im Dienst am Nächsten" – auch über das Bischöfliche Jugendamt in Osnabrück absolviert werden konnte. Gerade gegen Ende der 1960er-Jahre, als die Einflüsse der Wohlstands- und Konsumgesellschaft wie auch das Streben nach Selbstentfaltung und einer weniger autoritären Lebensweise verstärkt das Denken und Verhalten der Jugend bestimmten, sahen die Kirchen im ‚Jahr für den Nächsten' eine Möglichkeit, durch die Erziehung zum persönlichen, auch dienenden Engagement positiv in Gesellschaft und Kirche zu wirken. Um die Organisation zu verbessern, kam es auf Bundes- und Diözesanebene meist zur Bildung von Arbeitsgemeinschaften des Bundes der Deutschen Katholischen Jugend (BDKJ) und des Deutschen Caritasverbandes, wobei Ersterer für die Werbung, Vorbereitung und pädagogische Begleitung und Letzterer für die Vertretung der Einsatzstellen zuständig war.[2] Im Bistum Osnabrück übernahm eine beim BDKJ angestellte Referentin diese wesentlichen Aufgaben, der ein geistlicher Begleiter zur Seite stand.

Als Ende 1974 die Thuiner Franziskanerin Sr. S. als neue „Referentin für Soziale Dienste" die Leitung des FSJ im Bischöflichen Jugendamt übernahm, war sie zumindest nach Auffassung des späteren diözesanen Beauftragten A für die Geistlichen Gemeinschaften, der sie gut kannte, bestrebt, bei ihrer Tätigkeit die religiöse Komponente stark zu machen. Damit stieß sie bei Diözesanjugendpfarrer A, dem damaligen Leiter des Jugendamtes, auf offene Ohren, sodass auf diesem Feld eine intensive Zusammenarbeit begann. Der gerade erwähnte spätere Beauftragte A, der sowohl Sr. S. als auch Diözesanjugendpfarrer A in den ersten Jahren als junger Kaplan unterstützte, schrieb rückblickend:

> „Schwester S. [Sr. S.] und [der Diözesanjugendpfarrer A] hatten dem FSJ im Bistum eine besondere Prägung gegeben und das Freiwillige Soziale Jahr als Glaubenskurs gestaltet. Sie wollten die jungen Menschen mit dem Evangelium bekannt machen und sie zu einer Glaubensentscheidung führen."[3]

Konkret dürfte der Autor des Schreibens, der spätere Beauftragte A, damit gemeint haben, dass Sr. S. die regelmäßigen, grundsätzlich für die FSJ-ler:innen aller Träger verpflichtenden Seminare auch intensiv dazu nutzte, mit den jungen Leuten zu religiösen Themen zu arbeiten. Die Seminare, die meist in der Jugendbildungsstätte

2 Vgl. Freiwilliges Soziales (1973).
3 Erfahrungsbericht, 10.2.2005, BAOS, AKZ 472, Nr. 5, Bl. 223–227.

„Haus Maria Frieden" in Rulle stattfanden, dienten nach den allgemeinen FSJ-Vorgaben dem pädagogisch zu begleitenden Austausch über die Erfahrungen während des FSJ-Einsatzes, befassten sich aber auch konkret mit Fragen zu Tod und dem Umgang mit Sterbenden oder dem „Sinn und Unsinn sozialer Einrichtungen".[4] Dabei sollten die Seminare „Glaubens- und Lebenshilfe" anbieten, wie es der Diözesanjugendpfarrer A rückblickend beschrieben hat (Pfarrer an Mitbruder, 14.4.1996, Abgabe Lore Sitter*, S. 10). So gehörten auch Gebet, Gesang sowie Beichtangebote und Eucharistiefeiern zum Angebot, wobei die letzten beiden Punkte vor allem vom Diözesanjugendpfarrer A übernommen wurden. Beide, aber insbesondere Sr. S., besaßen eine charismatische Ausstrahlung, durch die sie schnell Zugang zu den jungen Menschen fanden und engere Beziehungen aufbauen konnten. Diese luden Sr. S. und den Diözesanjugendpfarrer A seit 1978 über die FSJ-Seminare hinausgehend zu geistlich ausgerichteten Veranstaltungen ein.[5] Auch hielten sie zu einigen den Kontakt nach dem Ende des FSJ aufrecht, wie es ausdrücklich auch in der Stellenbeschreibung von Sr. S. aufgeführt war.[6]

Während Diözesanjugendpfarrer A, der mit Ende des II. Vatikanischen Konzils 1965 zum Priester geweiht worden und nach seiner Zeit als Vikar seit 1972 als Leiter des Bischöflichen Jugendamtes mit dem Titel Diözesanjugendpfarrer tätig war,[7] als Priester über ein abgeschlossenes Theologiestudium verfügte, hatte Sr. S. als Ordensfrau die ordensinterne Ausbildung durchlaufen und sich in ihrem Berufsleben als Ordensschwester immer schon mit jungen Menschen beschäftigt. Ähnlich alt wie der Diözesanjugendpfarrer A war sie zu Beginn der 1960er-Jahre in die Kongregation der Thuiner Franziskanerinnen (vgl. Kap. 4.1.2.) eingetreten und hatte Mitte der 1960er-Jahre die zeitliche Profess abgelegt. Nachfolgend arbeitete sie als Erzieherin in verschiedenen Kinderheimen, um dann nach der ewigen Profess an der neugegründeten kirchlichen Fachhochschule in Vechta den damals neuen Studiengang der Sozialpädagogik zu absolvieren, den sie 1974 abschloss.[8] Es gelang ihr, zunächst vor allem aus dem Kreis aktiver wie ehemaliger FSJ-ler:innen eine kontinuierlich größer werdende Gruppe junger, oftmals spirituell suchender Menschen für ihre Anliegen zu begeistern und zur Teilnahme an relativ verbindlichen Veranstaltungen wie Nachtanbetung in Heede, Besinnungstage, Exerzitien sowie Wochenenden mit Vorträgen und Katechesen zu motivieren. Diese Veranstaltungen fanden in der Regel im Haus St. Agnes statt, das auf dem Gelände des Thuiner Mutterhauses lag.

4 Diözesanvorstand des BDKJ und BGV (Hg.) (1980): „rad" 4, 8.
5 Vgl. Bericht für den Priesterrat, Mai 1993, BAOS, AKZ 472, Nr. 1, Bl. 41.
6 Vgl. Beschreibung, 14.1.1975, BAOS, BDKJ Nr. 2.4.7.01.02.00/001.
7 Vgl. BAOS, Personalakte Diözesanjugendpfarrer A, BAOS.
8 Vgl. Lebenslauf in: Thuiner Generaloberin an Bischof Bode, 24.9.2004, BAOS, AKZ 502, o. Bl.

Nachdem der Diözesanjugendpfarrer A 1980 als Pfarrer in den Gemeindedienst gewechselt war, wurde das Bischöfliche Jugendamt von einem neuen Geistlichen geleitet, der den FSJ-Aktivitäten von Sr. S. eher skeptisch bis ablehnend gegenüberstand. Trotz der sich daraus ergebenden Konflikte, die durchaus auch den Bistumsverantwortlichen deutlich gewesen sein dürften (Diözesanjugendpfarrer B, S. 3 ff.), blieb Sr. S. ihrer Linie treu. Dabei unterstützten sie in der Vorbereitung und Durchführung der FSJ-Seminare ehemalige FSJ-Teilnehmer:innen als ‚Teamer:innen', die durch diese Tätigkeit noch intensiver von Sr. S. geprägt wurden (Diözesanjugendpfarrer B, S. 3 ff.). Als Sr. S. 1985 von einer anderen Schwester der Thuiner Kongregation als FSJ-Referentin abgelöst[9] und damit der direkte Kontakt mit immer neuen jungen Erwachsenen für sie deutlich erschwert wurde, gab es mittlerweile einen Kreis an Frauen und Männern, die sich ihr fest verbunden fühlten.

Wachstum, neue Strukturen und erste ‚Krise' (ca. 1985–2000)

Sr. S. wurde nun innerhalb des Ordens als Junioratsleiterin die Verantwortung für die Begleitung der jungen Schwestern bis zur Ewigen Profess übertragen. Da viele dieser jungen Ordensfrauen zuvor ein FSJ unter ihrer Leitung absolviert hatten und durch sie zum Ordenseintritt geführt worden waren, bildete sich im Orden eine Gruppe der sogenannten ‚jungen Schwestern' um sie. Gleichzeitig erhielt Sr. S. ausreichend Möglichkeiten, weiterhin meist im Gästehaus des Ordens oder in Heede unterschiedliche Veranstaltungen wie etwa geistliche Wochenenden oder Nachtanbetung für diejenigen jungen Menschen durchzuführen, die sie außerhalb des Ordens um sich geschart hatte bzw. die sich ihr angeschlossen hatten. Dazu zählten nach und nach auch Gruppen, die über eine intensive Jugendarbeit einiger Priester in ihren Gemeinden zur CG gekommen waren (vgl. Kap. 5.1.2). Diese – zunächst vermutlich drei – Geistlichen gehörten seit den Anfängen zum Kreis von Sr. S. und hatten in der zweiten Hälfte der 1980er-Jahre die Priesterweihe empfangen. Zu diesen zählte der spätere Pfr. H., der im Lauf der Zeit innerhalb der CG eine immer wichtigere, auch leitende Position einnahm.

Die zunehmende Etablierung der Gemeinschaft in festen Gruppen und durch Veranstaltungen scheint auch zu dem Wunsch geführt zu haben, sich einen einheitlichen Namen zu geben. Jedenfalls erkundigte sich der damalige Weihbischof Theodor Kettmann Ende 1989 beim Beauftragten A, was es mit der „Christusgemeinschaft" auf sich habe. Er, Kettmann, sei „in den vergangenen Wochen […] bei verschiedenen Besuchen in den Gemeinden aus Anlaß der Firmspendung mehr-

9 Es gibt Stimmen, die von einem turnusmäßigen Wechsel nach immerhin zehn Jahren als FSJ-Referentin sprechen (vgl. Generalvikar Paul, S. 9 und Diözesanjugendpfarrer B, S. 5), andere sehen den Grund der Versetzung in zunehmenden Beschwerden beim Bistum über ihre Ausübung des Amtes (Sr. Agatha Helena* 2).

mals" nach der Gemeinschaft „in unserem Bistum gefragt worden", ohne dass er eine „klare Auskunft" habe geben können.[10] In seiner Antwort skizzierte der Beauftragte A die aus seiner Sicht positiven Aspekte wie auch Verengungen und Gefährdungen der CG, die jedoch nicht selten bei neuen Geistlichen Gemeinschaften zu beobachten seien.[11]

Folgt man der einige Jahre später verfassten Binnenperspektive der CG, hatten sich „nach Ablauf des FSJ […] junge Menschen weiter getroffen zu Bibelkreisen, Glaubensgesprächen, religiösen Wochenenden und Exerzitien" und der „Kreis der Teilnehmer […] durch Freunde und Bekannte, durch Partnerschaften und Eheschließungen, durch Wechsel von Ausbildungs- und Studienorten" erweitert. So sei „das Wort ‚Christusgemeinschaft' als eine verbindliche Glaubensansage: ‚Ich möchte in der Gemeinschaft mit Christus leben'" entstanden.[12] In einem undatierten, vermutlich 1992 innerhalb der CG entstandenen Faltblatt wird der Zusammenschluss „zur ‚Christusgemeinschaft'" mit Januar 1988 relativ genau terminiert. „Was wir versuchen zu leben" sei nun „verbindlich" gemacht und sich „gegenseitig einmal gesagt" worden: „Mir ist es ernst mit der Nachfolge Christi; und der andere darf auf mich zählen."[13] Die Grundstruktur der CG waren dabei die ‚Ortsgruppen', die sich regelmäßig zum Bibelgespräch, zu Gebet und Gesang trafen.[14] Nach einer um 1990 zusammengestellten Auflistung befand sich die zahlenmäßig stärkste Gruppe in der Bischofsstadt, weitere der insgesamt sechs Gruppen hatten ihre Treffen in zwei Orten in der Diözese, in jeweils einem Ort in Nachbarbistümern und eine Gruppe sogar im süddeutschen Raum, wobei insgesamt fast 50 Personen zu diesen Gruppen zählten (Abgabe Laura Schneider*, S. 1 f.). Der Beauftragte A spricht in seinem Brief an Weihbischof Kettmann von „etwa 45 Mitglieder[n]".[15]

1992 erlangte die CG zumindest auf Diözesanebene eine deutlich größere Bekanntheit, als in der Osnabrücker Kirchenzeitung „Kirchenbote" (Kibo) unter der aufrüttelnden Überschrift „‚Jetzt wird mir klar, wie nahe ich am Feuer war'. Junge Christen sind fassungslos, daß sie im Glauben unter Druck gesetzt wurden" ein Artikel erschien, der von den Erfahrungen mehrerer junger Frauen mit der CG berichtete (vgl. Kap. 11.3). Sie seien als 13- bis 15-Jährige über die engagierte und lebendige Jugendarbeit eines in ihrer Gemeinde tätigen Priesters in Kontakt mit einer „extrem konservativen, wenn nicht als fundamentalistisch einzustufenden religiösen Gemeinschaft" gekommen, die „zur Schockerfahrung ihres bisherigen Lebens

10 Weihbischof Kettmann an Berauftragten A, 27.12.1989, BAOS, AKZ 441, Nr. 13, Bl. 405.
11 Er nahm dabei direkten Bezug auf die in Kap. 3 erwähnten Ausführungen Bischof Lehmanns von 1987. Brief an Weihbischof Kettmann, 16.4.1990, BAOS, AKZ 472, Nr. 1, Bl. 195 f.
12 Infoblatt zur CG, o. Verf., Ende Dez. 1994, BAOS, AKZ 472, Nr. 2, Bl. 230 f.
13 Faltblatt, o. Dat. u. Verf., BAOS, AKZ 472, Nr. 1, Bl. 168.
14 Vgl. etwa Erfahrungsbericht eines Paares an den Beauftragten A, 14.12.1999, BAOS, AKZ 472, Nr. 2, Bl. 5–9.
15 Beauftragter A an Weihbischof Kettmann, 16.4.1990, BAOS, AKZ 472, Nr. 1, Bl. 195 f.

geworden ist". Durch die große „geistliche Abhängigkeit" von dem Geistlichen bei gleichzeitiger Isolierung von Familie und Freunden sowie die Teilnahme an „regelmäßigen Sonntagstreffen, Exerzitien und anderen Begegnungen" der CG in Thuine sei ein „Absolutheitsanspruch nur einer geistlichen Lebensform" vermittelt worden, der quasi zwangsläufig „zum Ordensleben, Priestertum und inzwischen auch zur Ehe" gewiesen habe. „In einer Enge und mit einer Rigorosität, die jeden Menschen verurteilt und fallen läßt, der nicht auf ihrer Linie ist", verbreite die CG ein „Zerrbild Gottes und der Kirche".[16]

Die Bandbreite der zahlreichen Leserbriefe, die als Reaktion auf diesen Kibo-Artikel abgedruckt wurden, reichte von Dank für die überfällige Berichterstattung über die Sorge eines falschen Blickes auf die Thuiner Ordensgemeinschaft bis hin zum Vorwurf einer völlig einseitigen und maßlosen Darstellung zum Schaden der Kirche.[17] Gleichwohl nahm Bischof Ludwig Averkamp den Artikel zum Anlass, eine Kommission unter Vorsitz von Weihbischof Kettmann einzusetzen, der maßgebliche Priester und Dechanten des Bistums angehörten. Dabei sollte die Kommission den Vorwürfen nachgehen und „mit der CG insbesondere im Blick auf die Zukunft in einen fruchtbaren Dialog zu kommen versuchen" sowie Bischof Averkamp Ratschläge für den weiteren Umgang mit der CG geben. Zwischen Juni und Oktober 1992 führten die Kommissionsmitglieder viele Gespräche im Kontext von CG und Thuiner Orden. Ferner flossen ca. 80, auch über den Kibo eingegangene schriftliche und telefonische Stellungnahmen[18] in den Abschlussbericht ein, der Ende 1992 Bischof Averkamp übergeben wurde und zu einem ambivalenten Ergebnis kam. Einerseits wies er auf Fehlentwicklungen und Gefahren hin, die durch die CG geklärt und entschärft werden müssten. Andererseits müsse die CG „in der bunten katholischen Vielfalt […] einen Platz behalten, da ‚viel Gutes drin' sei" (vgl. Kap. 11.3).[19] Die Ergebnisse des Berichts aufgreifend, führte Bischof Averkamp mehrere Gespräche mit Sr. S., dem bei ihrem Start als FSJ-Referentin tätigen Diözesanjugendpfarrer A und mit Pfr. H. Auch diskutierte er die Situation mit dem Priesterrat. Als Bischof Averkamp im Mai 1993 mit einer Erklärung an die Öffentlichkeit trat, mahnte er zwar entsprechend des Berichts gegenüber der CG die Klärung zentraler Fragen an, sicherte aber gleichzeitig den CG-nahen Priestern im Diözesanklerus bis zum Nachweis eines Verstoßes sein Vertrauen zu.[20]

Als Versuch einer Antwort auf die Anfragen von Bischof Averkamp dürfte vermutlich Ende 1992 auch das bereits erwähnte Faltblatt der CG verfasst worden sein. Dort hieß es:

16 Kibo, 10.5.1992.
17 Vgl. Kibo, 24.5.1992.
18 Weitgehend zu finden in: BAOS, AKZ 450, Nr. 31, Bd. 1, Bl. 65–181.
19 Abschlussbericht, 30.12.1992, BAOS, AKZ 472, Nr. 1, Bl. 172–190.
20 Kibo-Artikel „Wie von einem Mantel des Schweigens umgeben", 6.6.1993.

> „So bemühen wir uns, unseren Alltag vom Glauben an Christus zu leben: arbeiten in der Gesinnung Christi, Urlaub machen in der Gesinnung Christi, Freundschaft, Partnerschaft, Ehe leben … studieren … materielle Werte … eben alles vom Leben mit Christus her bewerten."[21]

Hilfe böten dabei die wöchentlich halbstündige Anbetung mit anschließendem „einstündigen Gespräch über ein geistliches Thema", Gottesdienste auch an den Werktagen, häufige Beichte in festen Abständen, eine bestimmte tägliche Zeit zum Gebet, der vierteljährliche „geistliche Samstag", jährliche Exerzitien sowie monatlich die Teilnahme an der Nachtanbetung in Heede mit einer zusätzlich selbst gestalteten „Gebetszeit". Darüber hinaus gelte es,

> „daß wir uns umeinander sorgen im Alltag. Wir leben nicht an einem Ort oder in einem Haus, obwohl wir uns bemühen, nicht allein in einer Stadt zu wohnen, sondern in der Form, daß wir umeinander wissen, uns besuchen und helfen, uns im Glauben ermutigen und korrigieren, zusammen in Urlaub fahren u. v. m."[22]

Durch die bevorstehende Teilung des Bistums Osnabrück und den damit verbundenen Bischofswechsel von Ludwig Averkamp zu Franz-Josef Bode einschließlich dessen Eingewöhnungszeit trat jedoch die Auseinandersetzung mit der CG in den Hintergrund (vgl. Kap. 11.1). Auch im Amt des ‚Diözesanbeauftragten für die Geistlichen Bewegungen und Gemeinschaften im Bistum Osnabrück' gab es einen Wechsel, da der bisherige Beauftragte A eine Tätigkeit in der Gemeindeseelsorge übernahm. Noch von diesem angestoßen, wurde die CG 1996 unter dem neuen Beauftragten B als offizielles Mitglied in die diözesane ‚Arbeitsgemeinschaft' der Geistlichen Gemeinschaften aufgenommen, ohne Statuten und damit auch ohne eine offizielle Anerkennung zu besitzen, also quasi per Gaststatus (vgl. Kap. 11.5). Allerdings hatten sich mittlerweile manche Strukturen der CG etabliert. So traf sich der sogenannte ‚Paarkreis' mit schließlich ca. zwölf (Ehe-)Paaren. Mit der Zunahme der CG-Ehepaare kam dann ein weiterer, „jüngerer Paarkreis" hinzu. (Hilde Reigel* 31)[23]

Auch die Zahl der Priester, die durch Bischof Bode geweiht wurden und sich zur CG zählten, wuchs kontinuierlich an. Sie bildeten bereits unter den Priesteramtskandidaten an der Hochschule in St. Georgen bei Frankfurt und im Niels-Stensen-

21 Faltblatt, o. Dat. u. Verf., BAOS, AKZ 472, Nr. 1, Bl. 168.

22 Ebd.

23 Als regelmäßige CG-Veranstaltungen wurden Mitte der 1990er-Jahre zudem etwa Treffen mit Glaubensgesprächen für Jugendliche, junge Erwachsene, Erwachsene und junge Familien, Treffen von CG-nahen Priestern und Priesteramtskandidaten, am ersten Samstag im Monat ein Jugendtreffen in Heede sowie religiöse Wochenenden angeboten, von denen viele im Gästehaus auf dem Gelände des Thuiner Mutterhauses stattfanden (vgl. Anlage zum Priesterratsbericht Bischof Averkamps, 26./27.5.1993, BAOS, AKZ 472, Nr. 1, Bl. 41 f.).

Kolleg in Münster Gruppen, deren Mitglieder durch ihr sehr stark aufeinander bezogenes Verhalten auffielen, was bei den Mitbewohnern Unmut auslösen konnte.[24] (Emsland-Dechant, S. 3; Michael Plotter* 125; 132 und Kontaktbeauftragter CG, S. 1 ff.) Auch nach der Weihe blieb der Wunsch nach einem häufigen Zusammenkommen zu gemeinsamem Gebet und Austausch groß, was oftmals zu Konflikten mit den anderen, in den jeweiligen Pfarreien tätigen Mitbrüdern führte. Aus dieser Konstellation entstand mit Zustimmung Bischof Bodes im Nordosten der Diözese – in der Diaspora – eine erste WG mit mehreren CG-nahen Priestern. (Personalverantwortlicher, S. 3) Darüber hinaus übernahmen in dieser Phase mehrere Pastoralreferenten, Gemeindereferentinnen und Ständige Diakone, die sich der CG zugehörig fühlten, Aufgaben in den Gemeinden der Diözese (vgl. Helmut Kirchheim* 228), was ebenfalls zu Spannungen und Sorgen bei den anderen Mitarbeitenden in der Pastoral und bei Gemeindemitgliedern führen konnte.[25]

In dieser Zeit nutzten auch Sr. S. respektive der CG nahestehende Thuiner Franziskanerinnen die Möglichkeiten an ihren Tätigkeitsorten, Menschen mit der CG in Kontakt zu bringen (Gerda Ortmann* 65; vgl. auch Kap. 5.1). Dies betraf z. B. Ausbildungsstätten für pflegerische Berufe wie auch Mutter-Kind-Einrichtungen des Ordens. Gerade die dortigen Aktivitäten der Schwestern sorgten dafür, dass ein Kreis von Frauen und Müttern aus ganz Deutschland auch Angebote der CG wahrnahm. Zu Hochzeiten sollen diesem Kreis ca. 100 Frauen angehört haben (Gabi Wille* 68; 262), was zumindest in Anbetracht der vielen jährlichen Kurteilnehmerinnen durchaus möglich scheint.

Mit dem Wachstum der CG war ebenfalls die Frage nach weiteren Räumlichkeiten für größere Treffen verbunden. Dies betraf vor allem die Wochenendveranstaltungen, an denen nach und nach auch Familien mit ihren Kindern teilnahmen. Hier bot seit Anfang der 1990er-Jahre ein Haus im Wallfahrtsort L. neue Möglichkeiten, das zudem einen großen Garten besaß (Jonas Schuster* 73; 81). Es gehörte zwei Priester-Brüdern, die mit Sr. S. seit längerer Zeit bekannt waren (Sr. Gerburga Philomena* 174) und dieses Anwesen der CG bei Bedarf ohne große Probleme zur Verfügung stellten. Im Ort befand sich zudem eine große Kirche und eine zuletzt als Hotel und Restaurant genutzte Immobilie. Als es Mitte der 1990er-Jahre vonseiten der CG Überlegungen gab, diese Immobilie anzumieten, sprach sich Bischof Bode vor dem Hintergrund der immer wieder aufkommenden Diskussionen um die CG gegen dieses Vorhaben aus, das letztlich auch nicht umgesetzt wurde.[26] Einige Jahre später erwarb dann das Bistum die Immobilie.

---

24 Priesteramtskandidat an Bischof Averkamp, 22.1.1994, BAOS, AKZ 472, Nr. 2, Bl. 264 ff.

25 Bereits in einem Leserbrief zum Kibo-Artikel v. 10.5.1992 sprachen zwei angehende Gemeindereferentinnen ihre Sorge aus, dass CG-geprägte pastorale Mitarbeitende die „Möglichkeit haben, ihre Theologie zu verbreiten" (Leserbriefe im Kibo, 24.5.1992).

26 Vgl. Bischof Bode an Sr. S., 23.10.1996, BAOS, AKZ 472, Nr. 2, Bl. 191 f.

Der Ort L. mit dem dort genutzten Anwesen wurde in den kommenden Jahren für die CG der entscheidende Veranstaltungsort. Neben den schon erwähnten geistlichen Wochenenden, Herz-Jesu-Katechesen, Treffen zwischen Weihnachten und Neujahr, an den Kartagen, um Christi Himmelfahrt und Pfingsten, den Franziskustagen im Oktober und den Rorate-Messen in der Wallfahrtskirche – mit bis zu 400 Teilnehmenden (so in Protokoll, Jan. 2020, Abgabe Jan Schulz*, S. 3) – war es die nach ersten Anfängen in Heede seit 1993 im Sommer in L. stattfindende Geistliche Woche, die ein zentrales Ereignis für die CG darstellte. Immerhin zog die Veranstaltung bereits 1996 110 „Dauerteilnehmer" an, sodass in diesem Jahr „mit den Tagesgästen […] täglich etwa 130–140 Personen versammelt waren"[27]. Im Lauf der nächsten Jahre wuchs die Zahl der Teilnehmenden sogar auf ca. 300 Personen an, von denen viele in dieser Zeit in Zelten auf einer Fläche hinter dem Anwesen übernachteten. (Protokoll, Jan. 2020, Abgabe Jan Schulz*, S. 3)

Nachdem Pfr. H. 1994 als Pfarrer in einen Ort im Emsland versetzt worden war, entwickelte sich dieser Ort S. samt Umgebung zu einem weiteren Zentrum der CG. Durch sein engagiertes Auftreten als Seelsorger und durch seine Gebets- und katechetischen Angebote oder die auch hier sehr gut besuchten Rorate-Messen fanden auch einige Menschen aus dem gemeindlichen Kontext zumindest in das Umfeld der Gemeinschaft (vgl. Kap. 6.1.1). Ferner wurde in der Zeit, als Pfr. H. in dem Ort wirkte, auch eine Frauen- und eine Priester-/Männer-WG der CG in den Räumen der Kirchengemeinde eingerichtet (vgl. Kap. 11.4; 11.5). Ferner bildeten mehrere in dem Ort S. lebende CG-Familien eine Art nachbarschaftlichen Verbund. So trafen sie sich zu gemeinsamen Mahlzeiten und unterstützten sich gegenseitig bei der Kinderbetreuung. Zudem fuhren die Familien gemeinsam in Urlaub, der oft auf einem außerhalb des Bistums gelegenen Bauernhof stattfand und auch von anderen Personen aus dem Umfeld der CG für Wochenenden und Urlaube genutzt wurde. (vgl. etwa Werner Fischer* 239) Konkrete Überlegungen, ein in der Nähe des Ortes S. gelegenes Gutshaus für die CG zu mieten, wurden trotz der Zustimmung Bischof Bodes nicht umgesetzt.[28] Insgesamt – so die Erinnerungen Weihbischofs Johannes Wübbe – scheinen die Aktivitäten von Pfr. H. „polarisiert" und die Gemeinde „gespalten" zu haben. (Weihbischof Wübbe, S. 2; vgl. auch Emsland-Dechant, S. 7) Außer in dem Ort S. bildeten sich darüber hinaus an verschiedenen anderen Orten, in denen CG-nahe Priester tätig waren, „CG-Zellen". (Wissensträger:in B, S. 13)

1996 teilte Pfr. H. dem Vorstand des Katholikenrats mit, dass die CG „weder Verein, noch eine sonst irgendwie geartete Bewegung sein", also auch keine „neue geistliche Gemeinschaft" ins Leben rufen wolle.[29] Inwieweit er dies auch auf zivil-

27 Pfr. H. an Bischof Bode, 18.8.1996, BAOS, AKZ 472, Nr. 2, Bl. 193.

28 Aktennotiz des Beauftragten B, 13.9.1999 und Bischof an Pfr. H., 15.9.1999, BAOS, AKZ 472, Nr. 2, Bl. 183 und 181.

29 Protokollauszug, 3.6.1996, BAOS, AKZ 472, Nr. 2, Bl. 234 f.

rechtliche Aspekte bezog, die sich etwa bei der Mietung von Gebäuden oder in versicherungstechnischer Hinsicht ergaben, blieb in dieser Aussage offen. Jedenfalls gründeten CG-nahe Personen/Familien 1994 den Verein „Heilige Familie – Verein zur Förderung christlicher Ehe und Familie", der auf Grundlage einer Ende August verabschiedeten Satzung im Oktober beim zuständigen Registergericht eingetragen wurde.[30] Der Verein – so in der Satzung angegeben – ziele auf die „Förderung von christlicher Ehe und Familie" durch

> „Begleitung und Hilfe von Familien und Familienkreisen, Hilfen zu einer christlich orientierten Kinder- und Jugenderziehung, Förderung einer christlichen Familienbildung, die eine Vermittlung christlicher Werte einschließt, sowie die Durchführung von Veranstaltungen zu den oben genannten Zwecken". (Satzung in Abgabe Werner und Ingrid Fischer*, S. 397–401)

Konkret dürfte der Verein, der laut einem Katholikenratsprotokoll 1997 ca. 40 Mitglieder hatte und Träger „von Kinderspielkreisen, die entsprechend dem Kindertagesstättengesetz privat organisiert sind", war,[31] auch zur Finanzierung von Haushaltshilfen für CG-Familien – so zumindest der Hinweis einer Studienteilnehmerin (vgl. Vanessa Wegner* 214) – und später auch einer CG-Kita[32] beigetragen haben. Denn viele dieser Familien waren kinderreich, wobei die Kinder nicht selten in kurzen Abständen geboren wurden. Um die daraus resultierenden Belastungen abzufedern und den Müttern auch die Teilnahme an Gebetskreisen und anderen CG-Veranstaltungen zu ermöglichen, mussten nicht nur die älteren Geschwister auf ihre jüngeren aufpassen (vgl. Kap. 6.2.1), sondern wurde auch auf den ‚Kreis der jungen Frauen' zurückgegriffen. Sie waren gut verfügbar und dürften – wenn überhaupt – nur für eine geringe Vergütung zum Einsatz gekommen sein.

Zu dieser Gruppe der ‚jungen Frauen' gehörten im Jahr 2000 immerhin insgesamt ca. 30 Frauen im Alter zwischen 20 und 35 Jahren, von denen eine Reihe in zusammen fünf Wohngemeinschaften in Osnabrück, S. und Münster lebte. Der Beauftragte B notierte nach einem Gespräch mit einigen WG-Bewohnerinnen, dass sich unter diesen „jungen Frauen" einige „auf die Ehe vorbereiten", andere „die evang. Räte ablegen wollen", wieder andere „noch unentschieden sind" und einige erst vor kurzer Zeit „zur CG gestoßen sind". Sie würden sich alle am Mittwochabend in der Kirche in S. zur auch für die Gemeinde offenen Anbetung, wenn möglich auch am Sonntagabend in der dortigen WG treffen sowie einmal im Monat mit den anderen „CG-Mitgliedern zur Katechese nach [Ort L.]" kommen. Ferner hätten die

30 Vgl. Auszug beim zuständigen Registergericht, Vereins-Nr.: VR 110308, aufgerufen: 4.6.2025.
31 Protokoll der Vollversammlung des Katholikenrats am 7./8.11.1997, BAOS, AKZ 472, Nr. 4, Bl. 150–159.
32 Vgl. Artikel „Im Bistum Spuren hinterlassen", Kibo, 20.12.1998.

Frauen berichtet, „daß sie von [Sr. S.], teilweise auch durch Pfr. [H.], ‚leben' gelernt" sowie durch beide eine „Glaubensheimat gefunden" haben. Sie kämen aus „gut katholischen" wie auch „zerrütteten Familien" und hätten „das ‚Wesentliche' erst bei der CG erfahren".[33]

Die spirituellen Aspekte wie Anbetung und Katechese, die der Beauftragte B in seiner Notiz erwähnte, spiegeln Formen, die sich durchaus im ‚normalen' kirchlichen Rahmen bewegten. Betont wurden dabei die Texte des Zweiten Vatikanischen Konzils und die Verlautbarungen Papst Johannes Pauls II. Dies traf etwa auf regelmäßige Eucharistiefeiern und Beichten wie auch auf die Herz-Jesu-Verehrung zu. Ein wichtiger Bestandteil war bei vielen CG-Treffen der Gesang, der viel neues geistliches Liedgut enthielt (vgl. Kap. 5.4). Ende der 1990er-Jahre scheinen nun auch vermehrt charismatische Strömungen bei der CG Eingang gefunden zu haben. So reisten offenbar des Öfteren Gruppen nach Bad Soden-Salmünster, wo indische Priester und Schwestern eine Art Exerzitienhaus betrieben und wo etwa ‚Zungenreden' und ‚Ekstasen' nichts Ungewöhnliches waren.[34] (Franz Reigel* 58) Darüber hinaus gibt es Hinweise, dass zumindest bei der Gruppe der Mutter-Kind-Frauen öffentlich dargestellte Privatoffenbarungen einer Schwester Eingang in das spirituelle Leben gefunden haben (Gabi Wille* 90; 94).

Vor dem Hintergrund dieser Entwicklungen ergriff die Bistumsleitung 1998 erneut die Initiative, mit der CG eine verbindliche Klärung ihrer Rolle und Strukturen zu erlangen. Vorausgegangen waren erneute Vorwürfe von Angehörigen junger CG-Mitglieder, dass die Gemeinschaft die jungen Menschen von ihren Familien trenne, in die Isolierung und einen einengenden Glaubensweg führe.[35] Zudem wurden Planungen bekannt, dass mehrere in der WG im Ort S. lebende junge Frauen wie auch (angehende) CG-nahe Priester ein „privates Versprechen ablegen" wollten, „nach den evang. Räten in Gemeinschaft zu leben", das von Pfr. H. entgegengenommen werden sollte, was Bischof Bode jedoch ablehnte.[36] Die daraufhin stattfindenden Gespräche führten dazu, dass die CG bemüht schien, den Kirchenrechtsstatus eines „privaten Vereins von Gläubigen" zu erlangen und die für eine solche Anerkennung erforderlichen Statuten zu verfassen. Zumindest wechselten im Herbst 1998 mehrere Entwürfe zwischen der CG und den zuständigen Bistumsverantwortlichen hin und her, wobei die CG ihre Bereitschaft signalisierte, sich den „alternati-

33 Notiz, 3.10.2000, BAOS, AKZ 472, Nr. 2, Bl. 95.

34 Vgl. etwa CG-naher Pfarrer an Bischof Bode, 30.11.2000, BAOS, AKZ 472, Nr. 4, Bl. 87. Laut Auskunft eines in Bad Soden ansässigen Franziskaner-Paters würde im „Evangelisationshaus" Salmünster „beim Beichten mit Furcht" gearbeitet und fänden auch „Heilungsgottesdienste" und „Exorzismen" statt. (Vermerk des Beauftragten B, 26.2.2003, BAOS, AKZ 472, Nr. 4, Bl. 104)

35 Vgl. etwa Artikel in Hildesheimer Allgemeiner Zeitung, 27.2.1998.

36 Vermerk des Beauftragten B, 20.3.1998 und Bischof an Pfr. H., 22.3.1998, BAOS, AKZ 472, Nr. 4, Bl. 108–111.

ven Namen ‚Jesus Maranatha'" zu geben.[37] Vermutlich hat auch diese Entwicklung dazu beigetragen, dass der kurz vor Weihnachten (20.12.1998) im Rahmen einer Kibo-Artikel-Reihe zu Geistlichen Gemeinschaften erschienene Artikel „Im Bistum Spuren hinterlassen" einen eher versöhnlichen Duktus hatte. Doch viele der darauf reagierenden Leserbriefe wiesen auf die in den Augen der Schreiber:innen nach wie vor kritischen Verhältnisse in der CG hin, woraufhin sich Bischof Bode zu einer Stellungnahme im Kibo entschied. Unter Würdigung der Schritte, die im Vorjahr gegangen worden seien, müsse die CG für weitere Klärung noch offener zentraler Fragen sorgen, ihr aber gleichzeitig auch offen begegnet werden (vgl. auch Kap. 11.5).[38]

Gleichzeitig wuchs innerhalb der Thuiner Ordensgemeinschaft die Kritik gegenüber Sr. S., die sich sowohl auf ihre Rolle bei den über sie in den Orden eingetretenen ‚jungen Schwestern' als auch auf ihre Position innerhalb der CG richtete (vgl. Kap. 4.1.2). Als schließlich auch ein Gesprächsprozess vor allem Bischof Bodes und des Beauftragten B mit Pfr. H. und Sr. S. trotz professioneller externer Moderation – aus der Perspektive des Bistums – zu keinem greifbaren Erfolg führte, drängte Bischof Bode darauf, dass beide nicht mehr unmittelbar die Leitung der CG ausüben sollten, um ihren Einfluss zu begrenzen. Im Jahr 2000 erfolgte dann auch die Versetzung beider. So musste Sr. S. nicht nur das Thuiner Mutterhaus und die Diözese, sondern auch Deutschland verlassen – es waren zwei Jahre angestrebt –, wobei sie zunächst nach Österreich ging, aber nach einem Jahr auf eigenen Wunsch mit Zustimmung der Ordensleitung zurückkam. Einer kurzfristigen Versetzung in einen norddeutschen Konvent und einem Klärungsprozess im Rahmen längerer Exerzitien folgte die Beurlaubung außerhalb von Konventsstrukturen.[39] Pfr. H. begann ein zweijähriges Weiterbildungsstudium in Dublin, sodass zumindest eine räumliche Entfernung aus dem direkten Umfeld der CG gegeben war. Allerdings fungierte in der Zeit der Vakanz von Pfr. H. ein anderer CG-naher Priester als Pfarradministrator im Ort S., sodass hier zumindest kein kompletter Abbruch der bisherigen Aktivitäten eingesetzt haben dürfte. (vgl. Kap. 11.5) Nachfolgend erhielt Bischof Bode viele Briefe von mehr oder weniger der CG nahestehenden Personen, die auf das für sie oder ihre Gruppe segensreiche Wirken der beiden hinwiesen und Bischof Bode baten, den Schritt wieder rückgängig zu machen.[40] Diese Briefe dürften auch als Indiz gelten, wie groß die ‚Anhängerschaft' der CG in der Diözese tatsächlich war und welche Bedeutung hier Sr. S. und Pfr. H. einnahmen.

37 Vgl. Statuten-Entwürfe und Stellungsnahmen, Sept./Okt. 1998, BAOS, AKZ 472, Nr. 4, Bl. 43–58, 64–72 f. Näheres dazu in Kap. 11.5.

38 Vgl. Artikel „Plakative Vorurteile dienen genauso wenig wie eine undifferenzierte Anerkennung", Kibo, 14.3.1999.

39 Vgl. Ehemalige Generaloberin an die römische Kongregation für die Institute des geweihten Lebens, 18.5.2003, BAOS, AKZ 502, Nr. 116, S. 8.

40 Vgl. Briefe in BAOS, AKZ 472, Nr. 2.

Erfolgloser wellenartiger ‚Dialogprozess' und Schwinden der CG (2000–2025)

Zunächst dürfte die Bistumsleitung durch die Versetzung der beiden Leitungsfiguren der CG davon ausgegangen sein, tatsächlich innerhalb der Gemeinschaft die Fixierung auf Sr. S. und Pfr. H. aufgebrochen zu haben. So trat nun die zweite Leitungsebene bei den Gesprächen mit dem Bistum in den Vordergrund, die „aus den Gruppen […] gewählt worden" sei. Diese „Runde der Verantwortlichen" habe wiederum einen Priester und einen Laien „als Sprecher/Außenvertreter bestimmt", wie es der Beauftragte B im Frühjahr 2002 nach einem Gespräch mit beiden vermerkte.[41] Zudem gebe es eine fünfköpfige „Runde von Verantwortlichen", die die Katechesen thematisch vorbereite – neben vier Geistlichen eine Laiin aus der Gruppe der ‚jungen Frauen'. Manche, etwa von Pfr. H. begleitete Kreise, träfen sich mittlerweile im privaten Rahmen, die ‚Mutter-Kind-Frauen' in einem Gebäude des Ordens, wobei die von ihnen fest ins Bistum gekommenen Frauen „sich CG-Familien angeschlossen haben". Der bis zu 15 Paare umfassende „ältere Familienkreis" treffe sich wöchentlich bei einer Familie in einem ländlichen Bistumsteil. Dieser Kreis wie auch viele andere seien in ihren Gemeinden „nicht gern gesehen", „nirgends willkommen", sodass sich die CG „einen Ort im Raum [der Diözese], vielleicht ein leerstehendes Pfarrhaus" wünsche. Gleichzeitig bestehe weiterhin der „Wunsch nach Anerkennung" einschließlich der erforderlichen Statuten. Doch sehe die CG „im Moment keinen Weg, um diese Angelegenheit voranzutreiben".[42]

Während ihrer fast zwei Jahre währenden physischen Abwesenheit hatten Sr. S. und Pfr. H. zumindest Kontakt zu CG-Mitgliedern gehalten (vgl. Briefe in Abgabe Werner und Ingrid Fischer*, S. 159 ff., 217–237, 254, 257–266). Außerdem hat sich Sr. S. nur bedingt an die Vorgaben gehalten, indem sie zumindest zeitweise in die Diözese zurückgekehrt war (vgl. Kap. 4.1.2). Allerdings hatte die Mitschwester, die maßgeblich die Gruppe der ‚Mutter-Kind-Frauen' führte, offenbar das Vakuum ausgenutzt und – durchaus in Konkurrenz zu Sr. S. (Gabi Wille* 212) – ihre Position gestärkt. Immerhin waren beim Diözesancaritasverband in Osnabrück Beschwerden über die zahlreichen religiösen Angebote in der Einrichtung und über die nach den Kuren entstandenen Abhängigkeiten von Frauen zu dort tätigen Schwestern eingegangen. Diese Ausrichtung der Schwestern verwische nicht nur „die Grenze zwischen therapeutischem Konzept und religiösem Angebot", sondern diskreditiere die Einrichtung auch bei überweisenden Beratungsstellen bis hin zur Nichtbelegung, wie im Rahmen einer klärenden Gesprächsrunde mit Vertreterinnen ver-

41 Vermerk, 1.5.2002, BAOS, AKZ 472, Nr. 4, Bl. 80.
42 Ebd.

schiedener Verbände und Stellen kritisiert wurde.[43] Auch danach gingen beim Bistum noch weitere Beschwerden ein.[44]

Während Pfr. H. im Sommer 2002 in den Ort S. zurückkehrte, konnte Sr. S. ihre ursprüngliche Position im Orden nicht wiedererlangen. Im Gegenteil geriet sie dort immer mehr ins Abseits (vgl. Kap. 4.1.2). Hingegen war ihre Leitungsrolle innerhalb der CG unumstritten, wobei sie bei der Entwicklung der CG viele Ähnlichkeiten zu derjenigen mancher Geistlichen Gemeinschaften sah.[45] Den Austausch mit den Bistumsvertretern überließ sie jedoch weiter der zweiten Leitungsebene, deren Zusammensetzung zumindest teilweise wechselte. Dabei stand vonseiten des Bistums vor allem die Forderung auf der Agenda, dass sich die CG mit ihrer Vergangenheit auseinandersetzen und der immer wieder aufkommenden Kritik an Fehlentwicklungen stellen sollte (vgl. Kap. 11.6).

Großen Einfluss auf die weiteren Entwicklungen der CG gewannen dann die Ereignisse bei den Thuiner Franziskanerinnen, die schließlich im Herbst 2004 zum Ausschluss von Sr. S. aus dem Orden und zum Austritt von mehr als 70 Professschwestern führten. Viele der ausgetretenen Schwestern zählten schon bald zu der von ihnen gegründeten „Gemeinschaft des Neuen Weges vom hl. Franziskus", deren Statuten bereits im April 2005 im Nachbarbistum Münster vorläufig approbiert wurden (vgl. Kap. 4.1.2).

Zu dieser konfliktreichen Phase zählt auch ein Antrag der CG bei der Kongregation der Thuiner Franziskanerinnen auf Anbindung, da sie sich „von ihren Ursprüngen her der Kongregation […] verbunden" wüssten und sich auch nach den Verhandlungen mit dem Bistum nicht als Neue Geistliche Gemeinschaft betrachteten. Nach den letzten Jahren „der Reifung und Klärung" sei „bei vielen" in der CG „eine Gewissheit herangereift […], dass wir wieder zu unserem Ursprung zurückkommen sollen". So könne eine Anbindung etwa in einem regelmäßigen Austausch über die franziskanische Spiritualität, das Angebot „räumliche[r] Möglichkeiten" oder die Teilnahme von Schwestern an Gremien der CG bestehen. Der Antrag wurde jedoch im April 2004 vom Generalkapitel der Thuiner Franziskanerinnen abgelehnt (vgl. Kap. 4.1.2).[46]

Vor diesem Hintergrund intensivierte die Bistumsleitung erneut die Gespräche mit der CG, in die die Sprecher der CG, die CG-nahen Priester und der Priesterrat, der Katholikenrat wie auch die – nun ehemalige – Sr. S. einbezogen waren. Handlungsleitend waren Fragen nach der CG-Vergangenheit, der gegenwärtigen Leitung und nach dem Verhältnis zu Bischof und Gemeindepastoral der Diözese. Vermutlich um der Gemeinschaft zumindest nach außen hin eine neue Struktur zu geben,

43 Gesprächsprotokoll, 6.12.2001, BAOS, Akte Diözesancaritasverband, o. Bl.
44 Etwa einer Frau an Bischof Bode, 25.6.2003, BAOS, AKZ 472, Nr. 2, Bl. 87–90.
45 Sr. S. an Bischof Bode, o. Dat. [15.7.2002], BAOS, AKZ 502, Nr. 116, o. Bl.
46 Antrag, 6.1.2004, Anlage zur Chronologie, Unterlagen Clearingstelle Osnabrück.

wurde dann auch innerhalb der CG der „Freundeskreis Maria Mutter der Kirche und Königin des Weltalls" gegründet. Bestehend aus sechs Personen aus den Reihen der CG – darunter ein Ehepaar in leitender Funktion – sollte eine „Ephesus"-Gruppe u. a. ein jährliches Gesamttreffen koordinieren.[47] Auch wurde ein ‚Sekretariat' eingerichtet und von Personen der zweiten Leitungsebene besetzt, das als Ansprech- und weitere Koordinierungsstelle fungierte.

Letztlich führte der durchaus intensive Austausch zwischen Bistumsvertretern und der CG wie auch beratender/moderierender Personen im August 2005 zu einem Zwischenergebnis in Form einer im Kibo veröffentlichten ‚Gemeinsamen Erklärung', die jedoch eher unkonkret blieb. So wurde zwar vonseiten der CG bedauert, bei „einer Reihe von Menschen negative Spuren hinterlassen" zu haben, und ein weiterer Dialogprozess ausdrücklich begrüßt. Doch wirkliche Zielmarken waren kaum zu finden.[48] Um den weiteren Prozess zu fördern, ernannte Bischof Bode zudem noch im August 2005 einen Diözesanpriester mit leitender Funktion zum geistlichen Begleiter der CG (nachfolgend: Kontaktbeauftragter CG).

Als der Kontaktbeauftragte CG 2008 als Pfarrer in eine andere Stadt wechselte, wurde das Amt des geistlichen Begleiters, das einen zweimonatlichen Austausch mit den Sprechern der CG und zahlreiche weitere Aktivitäten umfasst hatte, nicht neu besetzt. In seinem Fazit nannte er die ehemalige Sr. S. die „dominierende Person" der CG. Sie sei zwar nicht „in die Organisation […] eingebunden", gelte aber „als Interpretatorin und Inspiratorin. Ihre Auslegung der Hl. Schrift, der Texte des Zweiten Vatikanischen Konzils und der Texte von Papst Johannes Paul II. ist ‚verbindlich'." Zwar würde „viel über die Texte gesprochen und nachgedacht", aber eine „offene Diskussion" finde nicht statt. Für organisatorische Fragen sei das „Sekretariat" der CG zuständig, deren Mitglieder das aufnähmen, „was in den Montagskreisen besprochen" werde, an denen jeder einmal im Monat im Ort S. oder in Osnabrück teilnehmen könne. Auch wenn es keine offiziellen Berührungspunkte zur Gemeinschaft des Neuen Weges gebe, bestünden zumindest über Verwandte Kontakte (vgl. auch Kap. 4.1.2). Auch träfen sich einige CG-nahe Familien „zu geistlichen Tagen im ehemaligen Knabenkonvikt in [Ort]", wo wiederum zwei Mitglieder des Neuen Weges wohnten.[49] Darüber hinaus gibt es verschiedene Hinweise, dass sich zwar einige Mitglieder nach 2004/05 von der CG lösten – die ‚Thuiner Ereignisse' spielten dabei of-

47 Info-Schrift Freundeskreis – Text und Kommentar, o. Dat. [vermutl. April/Mai 2005], BAOS, AKZ 472, Nr. 5, Bl. 185–190.

48 Gemeinsame Erklärung, Kibo, 9.8.2005.

49 Statement des Kontaktbeauftragten CG, 4./5.6.2008, BAOS, AKZ 472, Nr. 6, Bl. 3–10. In der Rückschau der CG auf die Jahre 2008 und 2010, die für die Jahrestreffen des Arbeitskreises der Geistlichen Gemeinschaften im Bistum Osnabrück angefertigt wurden, ist jeweils ein fünftägiges Treffen vermerkt, das im Sommer im Ort W. zu den Themen II. Vatikanisches Konzil und Johannes-Evangelium stattgefunden hat (Anlage zum Protokoll des Jahrestreffens, 8.11.2008 und 13.11.2010, BAOS, AKZ 441, Nr. 15, Bl. 271 und 274).

fenbar eine untergeordnete Rolle (Ingrid Fischer* 441; Franz Reigel* 80) –, aber ansonsten die wesentlichen Aktivitäten weiterliefen. Gleichzeitig scheinen CG-Mitglieder des Öfteren bei anderen Geistlichen Gemeinschaften oder Gruppierungen wie etwa in dem vom Kontaktbeauftragten CG genannten Ort nach neuen/weiteren spirituellen Impulsen gesucht zu haben (Hilde Reigel* 230).

Versuche vonseiten des Bistums, den Dialogprozess in dieser Phase nochmals zu intensivieren, sind nicht dokumentiert. Als dann im Frühjahr 2010 Vorwürfe sexuellen Missbrauchs gegen Pfr. H. aufkamen[50] und daraufhin erneut Gespräche mit den Priestern aufgenommen wurden, gestalteten sich diese aus Sicht von Bischof Bode und dem Priesterrat nicht zielführend (vgl. Kap. 11.6; Emsland-Dechant, S. 7). Daraufhin wurden die Dialogversuche vonseiten des Bistums mit der Konsequenz beendet, dass das Bistum keine Anerkennung der CG als Geistliche Gemeinschaft mehr anstrebte, die CG ihren Gaststatus in der diözesanen Arbeitsgemeinschaft verlor und die CG-nahen Priester nochmals an ihr Gehorsamsversprechen gegenüber dem Bischof erinnert wurden. Davon unbenommen blieb jedoch die grundsätzliche Möglichkeit, in Freundeskreisen oder anderen Gruppierungen den Glauben gemeinsam zu leben.[51]

Seitdem scheint die CG ohne zentrale Organisation „in verschiedene Gruppen zerfasert" zu sein – so etwa ein Gebetskreis, der sich nach wie vor regelmäßig an einem festen Ort in einem ländlichen Teil der Diözese trifft (Angela Krebber* 10). Inwieweit die ehemalige Sr. S. und Pfr. H. für diese Gruppen auch nach dem Abbruch des Gesprächsprozesses mit dem Bistum noch „Bezugspunkte" darstellen, ist jedoch unklar. Offenbar haben auch die Verbindlichkeit und Regelmäßigkeit von Treffen abgenommen, wobei der Ort L. weiterhin als ein „Sammelpunkt" fungieren könnte. Allerdings dürften „der Geist und Dynamiken" zumindest in einigen Gemeinden fortwirken. (Wissensträger:in B, S. 16) Auch wird man zu Beginn der 2020er-Jahre von mehr als zehn (ehemaligen) CG-nahen Priestern und vermutlich auch einigen ständigen Diakonen und Pastoralreferenten ausgehen können, die weiterhin in der Pfarr- oder sonstigen Seelsorge tätig sind und bei denen die CG-Prägung anzufragen wäre. (vgl. etwa Michael Plotter* 89; 141; Laura Schneider* 117 f.)

50 Siehe hierzu die Ausführungen in Kap. 11.6. Mit den von den mutmaßlich von sexuellem Missbrauch bzw. von sexuellem Fehlverhalten Betroffenen erhobenen Vorwürfen konfrontiert, teilte Pfr. H. mit, dass es „einen solchen […] nicht gegeben [hat]. Ihr – auch insoweit völlig substanzloser – Vorwurf entbehrt jeder nachvollziehbaren Grundlage. In diesem Zusammenhang sei in der gebotenen Kürze erwähnt, dass [Pfr. H.] keinerlei strafrechtlich relevantes Verhalten an den Tag gelegt hat und auch kein Strafverfahren gegenüber [ihm] eingeleitet wurde." (Stellungnahme, 8.7.2026, 3).

51 Vgl. etwa Interview „Kein Dialog mit ‚CG'-Priestern", Kibo, 26.6.2011 und Kap. 11.6.

4.1.2 Die Kongregation der Franziskanerinnen vom hl. Märtyrer Georg zu Thuine und ihre Bedeutung für die ‚Christusgemeinschaft'

Sr. S. und später die durch sie geprägten Thuiner Schwestern, die zudem vor ihrem Eintritt meist ebenfalls der CG nahestanden, gehörten und gehören einer Ordensgemeinschaft an, die in ihren Strukturen vielen anderen apostolisch tätigen Frauenkongregationen, die seit Mitte des 19. Jahrhunderts ins Leben gerufen wurden, ähnlich ist.[52] So schuf seit 1857 das Zusammenwirken einer tatkräftigen Frau – die Straßburger Kreuzschwester Anselma Bopp (1835–1887) – und eines Ortgeistlichen, der sich dem Kampf gegen Krankheit, Armut und Bildungsnotstand in seinem Sprengel verschrieben hatte – der Thuiner Pfarrer Gerhard Krall (1783–1874) – das Fundament für die Gründung.[53] Ferner kennzeichnete diejenigen Frauen, die die nach Thuine gekommenen Kreuzschwestern unterstützten, eine große Opferbereitschaft. Sie wollten gleichfalls nicht nur ein geistliches Leben in Gehorsam, Armut und Ehelosigkeit führen, sondern auch gezielt und organisiert dem Nächsten in der ‚Welt' dienen, um nicht zuletzt auf diesem Weg ihr Seelenheil zu erlangen.

Allerdings gestaltete sich aufgrund der Entfernung zum Mutterhaus der Kontakt der in Thuine tätigen Kreuzschwestern zur Straßburger Ordensleitung schwierig, was immer mehr zu beidseitigen Irritationen führte. Laut Kongregationsgeschichte begann Schwester Anselma „zu hinterfragen, ob der Gehorsam, den ihre Generaloberin einforderte, deckungsgleich war mit dem, was Gott von ihr erwartete"[54]. Letztlich spalteten sich Schwester Anselma und ihre Mitschwestern von ihrer Straßburger Gemeinschaft ab, weil sie ihre zeitlichen Gelübde nicht mehr erneuerten und – kirchenrechtlich erforderlich – danach strebten, sich einer Ordensgemeinschaft mit einer strengeren Observanz anzuschließen. Daher legten sie 1869 die Gelübde nun auf die Regel des Dritten Ordens des hl. Franziskus ab. Auf dieser Grundlage erfolgte auch die offizielle Anerkennung der neuen Thuiner Kongregation durch den Osnabrücker Bischof auf zehn Jahre. Die Ordensgemeinschaft umfasste beim Tod ihrer ersten Generaloberin, Mutter Anselma, bereits 146 Schwestern, sodass elf Filialen gegründet werden konnten, zu denen 1875 infolge des Kulturkampfes auch die erste Niederlassung in den Niederlanden zählte.[55]

Das wesentliche Unterscheidungsmerkmal zwischen den verschiedenen, in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts ins Leben getretenen Frauenkongregationen

52 Vgl. Frings (2017): Essener Elisabeth-Schwestern.

53 Vgl. Rosenberger (2008): Werden Thuiner Franziskanerinnen; Rosenberger (2021): Wachsen Thuiner Franziskanerinnen; Generalat der Thuiner Franziskanerinnen (1969): Jubiläumsschrift 1869–1969.

54 Rosenberger (2008): Werden Thuiner Franziskanerinnen, 174.

55 Infolge der Eingriffe des preußischen Staates auch gegen Orden und der daraus entstehenden Unsicherheiten gründeten viele Kongregationen gerade in den Niederlanden Niederlassungen oder sogar Noviziate und Mutterhäuser.

stellten vor allem ihre spezifischen Spiritualitätsformen dar. Mutter Anselma, die – wie bereits erwähnt – als Straßburger Kreuzschwester ins Emsland gekommen war, verankerte die von ihr verinnerlichte „Kreuzesliebe" auch in ihrer neuen Gemeinschaft. Bis heute ist die im Johannesevangelium zu findende Stelle „Sie werden auf den schauen, den sie durchbohrt haben" (Joh 19,37) ein zentraler Satz der Thuiner Konstitutionen. Im Kern geht es darum, „die Kreuz- und Leiderfahrungen [Jesu] in Liebe und Güte zu verwandeln". Dies gelinge nicht zuletzt durch eine unbedingte „Gehorsamshaltung", die es immer wieder zu erneuern gelte.[56] So wurde die Herz-Jesu-Verehrung zur Basis der Spiritualität der Thuiner Ordensgemeinschaft, wie es auch auf der Homepage hervorgehoben wird:

> „Die zentrale Bedeutung des Kreuzes und der Eucharistie in unserer Spiritualität sowie die Einhaltung der Herz-Jesu-Feiertage sind konkreter Ausdruck unserer Hingabe an das Herz Christi."[57]

Mit diesem Selbstverständnis waren die Thuiner Verantwortlichen auch davon ausgegangen, der Ordensgemeinschaft den Namen „Kongregation der Franziskanerinnen vom Heiligsten Herzen Jesu" zu geben. Als der Osnabrücker Bischof – durch die Kulturkampfzeit verzögert – 1906 ihre Konstitutionen bestätigte und der Orden daraufhin unter dieser Bezeichnung in Rom um die päpstliche Anerkennung nachsuchte, zeigte sich allerdings, dass es bereits eine Kongregation gleichen Namens gab und daher eine andere Bezeichnung erforderlich war. Quasi aus der Not heraus kam der Patron der Thuiner Pfarrgemeinde ins Spiel, sodass der Orden schließlich 1909 als ‚Franziskanerinnen vom hl. Märtyrer Georg zu Thuine' eine Kongregation päpstlichen Rechts wurde. Die eigentlichen spirituellen Bezüge kamen nun jedoch zumindest nach außen nur noch bedingt zum Ausdruck.[58]

1920 bestätigte der Vatikan auch die Konstitutionen und wenig später wagte der Thuiner Orden einen Anfang in Japan und in den USA. 1932 gingen dann Schwestern aus den Niederlanden nach Indonesien, 1960 bzw. 1972 begannen Schwestern in Tansania und Brasilien ihre Tätigkeit.[59] Gleichwohl blieb für die Deutsche Provinz der Thuiner Franziskanerinnen die Diözese Osnabrück der zentrale Wirkungsbereich, wobei mit Kranken- und Altenpflege, Behinderten- und Jugendhilfe ein-

56 Rosenberger (2021): Wachsen Thuiner Franziskanerinnen, 106 ff.

57 www.franziskanerinnen-thuine.de/de/gefuehrt/unsere-spiritualitaet/herz-jesu-verehrung (abgerufen: 30.7.2025).

58 Dieser Zusammenhang wird von der derzeitigen Generaloberin skizziert (Sr. Maria Cordis 86 und 96), findet sich jedoch nicht bei Eilers (1930): Kongregation der Thuiner Franziskanerinnen.

59 Vgl. Rosenberger (2008): Werden Thuiner Franziskanerinnen; Rosenberger (2021): Wachsen Thuiner Franziskanerinnen; Generalat der Thuiner Franziskanerinnen (1969): Jubiläumsschrift 1869–1969.

schließlich Kinder- und Mutter-Kind-Kuren, mit Schulen von Grund- und (Berufs-) Fachschulen auch für Krankenpflege und Hebammen bis hin zu Gymnasien, mit Kindergärten sowie mit Gemeindepastoral ein relativ breites Tätigkeitsspektrum abgedeckt wurde. Immerhin zählte die Kongregation noch 1990 bistumsweit, also einschließlich der Diaspora-Gebiete in Schleswig-Holstein und Mecklenburg-Vorpommern, 822 Schwestern, 25 Novizinnen und 14 Postulantinnen in 91 Niederlassungen.[60] Im Gegensatz zum Nachbarbistum Münster mit mindestens drei großen vergleichbaren Ordensgemeinschaften hatten für das Bistum Osnabrück im caritativen, erzieherischen, seelsorgerischen und Bildungsbereich nur die Thuiner Franziskanerinnen eine vergleichbar große Bedeutung, was sich laut Studienteilnehmer:innen bis in die Gegenwart auch in ihrem Selbstverständnis widerspiegelt. (Wissensträger:in C, S. 11; Susanne Deuter* 4)

Wie die meisten anderen Frauenkongregationen erlebten auch die Thuiner Franziskanerinnen, dass spätestens um 1970 die Eintrittszahlen deutlich zurückgingen.[61] Während von 1959 bis 1969 noch 322 Frauen den Weg nach Thuine gefunden hatten, waren es zwischen 1970 und 1980 nur noch 88. Der Ordensleitung wird daher vor Augen gestanden haben, dass das breite Netz der Niederlassungen zumindest perspektivisch nur schwer aufrechtzuerhalten gewesen wäre, wenn sich diese Tendenz fortgesetzt hätte. Als die Zahl der Eintritte zwischen 1981 und 1991 wieder auf 147 anstieg, dürfte dies für Beruhigung gesorgt haben.[62] Dass die Kongregation mit ihrem relativ gut gefüllten Noviziat in Deutschland nahezu ein Alleinstellungsmerkmal besaß, schien umso mehr die eigene Ordensausprägung zu bestätigen.[63]

Vergleichbar mit vielen anderen apostolisch-tätigen Kongregationen war diese Ausrichtung auch für die Thuiner Franziskanerinnen zunächst mit einem großen Arbeitspensum verbunden, das in Kombination mit dem in den Konstitutionen verankerten geistlichen Leben durchaus zu Belastungen führen konnte. Darüber hinaus scheint es aber auch vermehrt zu einer ‚Anfälligkeit' für Übertreibungen im spirituellen Bereich gekommen zu sein. So wies Mitte der 1980er-Jahre eine Schwester den Bischof darauf hin, dass bereits in den 1940er-Jahren „die Bewegung des ‚Marianum' beendet werden" konnte[64] und Ende 1945 – so in einer Studie erwähnt – habe

60 Vgl. Stieglitz (Bearb.) (1991): Bistumshandbuch, 101.

61 Zwischen 1960 und 1975 ging in Deutschland die Gesamtzahl der Ordensschwestern um 20 Prozent und die der Novizinnen um über 85 Prozent zurück (vgl. Leitgöb (2006): Orden nach Zweitem Vatikanum, 384; Leimgruber (2005): Statistik der Orden, 338).

62 Vgl. Auflistung der Ein- und Austritte seit 1945, MHA Thuine.

63 Zwischen 1975 und 2000 traten laut der zur Verfügung gestellten Auflistung insgesamt 243 Frauen ein.

64 Schwester an Bischof Wittler, 28.2.1986, BAOS, AKZ 450, Nr. 34, Bd. 3 Bl. 450 f.

„Bischof Wilhelm Berning bei der Generaloberin in Thuine interveniert, weil Johann Peter Hölz hier Vorträge gehalten und sie daraufhin ‚eine starke Propaganda für die ‚Botschaft des Heilands' betrieben hatte'"[65].

Offenbar großen Einfluss auf Schwestern der Ordensleitung hatte dann Grete Ganseforth, eine der ‚Seherinnen' von Heede, bei der sich später zudem ‚Stigmata' gezeigt haben sollen, mit ihren Privatoffenbarungen (die näheren Zusammenhänge im nachfolgenden Kapitel).[66]

Gleiches gilt für das Engelwerk (Opus Angelorum), dem mindestens eine Generaloberin und vermutlich auch weitere Schwestern der Leitungsebene angehörten.[67] Diese 1949 gegründete und 2008 von Papst Benedikt XVI. anerkannte geistliche Bewegung wird bis in die Gegenwart innerhalb der katholischen Kirche durchaus auch kritisch und kontrovers betrachtet. Durch die besondere Verehrung zahlreicher Engel, die in einem permanenten Kampf gegen das Böse stünden, ist die Engelweihe ein wesentliches Kennzeichen der Zugehörigkeit zum Engelwerk, die jedoch mit einer strengen Verpflichtung der Mitglieder zu absoluter Verschwiegenheit einhergeht.[68] Letztlich führte diese Konstellation dazu, dass sich innerhalb des Ordens eine Gruppe von Schwestern bildete, die den Einfluss der bekannten wie unbekannten ‚Engelwerk-Schwestern' etwa auf Wahlen der Leitungsgremien kritisierten und Veränderungen auch auf General- und Provinzkapiteln anmahnten. Erst im Kontext des Generalkapitels von 1986 löste Bischof Wittler alle eventuellen Bindungen von Schwestern an das Engelwerk.[69] Nach den Erinnerungen einer Schwester sei es zudem der Einfluss des Engelwerkes gewesen, der bereits die Umsetzung der Konzilsbeschlüsse zur Erneuerung der Orden in der eigenen Kongregation erschwert habe. Ferner sei die „Spaltung" aufgrund des Engelwerkes im Orden „noch lange spürbar" gewesen, da über die ganze Angelegenheit nicht offen gesprochen wurde und weiterhin „Mißtrauen" unter den verschiedenen Schwesterngruppen bestanden habe. (Lebenserinnerungen einer Schwester, Abgabe Sr. Anna Theresia*, S. 23)

Zu diesen langjährigen ordensinternen Spannungen im Zusammenhang mit dem Engelwerk und Heede gesellten sich neue Belastungen, die schließlich zur offenen Spaltung führten. Viele der seit Ende der 1970er-Jahre eingetretenen Schwestern waren – wie schon erwähnt – durch Sr. S. geprägt. Immerhin merkte eine

65 Zumholz (2004): Marienerscheinungen in Heede, 631.

66 Vgl. z. B. Schilderungen in BAOS, AKZ 503, Bd. 2 u. 3.

67 Vgl. etwa die „Klärenden Ausführungen" einer (ehemaligen) Generaloberin, vermutlich Sept./Okt. 1976, BAOS, AKZ 502, Nr. 116, o. Bl.

68 Vgl. Boberski (1990): Engelwerk Geheimbund; Boberski (1993): Opus Angelorum; Artikel „Die haben unsere Tochter kaputtgemacht. Katholische Sekte Engelwerk", Der Spiegel, 14.10.2010; (abgerufen: 7.8.2025).

69 Vgl. Materialsammlungen zum Engelwerk und Berichte von Schwestern an Bischof Wittler im Umfeld der Generalkapitel von 1978, 1984 und 1986, BAOS, AKZ 450, Nr. 34–38.

Schwester bereits 1986 gegenüber Bischof Wittler u. a. kritisch an, dass im „Verhalten von Sr. [S.] Störendes und Spaltendes liegen könne", wobei sie schon zuvor die „Art der Ausbildung und Werbung unseres Nachwuchses" als eine Ursache für „Angst und Mißtrauen" im Orden genannt hatte.[70] Nicht wenige der über Sr. S. in den Orden gelangten Schwestern kamen ferner aus dem Umfeld der CG, sodass dieser Kontext ebenfalls an Gewicht gewann. Andersherum scheint es um 1990 vonseiten der CG konkrete Bestrebungen gegeben zu haben, sich der Franziskanischen Bewegung in Form des „Dritten Ordens" anzuschließen.[71] Da Sr. S. als Junioratsleiterin schon qua Amt – so eine Reihe von Studienteilnehmer:innen – mit Zustimmung der damaligen Ordensleitung auch nachfolgend großen Einfluss auf die ‚jungen Schwestern' ausüben konnte, formten diese sich immer mehr zu einer eigenen Gruppe (Sr. Josefa Franziska* 36; Sr. Agnes Allegria* 124; Sr. Gisela Ulrike* 63–67; Sr. Charlotte Felicitas* 38 f.; 111). Folgt man den Ausführungen einer ehemaligen Generaloberin, vollzog sich Mitte der 1990er-Jahre – Sr. S. war seit 1995 anstelle der Junioratsleitung mit der Berufungspastoral ihres Ordens betraut – ein „erschreckender Entfremdungsprozess", da sich diese Schwestern in ihren Konventen auch entgegen den Weisungen ihrer Oberinnen zunehmend in einen abgeschlossenen Rahmen begeben hätten.[72]

Diese Gruppe wiederum sah sich immer stärker in ihrem Orden isoliert (Sr. Charlotte Felicitas* 74), nachdem Sr. S. im Jahr 2000 der engere Kontakt zu den jungen Schwestern untersagt worden war und sie dann auch ins Ausland nach Österreich versetzt wurde. Mit ihrem Anliegen stießen die Schwestern offenbar bei der amtierenden Generaloberin, die zunehmend das entstandene Vakuum gefüllt hatte, auf Verständnis. Dabei wollte sie – anscheinend durch die Privatoffenbarungen einer Mitschwester geleitet[73] (vg. Kap. 11.1) – insgesamt die Erneuerung ihrer Ordensgemeinschaft voranbringen. Bei dieser Suche nach einem „neuen Weg" spielte eine Ausrichtung an der CG eine wichtige Rolle, wie es bereits 2003 eine Schwester des anderen ‚Lagers' in einem Brief an Generalvikar Paul mit Sorge hervorgehoben hatte.[74] So wundert es auch nicht, dass das Generalkapitel vom April 2004 unter einer neu gewählten Generalleitung den Antrag der CG auf Anbindung ablehnte (vgl. Kap. 4.1.1). Daraufhin beantragten 90 Schwestern[75] unter Federführung der auf dem Generalkapitel nicht wiedergewählten Generaloberin bei Papst Benedikt XVI., „einen neuen Zweig innerhalb der Kongregation der Thuiner Franziskanerinnen zu

70 Schwester an Bischof Wittler, 23.2.1986, BAOS, AKZ 450, Nr. 34, Bd. 3, Bl. 465–472.
71 Vgl. etwa Faltblatt, o. Dat. [vermutlich 1993/94] u. Verf., BAOS, AKZ 472, Nr. 1, Bl. 168.
72 Generaloberin an Kongregation des geweihten Lebens in Rom, 18.5.2003, BAOS, AKZ 502, Nr. 116, o. Bl.
73 Entsprechende Darstellung in: ehemalige Generaloberin an Fachstellenleiter Hegge, 4.2.2008, BGV Münster, Fachstelle Orden und GG, Akten neuer Weg, Akte 1–06/2, S. 16.
74 Vgl. Schwester an Generalvikar Paul, 6.2.2003, BAOS, AKZ 502, Nr. 116, o. Bl., S. 127–130.
75 Neben Schwestern mit ewiger Profess auch Schwestern mit zeitlicher Profess.

bilden", der „nicht den Status einer Provinz, sondern eine größere Eigenständigkeit" haben solle. Als ein Ziel wurde formuliert, „den Dialog mit der Christusgemeinschaft aufzunehmen", um doch noch – in jeweils eigener „Identität" – „eine Angliederung oder geistliche Anbindung ihrer Mitglieder an unsere Kongregation" zu ermöglichen. Wenn die Schwestern auch „vollinhaltlich die Zielsetzung und geistige Orientierung der Kongregation [bejahten]", sähen sie sich doch verpflichtet, „neue Wege" zur „zeitgemäße[n] Umsetzung und Verwirklichung" des „ursprünglichen Charismas" ihres Ordens zu „beschreiten". Daher müssten sie eine neue Gemeinschaft bilden, sollte ihrem Antrag nicht entsprochen werden.[76]

Als zwei Monate später die zuständige römische Behörde den Antrag ablehnte, wurde ein Prozess in Gang gesetzt, der nach Gesprächen jeder Schwester mit der Generaloberin und den Dispensen der Religiosenkongregation in Rom schließlich Ende 2004/Anfang 2005 zum Austritt von mehr als 70 Schwestern aus dem Orden führte.[77] Da die ehemalige Generaloberin bereits seit dem Frühjahr Gespräche mit Verantwortlichen der Nachbardiözese Münster geführt hatte und auch Bischof Bode und Bischof Lettmann den Rahmen für den Übertritt abgesteckt hatten, fanden die ausgetretenen Schwestern umgehend Aufnahme im Bistum Münster. Dort war ihnen die Anerkennung als privater Verein von Gläubigen in Aussicht gestellt, „damit ihre Berufungen zum Leben nach den drei Evangelischen Räten nicht verloren gehen und sie eine Heimat innerhalb der Kirche behalten".[78] Voraussetzung sei, dass sie anstelle des Ordensgewands Zivilkleidung trügen und sich selbst um eine berufliche Anstellung bemühten, ohne im pastoralen Dienst des Bistums oder per Gestellungsvertrag tätig werden zu können. Auch werde das Bistum ihnen kein Gebäude zum Wohnen zur Verfügung stellen oder sonst wie für den Lebensunterhalt aufkommen.[79] Ferner hatten beide Bischöfe vereinbart, dass Sr. S. nicht der angestrebten neuen Gemeinschaft angehören und diese in keiner Weise beeinflussen dürfe. Ebenso waren Verbindungen zwischen den ehemaligen Schwestern und CG-Mitgliedern untersagt, wobei ausgeschlossen sein sollte, dass sich die CG „offiziell oder inoffiziell im Bistum Münster ansiedelt oder verbreitet".[80]

Der Austritt einer so großen Zahl an Schwestern rief ein großes, durchaus auch überregionales Medienecho hervor.[81] Bei den Gründen für den Austritt wurde da-

76 Antrag, 6.7.2004, BAOS, AKZ 502, Nr. 116, o. Bl., S. 62 f.

77 Vgl. Generaloberin an Bischof Bode und Generaloberin an Schwestern, 12.1.2005, BAOS, AKZ 441, Nr. 31, Bl. 186 u. 187 ff. Von den 90 Schwestern, die den Antrag unterzeichnet hatten, hatten zu diesem Zeitpunkt 17 erklärt, Thuiner Franziskanerin bleiben zu wollen, wobei „noch klärende Gespräche" mit Generaloberin anstanden (Generaloberin an Bischof Bode, 12.1.2005, BAOS, AKZ 441, Nr. 31, Bl. 186).

78 PM des Bistums Münster, 19.11.2004.

79 Vgl. ebd., BGV Münster, Fachstelle Orden und GG, Akten neuer Weg, Nr. 1–03/1, S. 11.

80 Vermerk des Fachstellenleiters Hegge, 11.11.2004, BGV Münster, Fachstelle Orden und GG, Akten neuer Weg, Nr. 1–03/1, S. 12.

81 Vgl. etwa Artikel „Nonnen auf der Flucht", in: taz nord, 2.3.2005.

bei vor allem ein Zusammenhang zur CG hergestellt, zumal fast zeitgleich Sr. S. aus ihrem Orden ausgeschlossen worden war. Ferner wurde in den Artikeln der vermeintliche Wunsch der Schwestern zu einem intensiveren geistlichen Leben betont. Da es sich bei ihnen in der Regel um die jungen Schwestern ihres (ehemaligen) Ordens handelte, die weitgehend im Beruf standen, erwähnten die Artikel auch die zu erwartenden Folgen des Austritts. So seien sowohl die materielle Basis des Ordens wegen nun ausbleibender Gestellungsgelder als auch die personelle Ausstattung von Krankenhäusern, Schulen, sozialen Einrichtungen und Kirchengemeinden stark gefährdet.[82] Die vielfältigen Konsequenzen, die dieser Schritt für die Ausgetretenen haben musste und deren Zukunftsperspektiven ungewiss waren, fanden dagegen kaum Beachtung.[83]

So fand eine Reihe der ehemaligen Schwestern zunächst in einem privaten größeren Anwesen bei Münster, aber auch an anderen Orten in der Diözese Münster Wohnmöglichkeiten und zum Teil auch Arbeitsplätze in ihren jeweiligen Berufen. Gleichzeitig konnten mit Unterstützung des damaligen Leiters der Fachstelle Orden, Säkularinstitute und Geistliche Gemeinschaften in Münster, dem späteren Weihbischof Christoph Hegge, Statuten verfasst werden, sodass Bischof Lettmann bereits Mitte April 2005 die Approbation als „Private Vereinigung von Gläubigen" mit dem Namen „Gemeinschaft des Neuen Weges vom hl. Franziskus" auf drei Jahre zur Probe erteilte. Als die Münstersche Kirchenzeitung ausführlich über die Approbation der neuen Gemeinschaft berichtete,[84] riefen nicht zuletzt das sehr schnelle Approbationsverfahren und der ausdrückliche Bezug auf die franziskanische Tradition der neuen Gemeinschaft – als „neuer Weg des hl. Franziskus" –, aber auch die fehlende Erwähnung der tiefen Wunden, die die Umstände des Austritts der Schwestern im Bistum Osnabrück hervorgerufen hatten, aufseiten des Osnabrücker Bistums und des Ordens massive Kritik hervor.[85]

82 Vgl. etwa Artikel „Der bevorstehende Abschied wirft Rätsel auf. Gemeinden planen für die Zeit nach den Thuiner Schwestern", Kibo, 21.11.2004.

83 Vgl. Artikel „Hartz IV. Nonnen auf Jobsuche", Belege zur Chronologie (abgerufen: 30.3.2005). Dort wird erwähnt, dass die Schwestern „ein Leben in völliger Sicherheit aufgegeben" hätten. Denn der Orden sorge für Kleidung und Wohnung, finanziere „sogar ein Studium" von Schwestern, die alle keine Sozialversicherungsbeiträge zahlten. „Wer aus einem derart geschlossenen System aussteigt, hat hingegen nichts. Nicht mal ein Bett. Daher drohe den Schwestern Hartz IV", dem Orden große Summen, um der Verpflichtung zur Nachversicherung nachzukommen.

84 Artikel „Berufungen sollen nicht verloren gehen", Kirche und Leben, 28.4.2005.

85 Vgl. etwa ehemaliger Rektor des Ordens an Fachstellenleiter Hegge, 6.5.2005, Franziskaner-Pater an Fachstellenleiter, 11.5.2005, Osnabrücker Beauftragter A an Fachstellenleiter, 13.5.2005; Generaloberin an Bischof Lettmann, 10.5.2005, BGV Münster, Fachstelle Orden und GG, Akten neuer Weg, Nr. 2-02, S. 30 f., 26–29, 30 f., 17 f.

In den nachfolgenden Jahren versuchten die Mitglieder der Gemeinschaft des ‚Neuen Weges', die sich weiterhin Schwester nannten, innerhalb der vorgegebenen Rahmenbedingungen[86] ihrem geistlichen wie beruflichen Leben Strukturen zu geben.[87] Da sie – wie eine der ausgetretenen Schwestern berichtet – von ihrem ehemaligen Orden nur ein geringes ‚Übergangsgeld' erhalten hätten (Gretel Hoffmann* 2, 76), aber schon bald Kosten anfielen, war eine rasche, jedoch des Öfteren schwierige Neuorientierung dringend geboten. Gleiches galt für den spirituellen Bereich. So wagten einige Frauen Aufbrüche in Albanien und der Türkei. In dieser Zeit fungierte die ehemalige Generaloberin, die maßgeblich den Austritt der Schwestern vorangetrieben hatte, mit Unterstützung eines fünfköpfigen Vorstands auch als gewählte Vorsitzende ihrer Gemeinschaft, die im Februar 2008 die endgültige Approbation erhielt. Fast zeitgleich eröffnete sich der Gemeinschaft zudem die Möglichkeit, im Münsterland ein ehemaliges Benediktinerinnenkloster zu nutzen.[88]

Das „geistliche Leben" der approbierten Gemeinschaft – so der damalige Münsteraner Fachstellenleiter Hegge in einem Kibo-Interview – sei „modern gestaltet", wobei es „viele charismatische Einflüsse" gebe. Es würden „vor allem neue geistliche Lieder gesungen", „Anbetung und Schriftmeditation" seien ebenfalls tragende Elemente.[89] Zudem nahm die ehemalige Schwester, deren vermeintliche Privatoffenbarungen bereits zu Ordenszeiten bei vielen Mitschwestern auf Resonanz gestoßen waren und die weiterhin über ihre ‚Visionen' berichtete, auch in der neuen Gemeinschaft eine wichtige, auch nach außen strahlende Rolle ein, wie es etwa bei gemeinsamen Veranstaltungen der Gemeinschaft der Fall war.[90] Nach und nach fanden daher weitere Menschen – auch Ehepaare und Männer – zur Gemeinschaft des ‚Neuen Weges'. Darüber hinaus erwiesen sich – wie in Interviews berichtet wurde – die Treffen an den größeren Standorten der Gemeinschaft als Anlaufstellen für Personen aus dem Umfeld der CG, zumal – so eine Studienteilnehmerin – zu den ausgetretenen Schwestern auch die maßgebliche Führungsperson der ‚Mutter-Kind-Gruppe' gehört hatte (Gabi Wille* 304). Auch scheinen einzelne Mitglieder des Neuen Weges Kontakte zu Sr. S. aufrechterhalten zu haben.[91]

Es ist vor allem die mutmaßliche „Gabe" der ehemaligen Schwester, die bei den Münsterschen Bistumsverantwortlichen zunehmend Skepsis und Sorgen vor einem

86 Vorgaben, BGV Münster, Fachstelle Orden und GG, Akten neuer Weg, Nr. 1-01, S. 21–24.

87 Die sich ergebenden Probleme bei der Tätigkeit in einer Nachbardiözese skizziert eine Studienteilnehmerin (Dorothee Salzmann* 62).

88 Vgl. Dekret mit Statuten, 22.2.2008, BGV Münster, Fachstelle Orden und GG, Akten neuer Weg, Akte 2–04, S. 12–16; Dank der ehemaligen Generaloberin an Bischof Lettmann, 5.11.2007, BGV Münster, Fachstelle Orden und GG, Akten neuer Weg, Akte 1–06/2, S. 28 f.

89 Artikel „Es ist kein neuer Orden entstanden", Kibo, 17.4.2008.

90 Vgl. Vorsitzende an Fachstellenleiter Hegge, 4.2.2008, BGV Münster, Fachstelle Orden und GG, Akten neuer Weg, Akte 1–06/2, S. 11–19.

91 Vgl. Vermerk Fachstellenleiter Hegge, 16.4.2008, BGV Münster, Fachstelle Orden und GG, Akten neuer Weg, Nr. 1–06/2, S. 27.

„Abgleiten ins Sektiererische" hervorrief, wie der Nachfolger von Christoph Hegge als Fachstellenleiter (Fachstellenleiter A) gegenüber Bischof Genn die Entwicklung einschätzte. Immerhin gab es Vorwürfe, dass die ‚Offenbarungen' Vorstandswahlen beeinflusst hätten. Auch bildeten die Anhänger:innen der ehemaligen Schwester, zu der offenbar auch Personen aus dem Umfeld der CG gehörten, mittlerweile eine größer werdende Gruppierung innerhalb der Gemeinschaft, die sich den bezeichnenden Namen „Neue Offenbarung der Urgemeinde" gegeben hatte und – so ein weiterer Vorwurf – Druck auf Mitglieder ausübe, die nicht auf ihrer Linie mitgingen.[92] Letztlich visitierten Anfang 2011 Fachstellenleiter A und ein Benediktiner-Pater die Gemeinschaft des Neuen Weges mit dem Ergebnis, dass „eine deutliche und klare Trennung des kirchenrechtlichen Vereins und der neuen Offenbarung der Urgemeinde" erforderlich und dabei auch die Position zu den ‚Offenbarungen' der ehemaligen Schwester, die nicht als „echt" betrachtet wurden, zu klären sei. Die Schwester müsse daher eine Auszeit in Form längerer „Exerzitien" nehmen. Ansonsten könne die Anerkennung der Gemeinschaft nicht aufrechterhalten bleiben (vgl. Kap. 12.1.).[93]

Die Forderungen der Bistumsleitung scheinen innerhalb der Gemeinschaft des Neuen Weges, die nach Angaben auf der Generalversammlung von 2011 92 feste Mitglieder umfasste, einen Prozess angestoßen oder auch beschleunigt zu haben, der erneut zu einer Teilung führte (vgl. Michaela Wensmayer* 120). Offenbar suchten viele Mitglieder aus der Gruppe der ‚Offenbarungen der Urgemeinde', verstärkt und gezielt eine Anbindung an andere, stark charismatisch ausgerichtete Kreise auch aus dem Umfeld der CG. So scheinen sie sich im schon erwähnten Haus im Südosten NRWs getroffen zu haben. (Gabi Wille* 114; zum dortigen Leiter vgl. Wissensträger:in I, S. 2; vgl. auch Kap. 4.1.1) Die meist ehemaligen Schwestern, die sich weiterhin als Mitglieder der Gemeinschaft des ‚Neuen Weges' betrachteten, lebten mittlerweile in kleinen Hausgemeinschaften über ganz Deutschland verteilt, sodass ein regelmäßiges gemeinsames geistliches Leben kaum möglich war.[94] Nachdem das Bistum den Überlassungsvertrag des Klosters Anfang 2023 gekündigt hatte, fehlte nun auch ein zentraler Treffpunkt für die noch ca. 40 Mitglieder und gut 20 „Weggefährten" – die Gemeinschaft war kontinuierlich kleiner geworden –, wobei Bischof Genn im gleichen Jahr die überarbeiteten Statuten approbierte.[95]

92 Vgl. Fachstellenleiter A an Bischof Genn, 7.6.2010, BGV Münster, Fachstelle Orden und GG, Akten neuer Weg, Akte 2–06, S. 22, 26–29.

93 „Votum" des Fachstellenleiters A und des Paters, 15.2.2011, BGV Münster, Fachstelle Orden und GG, Akten neuer Weg, Akte 2–03, S. 85–88.

94 Vgl. Artikel „Leben nach dem Kloster-Austritt. Jesus, die Frauen und ich", Spiegel, 15.7.2013.

95 Vgl. Visitationsbericht, 18.4.2023, BGV Münster, Fachstelle Orden und GG, Akten neuer Weg, Akte 2–03, S. 2–5.

Der Austritt der ehemaligen Schwestern aus der Kongregation der Thuiner Franziskanerinnen und die Gründung der Gemeinschaft des Neuen Weges in den Jahren 2004/05 sind ohne die Vorgeschichte und Verwobenheit mit der CG nicht nachzuvollziehen. Der damalige Bruch hat auf beiden Seiten tiefe Spuren hinterlassen. Immerhin hat es mehr als 15 Jahre gedauert, bis es zu ersten wirklichen Annäherungen kam, indem es ein ‚offizielles' Treffen Thuiner Franziskanerinnen mit ausgetretenen Schwestern gab (Sr. Isabella Beatrix* 136). Auch wurde in verschiedenen Schwestern-Interviews bedauert, dass die Vorgänge mit ihren Verletzungen auf beiden Seiten ordensintern nur ansatzweise aufgearbeitet wurden (vgl. etwa Sr. Revelatio Concordias* 150).

4.1.3 Die Bedeutung der Gebetsstätte Heede für die Thuiner Kongregation und die ‚Christusgemeinschaft'

Im Jahr 2000 gab Bischof Bode bekannt, dass er das im nördlichen Emsland gelegene Dorf Heede als öffentliche Gebetsstätte anerkennt. Der Ort ziehe seit ca. 60 Jahren „viele Menschen an zur Eucharistiefeier, zur Anbetung und Buße sowie zur besonderen Verehrung der Muttergottes". Seit Anbeginn kenne die Kirche Plätze, „an denen Menschen sich im Gebet und in der Mitfeier der heiligen Geheimnisse geborgen und beheimatet fühlen" und mit Abstand auf die „alltägliche Umgebung […] zu Besinnung zum Gebet" fänden. Heede habe sich ebenfalls „zu einem Ort entwickelt, wo sich geistliches Leben ‚kristallisieren' kann".[96] Zu dieser Entwicklung zählten jedoch ebenso immer wieder Auseinandersetzungen vor allem zwischen den Heeder Ortspfarrern und Anhänger:innen der ‚Marienerscheinungen' mit der Osnabrücker Bistumsleitung, und auch für den Orden der Thuiner Franziskanerinnen und die CG erlangte Heede Bedeutung, wie nachfolgend skizziert werden soll.

Am Abend des Allerheiligentages im Jahr 1937 erklärten vier Mädchen im Alter von elf bis 14 Jahren, auf dem Friedhof in der Nähe der Heeder Pfarrkirche die Muttergottes gesehen zu haben. In den nächsten zwei Wochen berichteten sie von täglichen Erscheinungen, bei denen Maria auch mit dem Jesuskind auf dem Arm zu sehen gewesen sei, sodass der Titel ‚Königin des Weltalls' aufkam. Als weitere Zuschreibung für die Verehrung kam der Titel Maria ‚Königin der Armen Seelen' hinzu. Diese Visionen der Mädchen sollen sich dann in unregelmäßigen Abständen über ca. drei Jahre im Umfeld des Friedhofs wiederholt haben, um dann – vorläufig – zu enden.[97]

Die Vorgänge riefen von Beginn an nicht nur bei den damaligen NS-Stellen, sondern auch beim Osnabrücker Bischof Wilhelm Berning und weiteren Bistums-

96 Erklärung Bischof Bodes anlässlich seines Besuches in Heede am 25.3.2000, Kirchliches Amtsblatt Osnabrück 53, Nr. 3, 17.3.2000, S. 33.

97 Vgl. Zumholz (2004): Marienerscheinungen in Heede, 323–334, 455–480.

verantwortlichen Argwohn und Ablehnung hervor. Dennoch begaben sich bereits kurz nach der ersten Erscheinung zahlreiche Menschen – Laien wie Priester, nicht zuletzt in ihrer Suche nach Hilfen in der schweren Kriegszeit – nach Heede. Dort erwartete sie, wie es in einer grundlegenden Heede-Studie beschrieben ist, schon bald mit „Gottesdiensten, Andachten und der Gelegenheit zur Beichte eine attraktive seelsorgliche Betreuung".[98] Ferner hatte der Heeder Pfarrer durch eine Plastik der erschienenen Muttergottes einen „Kultgegenstand" geschaffen, der zur „feste[n] Institutionalisierung des Marienkults in Heede" beitrug.[99] Obwohl Bischof Berning Wallfahrten und Marienverehrung als Formen der Volksfrömmigkeit innerhalb der Kirche durchaus positiv gegenüberstand, war er wie zeitgleich auch die Oberhirten anderer Diözesen, in denen Marienerscheinungen für ähnliche Bewegungen gesorgt hatten, um die „Vermeidung von Auswüchsen und Aberglauben" bemüht.[100] So kam 1949 eine von ihm eingesetzte Kommission zu dem Ergebnis, dass es sich bei den Erscheinungen nicht um ein übernatürliches Ereignis handele, was auch in offiziellen Schreiben des Osnabrücker Ordinariats kommuniziert wurde. Doch zu einer entsprechenden, in der Öffentlichkeit wahrnehmbaren Mitteilung konnte der Bischof sich nicht durchringen. Außerdem beließ der ansonsten strenge Berning[101] den Heeder Pfarrer trotz dessen „Eigenmächtigkeiten" in seinem Amt, obwohl dessen Verhalten durchaus zu Konflikten in der Gemeinde geführt hatte.[102]

Die nachfolgenden Bischöfe Helmut Hermann Wittler und Ludwig Averkamp zeigten zwar eine größere Distanz zu den ‚Heeder Geschehnissen' und suchten offizielle Wallfahrten möglichst zu unterbinden, ohne jedoch die intensive religiöse Betreuung vor Ort zu behindern. So gelang es 1973 dem damaligen Heeder Pfarrer, in der Pfarrkirche „an jedem ersten Samstag im Monat von 20:30 Uhr bis zum folgenden Morgen eine sogenannte ‚Nachtanbetung'" zu etablieren, die sich „zu einem monatlich wiederkehrenden Höhepunkt des kirchlichen Lebens in Heede entwickelt" hat.[103] Der seit 1981 in Heede tätige Pfarrer führte 1982 eine „Nachtschicht der Jugend", die vom Frühjahr bis zum Herbst stattfand, und zudem „Gebetsabende der Männer" ein. Ferner fand dieser Pfarrer bei seinem Anliegen, in Heede den „Bußgedanken" zu intensivieren, ausdrücklich die Unterstützung Bischof Wittlers, sodass 1986 eine neue Beichtkapelle errichtet werden konnte. Letztlich – so das Fazit in der Heede-Studie – wurde der Gebetsort so zu einem „Bereich lebensweltli-

98 Zumholz (2004): Marienerscheinungen in Heede, 527.
99 Ebd., 528.
100 Ebd., 571.
101 Er wird durchaus „autokratisch charakterisiert". (Queckenstedt (2009): Priesterseminar Osnabrück im Rückblick, 25).
102 Vgl. Zumholz (2004): Marienerscheinungen in Heede, 606 ff., 611.
103 Die Nachtanbetung „beginnt mit Gesängen und gemeinschaftlichen Gebeten, an die sich um 22 Uhr eine Eucharistiefeier mit Predigt anschließt. In den Sommermonaten wird anschließend eine Lichterprozession über den Friedhof abgehalten und als Abschluß am Sonntagmorgen erneut eine heilige Messe gefeiert" (Ebd., 625 f.).

cher Hilfestellung" geformt. Die Nachtanbetung habe „viele Menschen" angesprochen, „denen die normale Liturgie der Kirche zu nüchtern war", und die „intensive Beichtpraxis […], die im Leben der Pfarrgemeinden an Bedeutung verloren hatte", ermöglichte „hier aber in einer Gemeinschaft Gleichgesinnter die Befreiung von Schuld" und damit „den Weg zum Himmel".[104]

Darüber hinaus erhielt Heede durch Grete Ganseforth (1926–1996) – eine der Seherinnen, deren Visionen 1943 wieder eingesetzt haben sollen und die seit 1949 bettlägerig war – eine spezielle Prägung. Ganseforth stand mittlerweile unter der Seelenführung des Ortspfarrers und teilte diesem nun auch mit, ihr sei ein Engel in einem besonderen Gewand erschienen und seitdem zu ihrem „ständigen Begleiter" geworden. Auch habe sie in einem hellen Schein eine blutige Hostie gesehen und dabei Weisungen des Heilands und der Gottesmutter, etwa zu Gehorsam und Offenheit, erhalten. Hinzu kam das ‚Freitagsleiden' in Form einer zunächst „unsichtbaren Stigmatisation", bei der sie die „Passion Christi als Zuschauerin und Mitleidende" erlebt habe.[105] Schon bald – so der spätere Heeder Pfarrer – sei es dann an Händen, Füßen, Seite und/oder Kopf zu Blutungen gekommen, bei denen Engel Linderung gebracht hätten.[106] Wie in der Heede-Studie herausgearbeitet, zielte Ganseforths erster ‚Seelenführer' darauf ab, die Seherin

> „zu völliger Abtötung persönlicher Wünsche und totaler Ergebung in den Willen Gottes zu veranlassen. Dazu gehörte vor allem ein sittenreines Leben unter Ausschaltung aller sexuellen Regungen."[107]

Während der ersten fast vier Jahrzehnte drang offenbar kaum etwas über diese Geschehnisse um Grete Ganseforth an die Öffentlichkeit. Erst auf Betreiben des seit 1981 in Heede tätigen Ortspfarrers sollten gerade die Stigmatisierungen Ganseforths dokumentiert werden.[108] Dennoch kursierten zumindest Gerüchte über ihre Visionen und ‚übersinnlichen Kontakte'. So sollen es seit Anfang der 1970er-Jahre ebenfalls Engel gewesen sein, die auf Bitten Ganseforths Kerzen – darunter auch die jährliche Osterkerze der Heeder Pfarrkirche – verzierten. Auch scheint sie in ihren Visionen gerade „bei sehr vielen jungen Menschen" erfahren zu haben, „was Gott mit ihnen vorhatte", ob etwa „die Berufung zur Ehe, vor allem zum Ordensstand oder Priestertum" bestünde. Sie habe dies „von den Engeln der jeweiligen Person" erfahren und auf deren „entsprechende Fragen: ‚Ja', ‚Nein' oder ‚Es muss noch ge-

104 Ebd., 625 f., 633, 660.
105 Ebd., 495.
106 Vgl. Brinkmann (2015): Grete Ganseforth, 103 f.
107 Zumholz (2004): Marienerscheinungen in Heede, 501.
108 Vgl. Brinkmann (2015): Grete Ganseforth, 186.

betet werden"' geantwortet, wie es ein „Zeuge" skizzierte, der Grete Ganseforth knapp vier Jahrzehnte gut gekannt und regelmäßig besucht habe.[109]

Für die Thuiner Franziskanerinnen erlangte der Ort Heede von Beginn an als Ort des Gebets und intensiver Marienfrömmigkeit, aber dann auch durch die besondere Beziehung von Leitungsschwestern zu Grete Ganseforth eine wichtige Bedeutung. Der Orden besaß seit 1946 in Heede eine Niederlassung, die zunächst als Ausgangspunkt für die ambulante Krankenpflege in der Umgebung diente. Gut zehn Jahre später konnte ein neues größeres Schwesternhaus errichtet werden, das 1970 durch ein ‚Erholungsheim' mit Plätzen für insgesamt 20 Schwestern erweitert sowie 1978 und 1986 nochmals aufgestockt wurde. Der Gebäudekomplex bot nun auch Räumlichkeiten „für Exerzitien, Besinnungstage und Tagungen". Auch hatte eine Thuiner Schwester mittlerweile die Leitung des Pfarrkindergartens übernommen.[110] Nachdem bereits seit 1958 auf Wunsch der Familie eine Schwester auch die Versorgung von Grete Ganseforth übernommen hatte, trat 1960 auch die neue Generaloberin des Thuiner Ordens, die nach den Marienerscheinungen immer wieder nach Heede gekommen war und nun dem Ruf Christi folgte – wie sie selbst berichtete –, mit Ganseforth in Kontakt. Zwei Jahre später legte sie wie Ganseforth „die Gelübde des Gehorsams, der Liebe und der Treue" ab.[111] Ferner übernahm sie 1966 nach dem Tod des damaligen Heeder Ortspfarrers die geistliche Begleitung Ganseforths[112] und hielt bis 1980 Ganseforths vermeintliche Visionen schriftlich fest, wobei Engel und Botschaften des Heilands in Form spezieller, auch blutiger Symbol-Hostien eine Rolle spielten. Nach einiger Zeit habe sie auch einige dieser Hostien erhalten und in ihrer Klausur im Thuiner Mutterhaus aufbewahrt.[113] In gleicher Form setzte die nachfolgende Generaloberin bis zum Tod Ganseforths die Aufzeichnungen ihrer verstorbenen Vorgängerin fort.[114] Allerdings war nun der neue Heeder Ortspfarrer sowohl Beichtvater als auch geistlicher Begleiter Ganseforths, der zudem 1983 Ganseforths Thuiner Krankenschwester beauftragte, die in der Karwoche ‚Stigmatisierte' „in ihrem Leidenszustand zu fotografieren".[115]

Vor diesem Hintergrund dürfte der bereits oben zitierte Brief einer Schwester, den sie 1986 an Bischof Wittler gerichtet hatte und in dem sie von einer „undurchschaubare[n] Bindung unserer Kongregation an Heede bzw. Frau G. Ganseforth"

109 Vgl. ebd., 192.

110 Vgl. Generalat der Franziskanerinnen vom hl. Märtyrer Georg (1996/97): Thuiner Jahrbuch, 103–106.

111 Aufzeichnungen, BAOS, AKZ 503, Bd. 2, S. 8 f. Ob es sich dabei um eine Weihe im Rahmen des Engelwerkes gehandelt hat, ist nicht ausdrücklich erwähnt, wobei der Text zumindest Parallelen aufweist (vgl. Boberski 1990, 132 f.).

112 Vgl. Brinkmann (2015): Grete Ganseforth, 183.

113 Vgl. Beschreibungen in: BAOS, AKZ 503, Bd. 2.

114 Vgl. Aufzeichnungen, BAOS, AKZ 503, Bd. 3.

115 Brinkmann (2015): Grete Ganseforth, 186. Vermutlich sind es diese Fotos, die in den Aufzeichnungen der Generaloberin zu finden sind (BAOS, AKZ 503, Bd. 3).

spricht, einzuordnen sein. So sei Ganseforth ein „geheimes Mitglied unserer Kongregation", die nach wie vor „Privatoffenbarungen" habe, nach denen sie „‚von oben' gebeten worden ist, für unsere Kongregation zu sühnen".[116] Auch gibt es Stimmen unter den Studienteilnehmer:innen, nach denen die Ordensleitung bei Entscheidungsfindungen Ganseforth einbezogen hat (vgl. etwa Sr. Petra Eckeharde* 146–151). Dass Thuine zumindest bis zum Tod Ganseforths laut eines Studienteilnehmers sehr „heedisch" geprägt war (Simon Richter* 113), dürften auch ihre letzten Stunden gezeigt haben, als neben Verwandten nicht nur eine Reihe von Schwestern, sondern auch die ehemalige Generaloberin sowie die amtierenden General- und Provinzoberinnen anwesend waren – die beiden Letzteren stammten auch aus Heede.[117] Zudem gibt es Stimmen, dass sich die aus dem Emsland stammenden Junioratsschwestern bei Grete Ganseforth eine „Bestätigung für ihre Ordensberufung geholt" hätten (Michaela Wensmayer* 174, vgl. auch Simon Richter* 123). Dagegen betonte Sr. S. Anfang 1986, nachdem sie erst kurz zuvor die Junioratsleitung erhalten hatte, gegenüber Bischof Wittler, dass nicht nur keine der knapp 50 Schwestern mit zeitlichen Gelübden dem Engelwerk angehöre, sondern auch nur wenige in „persönliche[m] Kontakt" zu Grete Ganseforth stünden. Doch würden diese weder „für ihr Leben im Orden beraten" noch erhielten sie „Entscheidungshilfen für ihr religiöses Leben". Eine solche Begleitung geschehe nur „durch Priester oder durch Schwestern unserer Gemeinschaft".[118]

Welche Bedeutung Heede für Sr. S. tatsächlich hatte, bleibt unklar. Allerdings kennzeichnet eine Studienteilnehmerin Sr. S. als Auserwählte Ganseforths, die zudem in ihren Visionen offenbar immer etwas Positives über die CG erfahren hatte (Rosemarie Wagner* 197). Der Osnabrücker Beauftragte für die Geistlichen Gemeinschaften A sprach 1993 gleichfalls davon, dass „die CG […] eine besondere Verbindung zu Grete Ganseforth" habe, die zusammen mit dem Heeder Ortspfarrer die CG „maßgeblich" unterstütze.[119] Hier dürfte auch eine Rolle gespielt haben, dass sich Sr. S. und der seit Anfang der 1980er-Jahre in Heede tätige Pfarrer offenbar schon zuvor gut kannten und kooperierten (Sr. Petra Eckeharde* 117). Dieser galt ebenfalls als ‚Nonnenmacher' (Wissensträger:in C, S. 10 f.)[120] und war bei Schwestern wie CG-Mitgliedern ein gefragter Beichtvater. Auf Grundlage dieser engen Verbindung konnte auch Anfang der 1990er-Jahre die erste Geistliche Woche der CG in Heede ausgerichtet werden (Simon Richter* 23).

So hatten Menschen aus dem Umfeld der CG bereits über ihre Familien Heede kennengelernt und zur hier geübten Frömmigkeit eine gewisse Nähe. Gerade die

116 Schwester an Bischof Wittler, 23.2.1986, BAOS, AKZ 450, Nr. 34, Bd. 3, Bl. 465–472.
117 Vgl. Brinkmann (2015): Grete Ganseforth, 250.
118 Sr. S. an Bischof Wittler, 31.1. und 5.2.1986, BAOS, AKZ 450, Nr. 34, Bd. 2, Bl. 201 u. 199.
119 Vortragsskript des Beauftragten A, 4.3.2021, AKZ 472, Nr. 3, Bl. 3.
120 Ein anderer Wissensträger erklärt, dass der Heeder Pfarrer in diesem Kontext „sicher auch zu den Quellen der CG gehört hat" (Emsland-Dechant, S. 12).

regelmäßige Teilnahme an der Nachtanbetung wird daher von den CG-Mitgliedern gut angenommen worden sein, zumal die Anbetung offenbar auch des Öfteren eigens von der CG gestaltet wurde. Auch scheinen im Heeder Schwesternhaus Gebetszeiten und Katechesen stattgefunden zu haben, die von Sr. S. gehalten wurden (Jan Schulz* 30). Heede habe sogar zeitweise als eine Art gemeinsamer Treffpunkt von CG und Thuiner Schwestern gegolten (Michaela Wensmayer* 174). Allerdings scheint es zwischen Sr. S. und dem Heeder Pfarrer zum Bruch gekommen zu sein, der im „Konkurrenzdenken" des Pfarrers gelegen haben könnte (Wissensträger:in C, S. 11). Jedenfalls habe es – so eine Studienteilnehmerin – nachfolgend auch ‚Parallelveranstaltungen' des Pfarrers gegeben, an denen ebenfalls CG-Mitglieder teilnahmen (Michaela Wensmayer* 89; 174).

Dennoch blieb Heede ein Anknüpfungspunkt für die CG, wie schon der Name des Ende 2003 gegründeten ‚Freundeskreises Maria Mutter der Kirche und Königin des Weltalls' zeigt (vgl. Kap. 4.1.1), den sich die CG nach einer Beschwerde des damaligen Heeder Pfarrers bei Pfr. H. „zu unserer großen Überraschung" während einer Roratemesse in der Adventszeit gegeben habe. „Insofern" sei „die Gebetsstätte Heede quasi als programmatischer Ausgangspunkt diesbezüglich von Ihnen [der CG] gewählt worden".[121] Zudem habe die CG auf dem aktuellen Programmheft „neben dem bisherigen Logo der Christusgemeinschaft auf der rechten Seite links neben der Überschrift ein Bild der Muttergottes von Heede gesetzt".[122] Schon zuvor hatte der damalige Pfarrer Bischof Bode mitgeteilt, dass die „CG regelmäßig alle zwei Monate in der Privatwohnung" einer Familie Eucharistie feiere, und er sich sorge, die Gemeinschaft suche „in Heede ein weiteres Standbein".[123] Nach Aktenlage scheint die erneute Hinwendung der CG zu Heede trotz der Teilnahme an Nachtanbetungen nicht nachhaltig gewesen zu sein, und letztlich – so ein Studienteilnehmer – habe es keine wirkliche „originäre" Nähe von Heede und CG gegeben, sodass Heede kein „CG-Ort" geworden sei (Nico Bauer* 197). Für viele Schwestern ist Heede dagegen ein wichtiger Gebetsort geblieben, an dem sie Ruhe und Entspannung finden.

121 Heeder Pfarrer an Pfr. H., 6.2.2004, BAOS, AKZ 472, Nr. 2, Bl. 376 f.
122 Ebd.
123 Heeder Pfarrer an Bischof Bode, 5.2.2004, BAOS, AKZ 472, Nr. 2, Bl. 378.

4.1.4 Theologie und Spiritualität der ‚Christusgemeinschaft'[124]

Die ‚Christusgemeinschaft' verstand sich, so wird es in den Dokumenten, die 2001 im Zuge der Verhandlungen um eine Anerkennung als private Vereinigung von Gläubigen entstanden sind, formuliert, „als eine Vereinigung von Christen in der katholischen Kirche, die einen Weg der Erneuerung der Kirche und ihres persönlichen Lebens im Geiste des II. Vatikanischen Konzils gehen wollen".[125] Ein wesentlicher Gründungsimpuls war dabei die zunehmende Säkularisierung der Gesellschaft, in der Diktion der CG die „Not der Glaubenslosigkeit unserer Zeit".[126] Auf diese wollte man eine Antwort geben, nicht zuletzt aus der Überzeugung heraus, dass nur ein Leben mit Gott ein sinnhaftes Leben sein kann (s. u.). Aufbauend auf der Kirchenkonstitution des Konzils Lumen Gentium, in der das Wesen der Kirche als „die innigste Vereinigung Gottes mit den Menschen und der Menschen untereinander" (LG 1) beschrieben wird, wollten die Mitglieder „in ihrem gemeinsamen Leben dieses Wesen der Kirche verwirklichen".[127] Eine wichtige Voraussetzung dafür war, den Glauben umfassend in seinen theologischen Gehalten und in seiner existenziellen Tiefendimension zu verstehen. Dies wurde in den zahlreichen – auch so bezeichneten – Katechesen, die im Kontext der unterschiedlichen Treffen in den verschiedenen Gruppen der CG stattfanden, vermittelt. Dementsprechend formulierte die CG[128] auch ihr eigenes Selbstverständnis folgendermaßen:

> „Das gemeinsame Leben in der CG wird von einer ‚immerwährenden' Katechese bestimmt. Durch die ständige Auseinandersetzung und Aneignung der Glaubensinhalte erwarten die Mitglieder der CG eine Erneuerung ihres eigenen Menschseins und die Fähigkeit, in Einheit und Liebe miteinander zu leben, als Zeichen der Anwesenheit Christi in dieser Zeit."[129]

124 Zur Theologie und Spiritualität der ‚Christusgemeinschaft' liegen letztlich nur wenige Dokumente und Aussagen von Studienteilnehmer:innen vor, aus denen sie sich rekonstruieren lässt. Insbesondere sind das der Entwurf der Statuten für die Anerkennung als private Vereinigung von Gläubigen nach can 298 CIC, die jedoch nie approbiert wurden (vgl. Kap. 4.1.1; 11.5), und einige in den Aktenbeständen befindliche Vorträge im Rahmen der Geistlichen Wochen der Jahre 1998, 1999 und 2002.

125 Stichworte zum Entwurf für Statuten der Christusgemeinschaft (CG), Juni 2001, BAOS, AKZ 472, Nr. 4, Bl. 34.

126 Ebd., Bl. 50.

127 Ebd., Bl. 34.

128 Wir sprechen hier von CG, weil die Autor:innen der vorliegenden Dokumente nicht explizit genannt sind. Es liegt jedoch nahe anzunehmen, dass diese von der Leitung der CG, insbesondere von Pfr. H. und später dann von dem Leitungskreis, der auch in die Gespräche mit dem Bistum eingebunden war, formuliert wurden.

129 Stichworte zum Entwurf für Statuten der Christusgemeinschaft (CG), Juni 2001, BAOS, AKZ 472, Nr. 4, Bl. 34.

In der Auslegung und Aneignung der Glaubensinhalte lehnte sich die CG eng an die Texte und Aussagen Johannes Pauls II. sowie im Blick auf die Geistlichen Wochen zumindest für eine Zeit auch an den inhaltlichen ‚Kalender' Johannes Pauls II. an. Mindestens die Geistlichen Wochen der Jahre 1997, 1998 und 1999 standen ganz im Zeichen der Vorbereitung auf das Heilige Jahr 2000, dessen geistliche Grundlagen Johannes Paul II. mit dem Apostolischen Schreiben „Tertio millennio adveniente" 1996 vorgegeben hatte. So stand die Geistliche Woche 1998 unter der Überschrift „Jahr des Heiligen Geistes" und die im Jahr 1999 im Zeichen von „Gott der Vater aller Menschen". Immer wieder wurde auch in den der Studie vorliegenden Vorträgen, die im Rahmen der Geistlichen Wochen gehalten wurden, an Aussagen des Papstes angeknüpft bzw. dieser ausführlich zitiert und auf ihn verwiesen. Damit stellte sich die ‚Christusgemeinschaft' ganz in die lehramtliche Tradition Johannes Pauls II. und dessen nachkonziliare Theologie.[130] Der Begriff ‚Christusgemeinschaft' als Eigenbezeichnung brachte dabei schon eine theologische Fokussierung zum Ausdruck: Sie sollte deutlich machen, dass sich die Mitglieder mit ihrem Leben ganz auf Christus ausrichten wollten. Glaube ist dabei nicht die „moralische und sittliche Vervollkommnung meines Lebens", sondern vielmehr „Zustimmung und Eintritt in die Person Jesu, die das Leben ist". Glaube ist „die Ausprägung des Lebens Jesu in meinem Leben."[131] So wird der Name ‚Christusgemeinschaft' in einem doppelten Sinne als inhaltliche Glaubensaussage und als Bezeichnung für eine Organisation verstanden. Als „Glaubensaussage und Erfahrung" benannte der Name, „dass der Mensch in Jesus Christus das Leben findet" und in „Jesus Christus […] dem Menschen seine Würde und der Sinn seiner Existenz in der Welt wiedergegeben [wird]." Als Organisation „bezeichnet das Wort Christusgemeinschaft eine Zusammengehörigkeit von Gläubigen im Bistum Osnabrück, die sich in der katholischen Kirche gegenseitig darin fördern, dieses neue Leben in der Gemeinschaft mit Jesus Christus zu ergreifen."[132]

Aus dieser Selbstbestimmung der Gemeinschaft ergaben sich – so angedacht in den nie approbierten Statuten – folgende Verpflichtungen:

> „Teilnahme an den Treffen und am Leben der Christusgemeinschaft, tägliche Mitfeier der Eucharistie (nach Möglichkeit), häufiger Empfang des Bußsakramentes, Lesen und Betrachten der Heiligen Schrift und der Lehrschreiben der Kirche, Pflege des gemeinsamen und persönlichen Gebetes, besonders der Anbetung und des Rosenkranzes, liebende alltägliche Sorge um die Mitglieder der Gemeinschaft."[133]

130 Vgl. ebd.
131 Geistliche Woche 1998, Vortrag 2, BAOS, AKZ 472, Nr. 4, Bl. 325.
132 Statuten zur Konstitution der ‚Christusgemeinschaft', 1. Entwurf, Sept./Okt. 1998, BAOS, AKZ 472, Nr. 4, Bl. 50.
133 Ebd., Bl. 51.

In der Rezeption des II. Vatikanischen Konzils stellte sich die CG in eine bestimmte Tradition der anthropologischen Wende, insofern es ihr um eine zutiefst existenzielle Dimension christlichen Glaubens und einen Glaubensvollzug ganz im Sinne der ‚*participatio actuosa*'[134] ging. So sprachen der:die Verfasser:innen der Vorträge mit Rekurs auf Romano Guardini auch vom „Erwachen der Kirche in den Seelen der Menschen" und stellten das Konzil der vorvatikanischen Zeit gegenüber, in der die Liebe Christi zu den Menschen gerade „nicht persönlich", sondern „formal" und „äußerlich" verstanden wurde.[135] Demgegenüber ist Glaube – so wie es auch das Konzil herausstellt – ein existenzielles Geschehen, das den ganzen Menschen umgreift und ihn existenziell fordert. Glauben ist nicht mehr das bloße „Für-wahr-Halten" von definierten und überlieferten Glaubenssätzen, versammelt im ‚depositum fidei', das die Kirche lehramtlich bewahrt und beschützt, sondern zutiefst existenzieller Vollzug. Dieser existenzielle Bezug zeigt sich auch darin, dass Gott sich im Anderen offenbart:

> „Der andere ist plötzlich nicht nur der, mit dem ich glaube. Ich schaue in das Gesicht des anderen und finde in ihm und seiner Geschichte und meiner Liebe zu ihm den dreifaltigen Gott, weil der Heilige Geist es möglich macht."[136]

Gleichwohl wird das tradierte Glaubensverständnis im Sinne der *potentia oboedientialis*[137] insofern weitergeführt, als Glaube immer noch mit einer Haltung des Gehorsams verknüpft wird, allerdings weniger als auferlegter Zwang verstanden, sondern als Haltung der Entsprechung und eines passivischen Sich-Öffnens gegenüber einem Anspruch, der von Gott ergeht. Die Anforderung des Sich-Öffnens ist hier total gedacht: nichts von mir, nichts aus mir, sondern alles aus und von Gott:

---

134 Mit participatio actuosa ist „tätige Teilnahme", d. h. die anteilnehmende und innerlich mitvollziehende Teilnahme an der Liturgie der katholischen Kirche gemeint. Diese tätige Teilnahme war bereits in der Liturgischen Bewegung der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts, die engstens mit dem Namen Romano Guardini verbunden ist, grundlegend für die Mitfeier der Liturgie, stellte dann ein Leitmotiv in der Liturgiekonstitution Sacrosanctum Concilium (SC) des II. Vatikanischen Konzils dar. Die Erneuerung der Liturgie, d. h. ihre Texte und Riten stehen, wie in Nr. 21 SC formuliert, unter der Maßgabe, dass sie „das Heilige, das sie bezeichnen, klarer ausdrücken, und dass dies das christliche Volk so leicht wie möglich erfassen und daran in voller (plena), tätiger (actuosa) und der Gemeinschaft eigentümlicher (communitatis propria) Feier teilnehmen (participare) kann." (SC 21) Vgl. näher dazu auch Knop (2013): Liturgie feiern, 240–254, 241.

135 Geistliche Woche 2002, Vortrag 1, BAOS, AKZ 472, Nr. 4, Bl. 279.

136 Ebd., Bl. 276.

137 „Mit dem Begriff der ‚potentia oboedientialis' (wörtlich: Gehorsamsfähigkeit) wird seit dem Mittelalter – etwa bei Thomas von Aquin – die vernunftmäßige Voraussetzung im Wesen des Menschen bezeichnet, die zur Gotteserkenntnis und damit zum Glauben führt." (Potentia oboedientialis, in: ‚Kritische Online-Edition der Nuntiaturberichte Eugenio Pacellis (1917–1929)', Schlagwort Nr. 23034, URL: www.pacelli-edition.de/Schlagwort/23034 (abgerufen: 19.11.2025).

> „So möchte ich euch bitten, in das Haus, in die Liebe Gottes einzutreten. Dazu müssen wir unsere Vorstellungen von der Liebe Gottes ablegen. Wir müssen ihn, Gott, wirklich Herr sein lassen und ihn so an uns handeln lassen, wie es uns Jesus Christus offenbart. Einfach ausgedrückt: Am Anfang […] steht ein Akt des Glaubens. Der Akt, die Liebe Gottes in Jesus Christus anzunehmen."[138]

Hinter diesen Aussagen steht die Bestimmung des Verhältnisses zwischen Gott und Mensch bzw. Christus und gläubigem Christen als ein gänzlich responsorisches Verhältnis: Gott bzw. Christus ruft und wirbt, und der Mensch antwortet und gibt sich hin – hier die Aktivität Gottes bzw. Christi, dort die Passivität der Gläubigen. Dieses responsorische Verhältnis durchzieht die Vorträge wie ein roter Faden und taucht in Variationen immer wieder auf. Das Innerste wird durch Gott, durch Christus, durch den Geist berührt und getroffen, sofern man sich öffnet und sofern man dieses Geschehen in antwortender passivischer Haltung zulässt (vgl. Kap. 14.4). Als deren Urbild und Orientierungspunkt im Glauben gilt ein Verständnis von Maria, das als hingebungsbereite, demütige „Magd des Herrn" ausgelegt ist, die bereitwillig alles geschehen lässt, ja mit sich geschehen lässt, was Gott verfügt hat, und was ihr durch den Boten Gottes verkündet wird. Das marianische Wort in Lk 1,38, ‚Mir geschehe nach deinem Wort.', wird hier auf alle Gläubigen als Ausdruck rechten Glaubens übertragen.

> „Als das neue Leben in der Gestalt Jesu bei ihr anklopft, spricht sie von ganzem Herzen: Ja, ich bin bereit. Ich bin die Magd des Herrn. Mir geschehe nach deinem Wort. Sie war fähig, dieses Wort der Hingabe an Gott in aller Reinheit zu sprechen und in ihrem Leben Fleisch werden zu lassen."[139]

All dies erinnert an die Theologie Hans Urs von Balthasars und dessen Bestimmung des Glaubens, auch wenn Balthasar nicht direkt zitiert wird.[140] Allerdings ist zu vermuten, dass neben der Auslegung der Theologie des II. Vatikanums durch die lehr-

138 Geistliche Woche 2002, Vortrag 1, BAOS, AKZ 472, Nr. 4, Bl. 276.

139 Geistliche Woche 1998, Vortrag 2, ebd., Bl. 323.

140 Vgl. hierzu Balthasar (1973–1983): Theodramatik, Bde. 1–4. Insbesondere Bd. 2, Teilband 1: Der Mensch in Gott, 170–288 und 365–372; Bd. 3: Die Handlung, 125–186. Für Balthasar stehen Fragen der Freiheit und Subjektivität im modernen Sinn nicht im Mittelpunkt seines Denkens. Auch der Gehorsam ist nicht ein ‚je meiner', sondern einer in die Gemeinschaft respektive in die Kirche eingebettet. Die ekklesiologische Dimension dabei ist immer die Kirche, in deren Einheit sich der Gehorsam des Individuums einfügt. Insofern ist auch das ‚Gehorchen' immer eines in der Gemeinschaft. Im Einschwingen in die Gnade liegt für von Balthasar dementsprechend auch eine ‚Entprivatisierung' des Ichs (Balthasar (1978): Bd. 2, Teilband 2: Die Personen des Spiels, 321). Balthasar bestimmt zudem die Frau nicht als ‚je einzelne' mit Freiheit begabte, vielmehr ist sie immer ‚Antwort' für den Mann und über Maria, die in idealer Weise für das Volk Gottes steht, in dieses eingebettet. Vgl. dazu Balthasar (1978): Bd. 2, Teilband 2: Die Personen in Christus, v. a. das Kapitel: Die Antwort der Frau, 261–330. Vgl. auch Kap. 14.4.

amtliche Verkündigung Johannes Pauls II. auch die Theologie Balthasars auf die Theologie und die Spiritualität der ‚Christusgemeinschaft' eingewirkt hat, denn diese war ja gerade auch in der Zeit des Pontifikats des polnischen Papstes theologisch sehr wirkmächtig und prägend geworden.

Die Fähigkeit zu glauben gilt – wiederum ganz traditioneller Theologie entsprechend – als Gnadengeschenk, genauer als Gnade der Begabung durch den Heiligen Geist, der den Geist erleuchtet, zum Glauben führt und die Glaubenden stärkt:

> „Es ist so, dass der Heilige Geist sich über uns ausgießt und uns zu einer wirklichen Begegnung mit unserem Herrn Jesus Christus, dem Sohn Gottes, führt. […] Eine weitere Gegenwartsweise des Heiligen Geistes ist nach den Erfahrungen der letzten Wochen, dass der Heilige Geist, der selber die Tiefen Gottes kennt und aus der Tiefe der Dreifaltigkeit kommt, in der Begegnung mit unserem menschlichen Geist zu einer neuen Tiefe führt."[141]

Hier verbinden sich traditionelle Gnadenlehre und Pneumatologie.[142] Das Gnadengeschenk des Geistes wird grundsätzlich durch die Taufe verliehen. Es braucht jedoch eine Art zusätzliche Begnadung, ein nachträgliches Wirken des Geistes noch über die Taufspendung und das durch sie eingeschriebene unauslöschliche Merkmal hinaus, und das hat mit den zugrunde liegenden anthropologischen und soteriologischen[143] Grundannahmen zu tun. Gemäß der traditionellen Erbsündenlehre[144] wird der Mensch als in die Sünde verstrickt verstanden – und diese wird in der Lesart des späten Augustinus vorrangig als Konkupiszenz definiert. Begierde ist „eine umfassende Verfassung des Menschen, der in einer gewissen Weise nicht satt wird, […] sondern immer neu dem verfällt, das Leben in anderen Dingen und Zusammenhängen zu suchen."[145]

In der Taufe vollzieht sich einerseits die prinzipielle Erlösung aus dieser Schuldverstrickung im Sinne der Sündenvergebung, und zwar durch die sich darin ereignende Teilhabe an Christi Erlösungswerk. Andererseits aber bleibt der Tod „als der Sünde Sold" (Röm 6,23) zunächst bestehen, auch wenn der Tod in der Verheißung des ewigen Lebens, verbürgt in der Auferweckung Christi, aufgebrochen ist. Ebenso bleibt auch die grundsätzliche Fähigkeit des Menschen zur Schuld bestehen, die –

141 Geistliche Woche 1998, Vortrag 1, BAOS, AKZ 472, Nr. 4, Bl. 317.

142 Die Pneumatologie ist ein Traktat der Dogmatik und behandelt die Lehre vom Heiligen Geist.

143 Die Soteriologie ist innerhalb der Theologie die Lehre von der Erlösung des Menschen.

144 Die Lehre von der Erbsünde geht auf Augustinus zurück und beschreibt in der Theologie die Lehre eines erblich durch den Sündenfall Adams und Evas und damit nicht durch persönliche Schuld bedingten Unheilszustands des Menschen, von dem dieser durch Jesus Christus erlöst werden muss (vgl. dazu Art. Erbsünde, in: Vorgrimler (2008): Neues Theologisches Wörterbuch, 157 f.).

145 Geistliche Woche 1998, Vortrag 2, BAOS, AKZ 472, Nr. 4, Bl. 321.

wiederum ganz augustinisch gedacht – im falschen Gebrauch der Willensfreiheit wurzelt. Dieser falsche Gebrauch der Willensfreiheit ist dann gegeben, wenn der Mensch sich willentlich in sich selbst verschließt, wenn er nur seinen eigenen Maßstäben folgt, seinen eigenen Interessen und Wünschen, wenn er sich nicht Gottes Anspruch und Heilszusage öffnet, seinen Willen nicht gänzlich dem Willen Gottes angleicht, der in Christus offenbar geworden ist.

> „Der Heilige Geist findet die Seele und das Herz des Menschen nicht frei und aufgeräumt vor für die Annahme des Lebens im Heiligen Geist. Das Innere des Menschen ist besetzt. […] Wir sind gleichsam sperrig gegenüber dieser Gabe des Lebens, weil die Begierlichkeit eine freie Aufnahme verhindert."[146]

Der Mensch befindet sich sozusagen in ständiger Gefahr der Abweichung durch diesen falschen Gebrauch der Freiheit, vor allem auch, weil er beständig gesellschaftlichen Einflüssen unterworfen ist, die als schlecht und gefährlich angesehen werden. In Rezeption von Johannes Paul II. gilt die moderne Gesellschaft in ihren Idealen der Selbstbestimmung, der Autonomie individueller Lebensführung, ihrer Kritik an Traditionen, letztlich als permissiv, als „Kultur des Todes", als Bedrohung für den Glauben und damit auch für das gute und richtige Leben. „Diese Kultur des Todes, der Gott-Verharmlosung, die wir eingeatmet haben, hat uns nicht an den lebendigen, den gewaltigen, schöpferischen und barmherzigen Gott kommen lassen."[147] Der Mensch soll erkennen, dass der als Egoismus verstandene Lebensstil, zu dem ihn die moderne Gesellschaft immer wieder neu verleitet, ihn nicht zum Leben, sondern zum Tod führt – daher auch die von Johannes Paul II. übernommene Bezeichnung der „Kultur des Todes".[148] Gott wirbt unablässig, doch der Mensch widersetzt sich, was einen „‚Schmerz' im Innersten Gottes" auslöst, doch Gott hört nicht auf, um den Menschen zu werben, er lässt ihn nicht los in seiner Liebe: „Unsere Sünde ruft in Gott in der Menschwerdung eine neue Qualität der Liebe hervor. Es ist die Liebe in der Gestalt des Erbarmens".[149]

Vor diesem Hintergrund definierte sich die ‚Christusgemeinschaft' als Kontrastgesellschaft entschiedener Christinnen und Christen, die versuchten, in einer Art „wahren" Freiheit zu leben, die sich von der als Unfreiheit bestimmten Freiheit derjenigen, die anders leben, auch gegebenenfalls anders glauben, unterschied. „Es ist eine Folge der Erbsünde, dass dem Menschen die Worte ‚abhängig' und ‚empfangen' weniger wertvoll erschienen als ‚selber sein' und ‚selber haben'.[150] Wahre Freiheit besteht darin, sich durch Gott bestimmen, durch den Geist führen zu lassen und

146 Geistliche Woche 1998, Vortrag 2, BAOS, AKZ 472, Nr. 4, Bl. 323.
147 Geistliche Woche 1999, Vortrag 1, ebd., Bl. 297.
148 Geistliche Woche 1998, Vortrag 2, ebd., Bl. 325 ff.
149 Geistliche Woche 1998, Vortrag 3, ebd., Bl. 329 f.
150 Geistliche Woche 1998, Vortrag 2, ebd., Bl. 323.

sich ganz auf Gott und damit auf Christus, den menschgewordenen Sohn Gottes, zu beziehen. Dabei wird vorausgesetzt, dass der Mensch – verbürgt über die Kontinuität der kirchlichen Lehre und des ‚Stehens in der Wahrheit' der Kirche[151] und ihrer Leitung kraft der apostolischen Sukzession – über das Wissen verfügt, was Gott will, und wie dementsprechend der eigene Wille richtig gebraucht wird. Letztlich wird hier eine Anthropologie vertreten, in deren Zentrum Empfänglichkeit, Hingabe und ein freiwilliges Einstimmen in ein absolutes Abhängigkeitsverhältnis stehen: „Der Glaube ist Zustimmung zur Durchformung meines Lebens durch den lebendigen Christus. Ich könnte auch sagen: Der Glaube ist Zustimmung zum göttlichen Leben."[152]

Doch aufgrund der Schwäche des Willens, die dem Menschen trotz der Taufe und des in ihr ergangenen Gnadengeschenks zu eigen ist, kann er all dies nicht allein aus sich heraus. Es braucht die zusätzliche und weitere Begnadung durch den Geist und dessen inneres Wirken, umgekehrt aber auch die bereitwillige Öffnung gegenüber dem Wirken des Geistes. Der Geist stärkt und ermöglicht letztlich diese Öffnung. Gott wirkt im Menschen durch den Geist und erweist sich so als ein Gott, der in der Welt handelt und in ihre Geschicke eingreift:

> „Da wir Gott nicht aufnehmen und nicht von ganzem Herzen aufnehmen können, erwirkt Gott uns seine Nähe, indem er uns in sich, in das Leben der zweiten göttlichen Person aufnimmt."[153]

Zentraler Bestandteil der CG-Spiritualität ist also der Gedanke, dass der Mensch nicht aus sich selbst heraus richtig handeln kann, weil die Freiheit und der Wille immer noch durch die Erbsünde und damit durch das sündige Begehren geschwächt sind. Es braucht daher die beständige Anleitung und geistliche Führung von außen, um den Willen in die richtige Richtung zu lenken. Die Wendung zur Person im Glaubensverständnis, die Wendung nach innen, die in Rezeption der Theologie des II. Vatikanums und derjenigen Theologien, die das Vatikanum einleiteten und ermöglichten, ist somit nicht mit einem Freiheitsverständnis gekoppelt, das dem Menschen und seiner Freiheit viel zutraut. Stattdessen herrscht eine Freiheitsskepsis und damit auch eine Skepsis gegenüber der modernen Kultur und Gesellschaft vor, die ja auch immer mit den Worten von Johannes Paul II. als ‚Kultur des Todes' bezeichnet wird.[154] Der freie Wille muss beständig durch die göttliche Gnade (im Wir-

151 Diese Formulierung steht hier in Analogie zum „Glauben als Stehen und Verstehen", entfaltet bei Ratzinger (1968): Einführung in das Christentum, 43 f., da die Kirche ja im kirchlichen Verständnis für das rechte Verstehen des Glaubens bürgt.

152 Geistliche Woche 1998, Vortrag 2, BAOS, AKZ 472, Nr. 4, Bl. 325.

153 Geistliche Woche 1998, Vortrag 3, ebd., Bl. 329.

154 Den Gedanken der ‚Kultur des Todes' entfaltet Johannes Paul II. vor allem in der am 25.3.1995 publizierten Enzyklika ‚Evangelium vitae'. Darunter führt er aus, dass sich eine ‚Kultur des Le-

ken des Geistes) von außen ins Innere strömend geformt und überformt werden. Der Mensch wird durchformt, die menschliche Natur und mit ihr der freie Wille bedarf der übernatürlichen Gnade Gottes, um zu Gott zu finden und um wahrhaft glauben, d. h. Gottes Willen nachkommen zu können. Dies entspricht der traditionellen Unterscheidung von Natur und Übernatur: „Der Geist führt dazu, ein Leben zu leben, das Gott in allem vorzieht."[155] Oder an anderer Stelle: „Der Heilige Geist ruft nach einem Gehorsam und einer Ordnung des Lebens, die mein Leben von dem anderer unterscheidet."[156] Diese göttliche Formung und Überformung geschieht im Kontext der ‚Christusgemeinschaft' durch die geistlichen Zusammenkünfte und die ‚immerwährende Katechese' in den Vorträgen und Impulsen sowie durch die Gebetspraxis. Diese Formung ist zugleich auf das Engste mit den Leitungspersonen verbunden, hier vor allem mit dem Träger des geistlichen Amtes, dem Priester in seiner Funktion als Hirte und Lehrer.

Erkennbar ist in der Theologie der CG in diesem Zusammenhang auch eine Tauftheologie, die sich aus dem paulinischen Taufverständnis speist, das im Römerbrief (Röm 6,1–14) formuliert worden ist: Die Taufe gilt hier nicht einfach nur als Akt der Aufnahme von Mitgliedern in die Gemeinschaft der Kirche, und sie gilt auch nicht – in Anlehnung an die traditionelle Erlösungslehre – allein, wenn auch in besonderem Maße, als Akt, in dem die Getauften der Vergebung der Sünden teilhaftig werden, die durch Christus in seinem Tod am Kreuz erwirkt wurde. Die Taufe ist vielmehr das Geschehen, der Vollzug der ontologischen Teilhabe an Christus selbst, die Taufe ist der Ort, „an dem ein Mensch aus dem Heiligen Geist geboren wird."[157] Die Getauften werden gemäß dieser Tauftheologie in Christus in den Leib Christi hineingetauft, und nur so können sie überhaupt am Erlösungswerk teilhaben: „In der Taufe senkt sich das göttliche Leben durch den Heiligen Geist in den Menschen hinab."[158] Die Getauften werden in den universalen Leib Christi hineingetauft, der als eine Art universaler Heilsraum vorgestellt wird:

> „Nicht Christus wird dem Menschen eingesenkt, sondern der Mensch wird in Christus gesenkt. Der Mensch wird in den Leib Christi und damit in den auferstandenen und lebendigen Christus, in das Leben aufgenommen."[159]

---

bens' und eine ‚Kultur des Todes' gegenüberstehen. Zur Kultur des Lebens gehört der absolute Schutz des Lebens (37), zur Kultur des Todes alles, was nach Meinung des Papstes zum „Leben selbst in Gegensatz steht", neben Verletzungen der Würde des Menschen sind das auch beispielsweise individualistische Freiheitsauffassungen (26), Säkularismus (29) und alles, was den Sinn für Gott verfinstert bzw. das sittliche Gewissen hinsichtlich der Grenze zwischen Gut und Böse verwirrt, etwa soziale Kommunikationsmittel (32).

155 Geistliche Woche 2002, Vortrag 1, BAOS, AKZ 472, Nr. 4, Bl. 276.

156 Ebd., Bl. 276.

157 Geistliche Woche 1998, Vortrag 2, BAOS, AKZ 472, Nr. 4, Bl. 322.

158 Ebd.

159 Ebd.

Dadurch erst ist den Menschen der Weg zum Heil eröffnet, und deshalb, so die dahinterstehende Vorstellung, ist es wichtig, möglichst viele Menschen zur Taufe zu führen, sprich: zu missionieren. Das vollumfängliche Heil ist durch die Taufe geschenkt, sie ist eine Art zweite Geburt, Neugeburt, Neuschöpfung des ansonsten der Sünde verfallenen Menschen. In zweiter Linie dann werden die Getauften in den universalen Leib Christi hineingetauft, der die Kirche ist. In der Kirche und durch ihre Sakramente erhält das erwirkte Heil Gestalt und Wirklichkeit, in der Kirche und in ihrem sakramentalen Tun vergegenwärtigt sich der universale Christus und das in ihm gekommene Heil. Dabei ist diese Notwendigkeit der Taufe mit einem Exklusivismus verbunden, der sich auch in einer Auslegungstradition der Kirchenkonstitution Lumen Gentium wurzelt und das dort formulierte *subsistit in Ecclesia catholica* (LG 8) so versteht, dass die Kirche Christi nur in der katholischen Kirche vollumfänglich verwirklicht ist und nur in der katholischen Kirche der wahre und volle Leib Christi gegeben ist. Denn nur in ihr verwirklicht sich die apostolische Sukzession, in ihr gibt es ein sakramentales Verständnis des Weiheamtes, in ihr ist die Einheit mit dem Papst als stellvertretendem Haupt des Leibes Christi, der die Kirche ist, realisiert. Und nicht zuletzt wird all dieses in der Eucharistie, in der Realpräsenz Christi unter den eucharistischen Gestalten von Brot und Wein gegenwärtig gesetzt. Entsprechend stand eine tiefe eucharistische Frömmigkeit im Zentrum der Spiritualität der CG, bis hin zur Aufforderung zum täglichen Empfang der hl. Kommunion.[160]

Diese Gedanken verbinden sich mit einer Christologie, die sowohl klar inkarnatorisch fokussiert als auch auf ein Erlösungsverständnis ausgerichtet ist, in dessen Mittelpunkt das stellvertretende Leiden und der Kreuzestod Christi als Werk der Sündenvergebung steht: „Die Hineinneigung Jesu in der Aushauchung des Geistes schenkt der ganzen Menschheit das neue Leben. […] Die Annahme der Sünde in Christus und das Ausleiden der Gottlosigkeit bis in die Finsternis am Kreuz ist die Quelle des neuen Lebens."[161] Diesem Jesus Christus gilt es sich anzunähern, „um in ihm sich selber und das Geheimnis des Menschseins zu finden".[162] Im Mittelpunkt dieser christologischen Spiritualität stand ferner – so der Entwurf der Statuten – Jesu Aussage am Kreuz: „Es ist vollbracht!" (Joh 19,30b). Mit dem Kreuzestod Jesu ist zugleich die Annahme der Menschheit durch Jesus Christus ausgesagt, durch seinen Kreuzestod „wird der Mensch neu geboren". Christus schenkt also durch seinen Tod am Kreuz, vermittelt durch den Hl. Geist, der ganzen Menschheit neues

160 Vgl. Statuten zur Konstitution der ‚Christusgemeinschaft', Entwurf 1, Sept./Okt. 1998, BAOS, AKZ 472, Nr. 4, Bl. 51.

161 Ebd., Bl. 50 f.

162 Statuten zur Konstitution der ‚Christusgemeinschaft', Entwurf 1, Juni 2001, BAOS, AKZ 472, Nr. 4, Bl. 34.

Leben.[163] Dieses Angenommensein des Menschen durch Jesus Christus und dessen Sühnetod wollte die ‚Christusgemeinschaft' existenziell nachvollziehen. Darauf richtete sich ihr Streben:

> „Der Mensch, der sich selbst bis in die Tiefe verstehen will – nicht nur nach unmittelbar zugänglichen, partiellen, oft oberflächlichen und sogar nur scheinbaren Kriterien und Maßstäben des eigenen Seins –, muss sich mit seiner Unruhe, Unsicherheit und auch mit seiner Schwäche und Sündigkeit, mit seinem ganzen Leben und Tode Christus nahen. Er muss sozusagen mit seinem ganzen Selbst in ihn eintreten, muss sich die ganze Wirklichkeit der Menschwerdung und der Erlösung ‚aneignen' und assimilieren, um sich selbst zu finden."[164]

Daraus ergibt sich ganz konsequent, dass es gelingendes Leben, ein Leben, dem Heil zugesagt ist, nur in Christus geben kann, und in der Bereitschaft, sich immer Christus und seinem Wort zu öffnen, ihm zu entsprechen und ihm gemäß zu leben und zu handeln: „Jesus Christus ist das Leben. Außerhalb von ihm gibt es kein Leben, denn das Leben ist durch ihn neu geschaffen."[165] Und so schließt sich der Kreis hin zum eingangs erläuterten Glaubensverständnis; Glaube ist kein Gehorsam gegenüber Glaubenssätzen, keine Annahme äußerlich gegebener, offenbarter Wahrheiten – zweifellos die Errungenschaft der Theologie des 20. Jahrhunderts, die sich von der Neuscholastik losgesagt hatte –, sondern ein personales Geschehen, das die ganze Existenz ergreift und umgreift, ein Beziehungsgeschehen zwischen Mensch und Gott bzw. Christus, von Person zu Person. Dieses Geschehen wird jedoch als total betrachtet, als eine Ganzhingabe an Christus, in der kein Raum im eigenen Leben mehr quasi „christusfrei" vorgestellt werden kann. Christus wird zur Mitte der Person, an die Stelle des Selbst tritt Christus, der mich führt und leitet, an die Stelle der Autonomie tritt die Heteronomie, das Sich-Übergeben und Sich-Anvertrauen an Christus, von dem ich gänzlich abhängig bin. An die Stelle der Selbstbestimmung tritt also eine total gedachte, alles durchdringende Empfänglichkeit gegenüber einem ebenso total gedachten Anruf und Anspruch Gottes. Gott lässt den Menschen in einer ebenso total gedachten Liebe und Barmherzigkeit nicht mehr los, und der Mensch findet genau in dieser Beziehung zu Gott, die ihn nicht mehr loslässt, sein Glück und sein Heil. Aufgrund des Liebesbegriffs, der hier ins Spiel kommt, gilt dieses Verhältnis nicht als Zwang, gilt der entgegengebrachte Gehorsam nicht als Unterwerfung, sondern als ein Geschehen, in dem sich die Freiheit als Zustimmung, als Mittun, als umfassendes ‚Ja'-Sagen zu Gott und seiner Liebe ausgestaltet.

---

163 Statuten zur Konstitution der ‚Christusgemeinschaft', Entwurf 1, Sept./Okt. 1998, BAOS, AKZ 472, Nr. 4, Bl. 49.

164 Ebd.

165 Geistliche Woche 1998, Vortrag 2, BAOS, AKZ 472, Nr. 4, Bl. 325.

Dieses Theologieverständnis, das in den vielen (katechetischen) Veranstaltungen, insbesondere den Geistlichen Wochen der CG, vermittelt wurde sowie sich aus den Entwürfen der Statuten ergibt, findet seinen Niederschlag auch in den Aussagen der Studienteilnehmer:innen zur Theologie und Spiritualität der ‚Christusgemeinschaft'. Die Theologie wird insgesamt als „klassisch kirchlich" bezeichnet (Simon Richter* 55) oder auch als „katholisch – konservativ-charismatisch" (Franz Reigel* 52). Insbesondere die Anthropologie sei „eine Katastrophe" (Nico Bauer* 39), da sie sich auf den Menschen als Sünder und dessen Erlösungsbedürftigkeit konzentriere. „Sie reduziert Menschen im Wesentlichen auf das Sündersein und auf die Erlösungsbedürftigkeit und vergisst […] alles andere dabei. […] [D]ie Grundmessage ist eigentlich immer die gleiche gewesen: ‚Wir sind schlecht, wir sind sündig und Gott schenkt uns halt alles'." (Nico Bauer* 39; 187) In dieser Spiritualität habe die Beichte eine „riesige" (Nico Bauer* 179) Bedeutung. „Wenn die Anthropologie so ist, wie sie ist, dann ist Beichte eines der Schlüsselsakramente." (Nico Bauer* 179).

Auch die Christologie schlägt sich in der Wahrnehmung der Studienteilnehmer:innen deutlich nieder, es hätte sich vor allem um eine Christologie gehandelt, die in eine „sehr vertikale ‚Jesus und du'" (Nico Bauer* 191) Beziehung mündete. „Dass Christus derjenige ist, der unser Leben führt und lenkt und leitet. […] Der Mensch braucht Christus" (Rosemarie Wagner* 127). Die Theologie sei letztlich „in Christologie aufgelöst oder aufgesogen" (Nico Bauer* 191) worden und in dieser vertikalen Ausrichtung wenig gemeinschaftlich, wenig „kommunial" gewesen, und wenn, dann nur dahingehend, dass „halt viele in die gleiche Richtung schauen und viel beisammen sind" (Nico Bauer* 191). Diese stark vertikale Ausrichtung der Theologie wird auch in zwei weiteren Interviews bestätigt: Sr. S. habe eine intensive und ausgeprägte Christusbeziehung gehabt, die auch mit der stark vertikalen Theologie der Thuiner Ordensgemeinschaft korrespondiere und sich in einer „intensiven Kreuzesspiritualität und Kreuzesmystik" niedergeschlagen habe (Kontaktbeauftragter CG, S. 6). Das Modell sei das des großen Dreiecks „mit einem ‚Auge, das alles sieht'", gewesen, anhand dessen Sr. S. „ihr Gottesbild ‚von oben' verdeutlicht habe" (Diözesanjugendpfarrer B, S. 9).

Die Theologie, vor allem die Anthropologie wurde auch als „große Engführung im Spirituellen" (Jan Schulz* 22) empfunden. „Jesus Christus, der Gekreuzigte war immer das Zentrum der Verkündigung und Maria und Johannes unterm Kreuz, also dieses Bild war immer sehr prägend" (Jan Schulz* 22; 191). Mit der daraus resultierenden und weiter oben bereits dargestellten stark eucharistischen Frömmigkeit ging zudem eine intensive Anbetungspraxis „vor dem Allerheiligsten" einher, die ebenfalls von „Kreuzestheologie geprägt gewesen" (Jan Schulz* 48) sei. Dabei seien Betverse wie folgender formuliert worden:

„‚Jesus, du bist der Gekreuzigte. In deinen Wunden finden wir Platz. Dein heiliges Blut hat unser Leben reingewaschen. Wir sind in der heiligsten Dreifaltigkeit zu Hause.'" (Jan Schulz* 48)

Besondere Bedeutung – so ein Studienteilnehmer – kommt Maria zu, weniger in Marienerscheinungen, „das war für ihn [Pfr. H.] nicht das Zentrum des Glaubens" (Michael Plotter* 64), als vielmehr – wie oben bereits gesehen – als Vorbild in ihrer Hingabe, in ihrem an ihr Geschehenlassen, sodass „in der Spiritualität selber […] ein großer Bereich in der Marienverehrung" lag (Andreas Becker* 91). So wurde auch mehrfach die Marienweihe nach Louis Grignion de Montfort vollzogen, allerdings nicht als Versprechen, sondern vor allem als Frömmigkeitspraxis (Jan Schulz* 229–231; vgl. zur Marienweihe Kap. 4.2.2). Ebenso galten die Heiligen als Fürsprecher und als Vorbilder, hier vor allem auch jene Heilige, die radikale Entscheidungen getroffen haben, wie z. B. Nikolaus von der Flüe in seiner Radikalität der Christusnachfolge (Michael Plotter* 40), Therese von Lisieux (Franz Reigel* 52), Edith Stein oder Maximilian Kolbe.[166] Für Pfr. H. sei insbesondere auch der Pfarrer von Ars in seinem Versuch, das Evangelium zu leben (Michael Plotter* 27; 69), ein großes Vorbild gewesen. Diese Heiligen seien aber oft in einer „etwas schematischen Weise" und „verkürzt auf bestimmte plakative Begriffe" (Franz Reigel* 52) hinsichtlich der Spiritualität der ‚Christusgemeinschaft' dargestellt worden.

Der Anspruch, auf „die Not der Glaubenslosigkeit unserer Zeit"[167] reagieren zu wollen, wurde mit dem Anspruch der Bekehrung und Entscheidung verbunden, die radikal und vor allem ohne zu zögern zu erfolgen hatten. Die Entscheidung für ein Leben in Christus hat unmittelbar zu erfolgen, wie auch ein Studienteilnehmer eindrücklich schildert: „‚Ihr könnt euch jetzt entscheiden. […] Entweder ihr bekehrt euch wirklich oder ihr verpasst diese Chance.'" (Michael Plotter* 70) Auch der ehemalige Generalvikar des Bistums Osnabrück, Theo Paul, berichtet biografisch davon, dass Sr. S. ihm in einer Entscheidungsphase für oder gegen das Priesteramt nahegelegt habe: „Du musst dich entscheiden, du musst wissen, was du willst und bedenke, was du verlierst, wenn du deine Berufung verrätst." (Generalvikar Paul, S. 2)

Insgesamt sei die Theologie im Laufe der Zeit aber immer „schwerer" (Imke Laufmöller* 88) geworden. „Es ging immer mehr zu den leidenden Heiligen. […] Es wurde immer mehr der schuldhafte Mensch in den Vordergrund gestellt." (Imke Laufmöller* 85–88) Letztlich habe die CG – so die Aussage eines Studienteilnehmers – „ein Kirchenbild, das ich in meiner Kindheit erfahren habe, also in den 1960/70er-Jahren", transportiert (Andreas Becker* 93).

166 Geistliche Woche 2002, Vortrag 1, BAOS, AKZ 472, Nr. 4, Bl. 279.

167 Stichworte zum Entwurf für Statuten der Christusgemeinschaft (CG), Juni 2001, BAOS, AKZ 472, Nr. 4, Bl. 50.

Angesichts der Häufigkeit, mit der – nach Aussagen der Studienteilnehmer:innen – die Texte des Konzils und die Theologie Johannes Pauls II. beziehungsweise dessen Lehrschreiben intensiv gelesen und memoriert wurden, erschließt sich sehr, was die Leitungsfiguren der CG meinten, wenn sie von dem gemeinsamen Leben in der CG als einer „immerwährenden Katechese" sprachen. „Ausgangspunkt war immer das Zweite Vatikanische Konzil und Johannes Paul II. Also die damaligen Lehrschreiben waren immer Thema." (Simon Richter* 55)

4.2 ‚Totus Tuus Neuevangelisierung' im Bistum Münster

Die Anfänge der Geistlichen Gemeinschaft ‚Totus Tuus Neuevangelisierung' (TTN) sind in der zweiten Hälfte der 1980er-Jahre zu verorten und lassen sich wie auch ihre Entwicklung bis zur endgültigen Approbation durch den Münsteraner Bischof Reinhard Lettmann im Jahr 2007 vor allem auf der Grundlage eines Berichtes des Leiters D. über die Entstehung und ersten Aktivitäten von TTN sowie einer 2009 publizierten Diplomarbeit im Fach Theologie über die Gemeinschaft gut nachzeichnen. Es folgen eine Zeit intensiver vielschichtiger Aktivitäten innerhalb fester Strukturen, bevor 2017 erste, dann zahlreicher werdende Beschwerden einen – auch in die Öffentlichkeit getragenen – Prüfungs- und Kommunikationsprozess des Bistums auslösten, der letztlich scheiterte und Ende 2021 zur offiziellen Auflösung der Gemeinschaft durch Bischof Genn führte. Diese vier Phasen sollen nachfolgend in Kapitel 4.2.1 in ihren wesentlichen Strängen skizziert werden. Da der in Bosnien-Herzegowina gelegene Marien-Pilgerort Medjugorje wie auch die Marienweihe für TTN eine zentrale Bedeutung haben, werden beide ebenfalls im Kontext dargestellt (Kap. 4.2.2). Werden im Folgenden Vorwürfe gegenüber dem Ehepaar D. erhoben, wird die Stellungnahme des Ehepaars D. zum jeweiligen Vorwurf in Einklang mit wissenschaftlichen Gepflogenheiten und Usancen in einer Fußnote wiedergegeben.

4.2.1 Entwicklung und Struktur von ‚Totus Tuus Neuevangelisierung'

‚Bekehrungserlebnis', nachfolgende Suche und Wunsch nach Eigenständigkeit (1989–1997)

„Initiatoren" von ‚Totus Tuus Neuevangelisierung' war ein „Ehepaar aus dem Ruhrgebiet", wie es in der Beschreibung der erwähnten Diplomarbeit zum Thema „Bewegungen in der Kirche" heißt, in der TTN den Schwerpunkt bildet.[168] Der Ehemann und spätere Leiter der Gemeinschaft (fortan Leiter D.) ist um 1970 in Kroatien geboren und stand der Kirche nach eigener Aussage seit der Firmung eher

168 Ebbing (2009): Bewegungen der Kirche, 95.

fern.[169] Auf Bestreben seiner Ehefrau, die zunächst ebenfalls den Kontakt zu Kirche und Glauben verloren, dann aber nach der Hochzeit „ihr Leben neu auf Gott aus[ge]richtet" habe, besuchten beide im Sommer 1989 Medjugorje (vgl. Kap. 4.2.2),[170] wo sie – so der spätere Leiter D. – „zum ersten Mal dem lebendigen Gott und Maria begegnet" seien, sodass er „entschieden" hätte, „die Botschaften von Medjugorje zu leben".[171] Der Kern sei dabei gewesen, „durch Fasten und Gebet […] alles erreichen" zu können. Mit einigen leiblichen Geschwistern und Freunden, die ähnliche Erfahrungen gemacht hätten, sei ein Gebetskreis entstanden, zu dem nach und nach weitere junge Menschen gestoßen seien. Ende 1990 legte das Ehepaar erstmals die Marienweihe nach dem hl. Ludwig Maria Grignion von Montfort (1673–1716) ab, um sich durch Maria Jesus Christus vollkommen hinzugeben (vgl. Kap. 4.2.2).[172] Ferner beschreibt der spätere Leiter D., dass es die Gruppe schon bald drängte, ihre Begeisterung weiteren jungen Menschen nahezubringen, wozu 1991 eine selbst organisierte Busfahrt nach Medjugorje diente. Teilnehmende hätten daraufhin in ihren Heimatgemeinden eigene, gleichausgerichtete Gebetskreise gegründet.[173] Darüber hinaus übernahmen sie auf Einladung eines in einer Justizvollzugsanstalt (JVA) tätigen Priesters erste Aufgaben in der ‚Gefängnismission', indem sie in Gottesdiensten in der JVA über ihre „Glaubenserfahrungen Zeugnis" gaben und „Lobpreislieder" sangen. Die Anfänge der „Straßenevangelisation" fallen in das gleiche Zeitfenster, wie der spätere Leiter D. anschaulich beschreibt: „Wir fuhren von Stadt zu Stadt und von Uni zu Uni und haben dort einfach gebetet und gesungen und mit den Menschen gesprochen, die sich dafür interessierten. Wir wollten zeigen, daß es junge Menschen gibt, die glauben und sich im Glauben freuen, und die Jesus, die Kirche und den Papst lieben."[174]

Während dieser Jahre kamen Angehörige der Gruppe auch in Kontakt mit charismatischer Spiritualität, wie sie etwa bei der ‚Charismatischen Erneuerung'[175] zu finden war. Im Rahmen dieser Begegnungen entstanden wiederum Verbindungen zur Gemeinschaft der Seligpreisungen[176], die aus Frankreich stammt und damals am Niederrhein ein Haus unterhielt. Die gemeinsame Begeisterung für Medjugorje führte dazu, dass einige Personen aus der Gruppe um den späteren Leiter D. beim „Gründungstreffen des Vereins ‚Kinder von Medjugorje'" anwesend waren, dessen

169 Vgl. Artikel „die Neuevangelisierung", Medjugorje. Gebetsaktion Maria-Königin des Friedens 56/2000, 27, www.gebetsaktion.at/cms/media/Heft056.pdf (abgerufen: 17.9.2025).

170 Ebbing (2009): Bewegungen der Kirche, 99.

171 Artikel „die Neuevangelisierung", Medjugorje. Gebetsaktion Maria-Königin des Friedens 56/2000, 27, www.gebetsaktion.at/cms/media/Heft056.pdf (abgerufen: 17.9.2025).

172 Vgl. Ebbing (2009): Bewegungen der Kirche, 104 f.

173 Vgl. Artikel „die Neuevangelisierung", Medjugorje. Gebetsaktion Maria-Königin des Friedens 56/2000, 28, www.gebetsaktion.at/cms/media/Heft056.pdf (abgerufen: 17.9.2025).

174 Ebd.

175 Hinweise zur Bewegung unter: www.erneuerung.de (abgerufen: 27.10.2025).

176 Hinweise zur Gemeinschaft unter: www.seligpreisungen-uedem.de (abgerufen: 27.10.2025).

Leitung D. schon bald übernahm.[177] Innerhalb dieses Kreises entstand nach einiger Zeit der Plan, trotz des Jugoslawien-Krieges für Jugendliche eine Fahrt nach Medjugorje zu organisieren. Wider Erwarten – so in der Diplomarbeit ausgeführt – konnte nicht nur ein Busunternehmen gefunden, sondern auch der Bus in kurzer Zeit mit 70 jungen Teilnehmenden gefüllt werden. Weiter heißt es über die Fahrt, die im März 1994 – der Krieg war mittlerweile weitgehend beendet – stattfand:

> „Auch einige Mitglieder der Gemeinschaft der Seligpreisungen nehmen an der Fahrt teil, ‚weil wir [noch] keinen [eigenen] Gitarrenspieler hatten.'[178] Die Busfahrt wird gestaltet durch Lobpreis, Rosenkranzgebet und Glaubenszeugnisse. ‚In Medjugorje war unsere Gruppe so ziemlich die einzige Pilgergruppe.' Das Programm im Ort selbst beinhaltet viel Gebet, Lobpreis und andere Programmpunkte (z. B. die deutschsprachige Pilgermesse, Besuch bei Pater Jozo und Gespräch mit den Sehern; auch das Beichtsakrament wird eifrig in Anspruch genommen). Die Begeisterung ist groß. Auf der Rückfahrt (25./26. März 1994) berichten die Pilger am Mikrofon von ihren Erfahrungen. ‚Alle kamen nach vorn, denn jeder hatte etwas erlebt. (…) Das Highlight kam dann noch, als am 26.3. früh morgens [im Bus] die neue Botschaft vom Vorabend, also vom 25.3.94, verkündet wurde: ‚Liebe Kinder! Heute freue ich mich mit euch und lade euch ein, um in meinen Händen ein Werkzeug für die Rettung der Welt zu werden. Ich wünsche, meine lieben Kinder, dass ihr alle, die ihr den Wohlgeruch der Heiligkeit durch diese Botschaft, die ich euch gebe, verspürt habt, diese in die Welt tragt, die nach Gott und Gottes Liebe hungert. Ich danke euch allen, dass ihr in so großer Anzahl gefolgt seid, und ich segne euch alle mit meinem mütterlichen Segen. Danke, dass ihr meinem Ruf gefolgt seid.' Dann brachen alle in Jubel aus und riefen: ‚Die Muttergottes meint uns, diese Botschaft ist für uns!'"[179]

Folgt man der TTN-eigenen Überlieferung, war diese Medjugorje-Fahrt die entscheidende Initialzündung, ist dort „eigentlich die Gruppe ‚Totus Tuus' (Ganz Dein) entstanden".[180] So zählten viele Teilnehmende auch noch fünf Jahre später zum TTN-Stamm, folgten noch 1994 zwei weitere Fahrten, die dann in der jeweiligen NRW-Ferienzeit einen festen Termin fanden und die gegen Ende der 1990er-Jahre jährlich ca. 1.000 Personen zum Pilgerort führten.[181] Dabei wurden die Verbindungen mit vielen der Mitfahrenden etwa über Nachtreffen gefestigt, die im Haus der Seligpreisungen am Niederrhein und seit 1996 im neuen Haus am Nordrand des

177 Vgl. Ebbing (2009): Bewegungen der Kirche, 107 f.
178 Hier und nachfolgend werden Ausführungen der Ehefrau des Leiters D. wiedergegeben.
179 Ebbing (2009): Bewegungen der Kirche, 110 f.
180 Artikel „die Neuevangelisierung", Medjugorje. Gebetsaktion Maria-Königin des Friedens 56/2000, 27 f., www.gebetsaktion.at/cms/media/Heft056.pdf (abgerufen: 17.9.2025).
181 Vgl. Flyer o. D. [nach 1997], BAM, GV NA, Büro Bischof Lettmann, A 413.

Sauerlandes stattfanden.[182] Gleichzeitig weitete die Gruppe ihre Aktivitäten der Straßenevangelisation aus, die u. a. in Hannover, Paderborn, Herne, Dortmund, Düsseldorf, Bonn, Kassel, Fulda, Frankfurt, München durchgeführt wurden.[183] Ferner kamen 1997 erstmals die Angebote einer Fahrt zum Weltjugendtag sowie an einem Wochenende eine erste Gemeindemission (im Bistum Hildesheim) hinzu.

Die weitere Verselbstständigung der Gruppe scheint vor allem durch die Umbenennung des Vereins ‚Kinder von Medjugorje' in ‚Vereinigung Maria Königin des Friedens' ausgelöst worden zu sein, die 1996 von der Gemeinschaft der Seligpreisungen vorgenommen worden war. Dieser Schritt rief Irritationen über die Ausrichtung dieser Medjugorje-Vereinigung hervor und ließ – wie es in der Diplomarbeit dargestellt ist – zudem die Frage „der Art und Weise der Anbindung an die Gemeinschaft der Seligpreisungen" stärker werden. Darüber hinaus ergaben sich Probleme „bei der inhaltlichen Gestaltung der Nachtreffen", für die seit 1998 nicht mehr das Haus der Gemeinschaft, sondern „Jugendherbergen und Jugendgästehäuser" genutzt wurden. Letztlich verfestigte sich innerhalb der Totus-Tuus-Gruppe der Wunsch nach einer größeren Eigenständigkeit.[184]

Auf dem Weg zur Approbation als Geistliche Gemeinschaft (1997–2007)

Den führenden Personen der Totus-Tuus-Gruppe scheint jedoch bald vor Augen gestanden zu haben, dass diese Eigenständigkeit eines festeren Rahmens bedurfte. Nachdem bereits seit 1995 der Wohnsitz zweier engagierter Gruppen-Angehöriger im Norden von Rheinland-Pfalz zum „organisatorischen Zentrum" geworden war, von dem aus weite Teile der Kommunikation und Programmplanung koordiniert wurden,[185] erfolgte im Mai 1997 der Eintrag des „Totus tuus-Vereins zur Neuevangelisierung" beim zuständigen Registergericht, wobei der spätere Leiter D. den Vorsitz des Vereinsvorstands innehatte. Nachdem dieser Verein im Mai 1999 per Beschluss der Mitgliederversammlung aufgelöst worden war,[186] wurde die Rechtsfähigkeit der Gemeinschaft durch den dann im Dezember dieses Jahres eingetragenen „Verein Totus Tuus Neuevangelisierung" mit Sitz im Norden von Rheinland-Pfalz gewährleistet, dessen erster Vorsitzender einer der beiden bereits erwähnten, dort wohnenden Gruppen-Angehörigen war.[187]

182 Vgl. Ebbing (2009): Bewegungen der Kirche, 111 f.

183 Vgl. Bericht eines Mitglieds aus Münster, o. Dat. [nach 1997], BAM, Büro Bischof Lettmann, A 413.

184 Vgl. Ebbing (2009): Bewegungen der Kirche, 116 f.

185 Vgl. ebd., 115 f.

186 Vgl. Auszug beim zuständigen Registergericht, Vereinsregister-Nr.: VR 40810 (abgerufen: 27.5.2024).

187 Vgl. Auszug beim zuständigen Registergericht, Vereins-Nr.: VR 11608 (abgerufen: 10.4.2024). Laut § 2 der Satzung ist der Vereinszweck „die Förderung der umfassenden geistlichen Erneuerung des religiösen, kulturellen und gesellschaftlichen Lebens aus dem Geiste des Evangeliums

1998 fand die Gruppe zudem in einem Landhaus im Gebiet der Erzdiözese Köln Räumlichkeiten für gemeinsame Treffen. Es war im Besitz eines Ordens und offenbar bis zum Verkauf des Hauses durch den Orden im Jahr 2004 für die unterschiedlichen Veranstaltungen der Gruppe ideal.[188] Bereits 1997 hatten sich dagegen Überlegungen zerschlagen, ein ebenfalls in der Erzdiözese Köln gelegenes ehemaliges Frauen-Kloster zu erwerben, in dem einige aus der Gruppe zusammenwohnen wollten, um gemeinsam den Glauben zu leben und von dort aus nach außen zu tragen.[189] Wegen der Höhe des Kaufpreises wurde diese Gebäude-Option jedoch nicht weiter verfolgt. Immerhin war die Totus-Tuus-Gruppe im Bistum so vernetzt, dass sie seit 2000 im dortigen diözesanen Arbeitskreis der Geistlichen Gemeinschaften und Bewegungen „Gaststatus" besaß.[190]

Im Bistum Trier wiederum entwickelte sich in Vallendar eine weitere ‚Zelle' der Totus-Tuus-Gruppe. Hier war es der emeritierte Priester Z., der der Schönstatt-Bewegung angehörte und 1999 über einen Studenten der Philosophisch-Theologischen Hochschule der Pallottiner und eine Medjugorje-Fahrt Kontakt zur Gruppe bekam. Er übernahm hier bald priesterliche Aufgaben wie etwa Beichte hören und Gottesdienste feiern und wurde später „Geistlicher Beirat" der Gemeinschaft.[191] Nachdem zunächst Überlegungen, innerhalb von Totus Tuus ein gottgeweihtes Leben nach den evangelischen Räten zu ermöglichen, keine Umsetzung fanden, legten 2004 vier Priesteramtskandidaten, die gleichzeitig TT-Mitglieder waren, in Vallen-

---

und der kirchlichen Tradition, ferner die Betreuung und Förderung von Gruppen und Einzelpersonen, die ein Leben christlicher, marianischer Ausrichtung führen möchten sowie die Vermittlung von kirchlichen Glaubensinhalten und Wertvorstellungen besonders auch an Kinder, Jugendliche, Familien und Erwachsene." (BGV Münster, Fachstelle Orden und GG, TTN-Akte 3, Bl. 263).

188 Vgl. Ebbing (2009): Bewegungen der Kirche, 122 f.

189 Mit Bezug auf ein Ende 1997/Anfang 1998 verbreitetes Info-Blatt und einen Brief an den Kirchenvorstand der entsprechenden Gemeinde heißt es in der Fußnote: „‚Seit längerer Zeit tragen mehrere junge Familien und junge Menschen den Wunsch im Herzen, in ein größeres Haus zu ziehen, um sich dadurch noch aktiver für das Reich Gottes und die Botschaften von Medjugorje einsetzen zu können. Dabei wollen sie weiterhin ihren alltäglichen Pflichten nachkommen, wie Familie, Beruf, Studium und Schule. Dieses Haus soll auch ein Zentrum für unsere Gruppe und besonders für Jugendtreffen sein.' Zu dieser Zeit wurde die ursprüngliche Idee, allein von der Vorsehung zu leben, nicht mehr verfolgt. Stattdessen sollte jeder seiner Arbeit nachgehen. Ferner sollte sich das gemeinsame Leben nur auf die räumliche Nähe beschränken; die Familien und Einzelpersonen sollten jeweils eigene Wohnungen beziehen. Das gemeinsame Leben wollte die Gruppe vor allem in den Dienst der Evangelisation stellen: ‚Von diesem räumlichen Standort aus möchten wir auch den Dienst der Wallfahrten, Jugendtreffen und der Verkündigung gemäß der Bibel (…) fortsetzen. Das Haus soll auch offen sein für junge Leute und für die Menschen am Ort, die an unserem religiösen Leben teilnehmen möchten.'" (Ebbing (2009): Bewegungen der Kirche, 117 f., FN 375).

190 Vgl. ebd., 117 f. und 122.

191 Ebd., 123 f.

dar „das Versprechen der Brüdergemeinschaft" unter dem Namen „Communio Fratrum Totus Tuus" ab.[192]

Wenn durch die oben erwähnte erste Vereinsgründung aus zivilrechtlicher Sicht entscheidende Voraussetzungen zur Verwirklichung der Totus-Tuus-Apostolate geschaffen werden konnten, waren wichtige Fragen des inneren Gefüges noch offen. Auch wird in der Diplomarbeit erwähnt, dass an einen Pfarrer, der der Gruppe nahestand, „Kritik […] herangetragen" worden sei, ohne dass diese Vorbehalte näher ausgeführt sind. Jedenfalls habe der Pfarrer geraten, das Gespräch mit dem Paderborner Weihbischof Heinz-Josef Algermissen zu suchen, „da die Hauptverantwortlichen unserer Gruppe" im Bereich dieser Diözese wohnten und Algermissen dort auch für Geistliche Gemeinschaften/Bewegungen zuständig war.[193]

Laut einem in dieser Zeit verfassten Flyer ging es grundsätzlich darum, im „Einklang mit der Kirche zu sein" und daher dem Weihbischof „im Herbst 1997 unsere Arbeit [vorzustellen]". Dieser sei „darüber sehr erfreut" gewesen, habe „uns zu weiteren Tätigkeiten ermutigt" und „seinen Segen dazu" gegeben.[194] Auch habe er die Namensgebung insofern beeinflusst, als er empfohlen habe, zu ‚Totus Tuus' die Nennung der speziellen Aufgabe der Gruppe hinzuzufügen, was mit ‚(Neu)Evangelisierung' geschehen sei.[195] Gleichzeitig habe Algermissen „von einem gemeinsamen Leben" in der Gruppe abgeraten und „ermutigt […], im Kontakt mit der Lebenswelt zu bleiben, um von dort her zu wirken"[196]. Trotz der offenbar wohlwollenden Haltung Weihbischof Algermissens gegenüber Totus Tuus und der Einladung, „ihn über die Entwicklung der Gruppe und die Evangelisationsarbeit regelmäßig zu unterrichten",[197] scheint er doch von einer festeren Einbindung der Gruppe in die Strukturen der Erzdiözese Paderborn abgesehen zu haben. Zumindest sei er der Bitte, der Gruppe „einen Priester als offiziellen geistlichen Assistenten" an die Seite zu stellen, nicht nachgekommen – er „übergebe" sie „der Führung des Heiligen Geistes".[198]

Intensiver entwickelten sich dann die Kontakte im Bistum Münster, die die Gruppe zur Diözesanleitung aufnahm. Im Mai 1999 skizzierte eine Angehörige der Gruppe in einem Brief an Bischof Lettmann zunächst die Entwicklung von Totus Tuus und bat anschließend um ein Gespräch mit dem Bischof, „an dem von uns aus zwei bis drei Leute aus Münster teilnehmen würden." Mittlerweile zählten insge-

192 Ebd., 129 ff.
193 Vgl. ebd., 118 f.
194 Flyer o. D. [nach 1997], BAM, GV NA, Büro Bischof Lettmann, A 413.
195 Vgl. Ebbing (2009): Bewegungen der Kirche, 118 f.; vgl. auch Artikel „die Neuevangelisierung", Medjugorje. Gebetsaktion Maria-Königin des Friedens 56/2000, S. 27 f., www.gebetsaktion.at/cms/media/Heft056 (abgerufen: 17.9.2025).
196 Ebbing (2009): Bewegungen der Kirche, 119, FN 380.
197 Ebd., 120.
198 Ebd., 119. Die Diplomarbeit enthält noch den Hinweis, dass der spätere Leiter D. Ende 1999 beim Weihbischof einen weiteren Gesprächstermin erbeten habe (ebd., 119 und FN 379).

samt 60 bis 80 vor allem junge Menschen zur Gruppe, die über Medjugorje-Wallfahrten zusammengefunden hätten – die meisten davon stammten aus NRW. Sie hätten „in einigen Städten Gebets- und Hauskreise gebildet, die sich wöchentlich zu Gebet, Lobpreis, Bibelteilen und geistlichem Austausch treffen". Bei den zentralen Evangelisationsaktivitäten, bei denen auch mit anderen Gruppierungen zusammengearbeitet werde, seien an Wochenenden 20 bis 30 Personen im Einsatz. Seit März 1993 gebe es auch in Münster einen Gebetskreis, „dessen Teilnehmerzahl rasch anstieg (es gehören ca. 50 Personen zum Kreis, wobei einige aufgrund von Terminen unregelmäßiger kommen, sodass bei jedem Zusammenkommen ungefähr 30 Personen anwesend sind)". An „jede[m] Dienstagabend" fänden ca. zweistündige Treffen „in der Kapelle des Pauluskollegs in Münster (welches Ihnen [Bischof Lettmann] durch Ihr Mittun in der Paulusgemeinschaft wohl bekannt ist)" statt. Dabei würde „eucharistische Anbetung" gehalten, gesungen und gebetet „(u. a. Rosenkranz)". Ferner komme man „über eine Bibelstelle ins Gespräch. Der Kreis besteht vorwiegend aus Studenten unterschiedlichster Fachrichtungen[199] (u. a. einige Mitstudenten aus dem Collegium Borromäum), Schülern, aber auch einige junge Familien und Erwachsene gehören dazu."[200] Bereits einen Monat später fand ein erster Austausch mit Bischof Lettmann statt, der offenbar Ausgangspunkt für eine engere Bindung von Totus Tuus an das Bistum Münster wurde. In den nachfolgenden beiden Jahren empfing Bischof Lettmann erneut Vertreter von Totus Tuus. Auch unterstützte er den 1999 bis 2005 von der Gruppe veranstalteten ‚Tag für die Kirche', der als Gebetstreffen vor allem der Einheit dienen sollte und mehrmals im Bistumsgebiet stattfand.[201] Daher wurde die Gruppe auch in den diözesanen Arbeitskreis der Geistlichen Gemeinschaften und Bewegungen eingebunden.[202]

199 Eine Studienteilnehmerin berichtet davon, Mitte der 1990er-Jahre in einem katholischen Studentinnen-Wohnheim in Münster mit einigen jungen Frauen zusammengewohnt zu haben, die zu Totus Tuus gehörten und regelmäßig früh morgens einen Gottesdienst besuchten (Dorothee Salzmann* 27).

200 Brief an Bischof Lettmann, 11.5.1999, BAM, GV NA, Büro Bischof Lettmann, A 413. Vgl. auch Kap. 12.2.

201 Vgl. Ebbing (2009): Bewegungen der Kirche, 157 f.

202 Ebd., 121. In einem Brief von Angehörigen der Gemeinschaft an Bischof Lettmann heißt es dazu: „In diesem Jahr veranstalten wir in Münster den sogenannten ‚Tag für die Kirche', ein spezielles Gebetstreffen, zu dem wir besonders Jugendliche, junge Erwachsene und Vertreter anderer christlicher Gemeinschaften und Gruppen einladen. Ein wichtiges Anliegen ist uns das Gebet um die Einheit und Neuevangelisierung innerhalb der katholischen Kirche, besonders auch hier in Deutschland. Aus diesem Grunde organisieren wir seit 1999 jährlich ein besonderes Gebetstreffen, das jeweils für den norddeutschen und süddeutschen Raum stattfindet. In den letzten Jahren waren die Regionaltreffen mit jeweils 200 jungen Teilnehmern ein guter Erfolg. Die Treffen sind getragen von einer Atmosphäre des Gebetes (Gebetszeiten, Anbetung, Eucharistiefeier); darüber hinaus finden Gesprächsrunden, ein spezielles Lobpreiskonzert für Jugendliche, kleinere Workshops u. a. statt, sodass auch die Möglichkeit der Begegnung und zum Austausch gegeben ist. Die norddeutschen Gebetstreffen fanden 1999 und 2000 im Canisiushaus in Kevelaer statt. Im letzten Jahr waren wir zu Gast bei den Franziskanern in Werl. In diesem Jahr

Um 2000 hatten sich die Aktivitäten der gesamten Totus-Tuus-Gruppe auch in anderen Bereichen ausgeweitet. So waren 1999 die Beteiligung an der Firmvorbereitung anfragender Gemeinden als neues Apostolat[203], ein erster Auftritt im Internet und die Produktion einer CD zu verzeichnen gewesen.[204] Ferner wurde eine „Austauschgruppe" geschaffen, die dann als „Leitungsteam" fungierte.[205] Zudem organisierte Totus Tuus ein Jahr später in einem bei Rom gelegenen Kloster erstmals einen TT-Urlaub, der fortan zum festen Bestandteil des Jahresprogramms wurde.[206] 2001 folgten der TT-Familienkreis, der den Austausch untereinander unterstützen und Hilfen für ein Leben im Sinne des katholischen Glaubens in den Familien anbot.[207] Im Sommer 2002 konnten ein erstes Kindercamp für Mädchen und 2004 ein erstes Camp für Jungen durchgeführt werden.[208] 2003 wurden der TT-Freundeskreis wie auch der Priesterfreundeskreis gegründet, dessen Mitglieder sich vor allem aus den Medjugorje-Wallfahrern rekrutierten, sich regelmäßig trafen und vierteljährlich einen Rundbrief erhielten. 2004 entstand die TT-Jugend für diejenigen Mädchen und Jungen, die den Kindercamps entwachsen, aber noch zu jung für die Mitgliederschaft waren.[209]

Ein Meilenstein dieser Phase dürfte die im November 2000 erfolgte Einführung des allgemeinen TTN-Versprechens gewesen sein, wie es in einem Rundbrief des Leitungsteams an die Angehörigen der Totus-Tuus-Gruppe zum Ausdruck kam. In Anbetracht des starken Wachstums der Gruppe in der letzten Zeit sei es schwierig „zu fassen" geworden, „wer wirklich verbindlich bereit ist, sich bei Totus Tuus für die Neuevangelisierung einzusetzen. Diese Entscheidung ist für eine weitere wirksame und fruchtbare Arbeit unerlässlich."[210] Dementsprechend war der Versprechenstext abgefasst, auf den weiter unten noch näher eingegangen wird. Da in den Augen der Verantwortlichen ein solches Versprechen „Hinführung und Vorbereitung" erfordere, wurde 2001 die Kandidatur eingeführt.[211] Fortan galten alle Personen, die das ‚TT-Versprechen' abgelegt hatten und sich nun ‚Brüder' bzw. ‚Schwestern' nannten, als ‚TTs' (englisch ausgesprochen), die auch – als Kern der Gruppe – mit Blick auf Totus Tuus im Zentrum dieser Studie stehen.

findet das Treffen in der Hildegardisschule in Münster statt, und zwar vom Samstag, den 5.10.2002 (14 Uhr) bis zum Sonntag, den 6.10.2002 (14 Uhr)." (Brief an Lettmann, o. Dat. [Eingang: 17.4.2002], BAM, GV NA, Büro Bischof Lettmann, A 413).

203 Hierzu ausführlich: Federhen (2006): Glaubenskurs für Jugendliche.
204 Vgl. Ebbing (2009): Bewegungen der Kirche, 125 und 159.
205 Vgl. ebd., 124–125.
206 Vgl. ebd., 127.
207 Vgl. ebd., 128.
208 Vgl. ebd., 154 ff.
209 Vgl. ebd., 135 f.
210 Rundbrief, 26.11.2000, in: ebd., 126; FN 411.
211 Ebbing (2009): Bewegungen der Kirche, 127.

Auch vor dem Hintergrund dieser Entwicklungen sahen Bischof Lettmann und der Leiter der diözesanen Fachstelle Orden, Säkularinstitute und Geistliche Gemeinschaften, der spätere Weihbischof Christoph Hegge, einen Punkt erreicht, an dem die Gruppierung eines festeren Rahmens bedurfte. Dabei erwies sich spätestens seit 2002 der Fachstellenleiter als maßgeblicher Ansprechpartner für die Totus-Tuus-Vertreter in Münster. Wie in der Diplomarbeit beschrieben, seien diese von ihm „ermutigt" worden, im Bistum „auch eine kirchenrechtliche Anerkennung anzustreben", da sich Totus Tuus durch ihr Engagement in der Diözese „als feste Größe [ge]zeigt" habe. Obwohl „viele Mitglieder" einer solchen „Idee […] eher skeptisch bis ablehnend gegenübergestanden" hätten – „Strukturen standen in Verdacht, den Geist zu hindern" –, begannen die Verantwortlichen von Totus Tuus und der Fachstellenleiter mit der Erarbeitung der dazu erforderlichen Statuten.[212] Weihbischof Hegge wiederum schildert im Interview mit dem Forschungsprojekt davon abweichend, dass Bischof Lettmann und er aktiv geworden seien, um die Gruppierung über Statuten ‚einzufrieden', da ihnen etwa die „Verpflichtungen" der meist jungen Menschen „beim Fasten, Beichten oder dem Rosenkranzgebet" suspekt vorgekommen seien, zumal diese Vorgaben „Jugendliche enorm schädigen" könnten (Weihbischof Hegge, S. 2; vgl. Kap. 12.2).

Den Entwurf für die Statuten für die nun „Totus Tuus Evangelisation & mehr" genannte Gruppe sandte Fachstellenleiter Hegge Anfang 2003 an die Ordinariate der (Erz-)Diözesen Aachen, Essen, Köln, München, Paderborn und Trier, in denen Totus Tuus aktiv war bzw. leitende Angehörige wohnten, mit der Bitte, die Statuten zu prüfen und gegebenenfalls Vorbehalte gegen eine vorläufige Approbation als Geistliche Gemeinschaft zu benennen. Nachdem die Statuten entsprechend der Rückmeldungen[213] überarbeitet waren, gingen sie im Herbst zur letzten Durchsicht an andere maßgebliche Angehörige der Bistumsleitung in Münster,[214] ehe Bischof Lettmann die Gemeinschaft „Totus Tuus Neuevangelisierung" im Frühjahr 2004 als „Private Vereinigung von Gläubigen mit Rechtspersönlichkeit" für drei Jahre auf Probe approbierte.[215] So wurde TTN nun ebenfalls im Schematismus des Bistums Münster als Geistliche Gemeinschaft aufgeführt.[216] Schließlich erfolgte Ende 2007 die endgültige Approbation von „Totus Tuus – Neuevangelisierung", wobei die nun

212 Vgl. ebd., 121, auch FN 389 und 390.

213 Vgl. BGV Münster, Fachstelle Orden und GG, TTN-Akte 5, Bl. 12–28.

214 Vgl. Fachstellenleiter Hegge an Generalvikar und Weihbischöfe, 21.10.2003, BAM, GV NA, Büro Bischof Lettmann, A 413.

215 Dekret, 11.4.2004: BGV Münster, Fachstelle Orden und GG, TTN-Akte 3, Bl. 247; Statuten: Bl. 248–253.

216 Vgl. Schematismus des Bistums Münster 2006, S. 537.

als verbindlich festgeschriebenen Statuten nur noch geringfügig überarbeitet worden waren.[217]

Wie in den endgültigen Statuten formuliert, war es Ziel von TTN, „Menschen die Möglichkeit zu geben, den Glauben zu wecken[218] und zu vertiefen und dadurch die Tauf- und Firmgnade[219] in ihrem Leben zu entfalten". Dieses Ziel soll durch „den Dienst der Neuevangelisierung, besonders der Kinder[220], der Jugend, der jungen Erwachsenen und junger Familien" erreicht werden[221], der sich „in verschiedenen apostolischen Feldern [vollzieht], die Einsätze genannt werden". Die wichtigsten Einsätze orientierten sich weitgehend am damaligen Stand der TTN-Apostolate und umfassten „Kinder-Camps", „Gemeindemissionen und deren Nacharbeit", „Wallfahrten für Kinder, Jugendliche, Erwachsene und Familien", „Hinführung zu den Sakramenten", „Gebetstreffen und Exerzitien", „Unterstützung und Stärkung der Priester in ihrem Dienst sowie Mitarbeit in den Pfarrgemeinden", „Glaubenskurse für Jugendliche", „Verkündigung mit Hilfe moderner Kommunikationsmittel" sowie „Lobpreis, Katechese und Theater".[222] Bei allen Aufgaben gelte es für die TTN-Mitglieder, „gemäß dem Gebet Jesu[223] […] auf die Einheit der Kirche hinzuarbeiten, zuerst durch Gebet und Opfer" wie auch „durch Dialog und Zusammenarbeit mit anderen Gemeinschaften, Bewegungen und Verbänden". Die Gemeinschaft stehe „treu zur Kirche und verpflichtet sich zum Gehorsam gegenüber dem kirchlichen Lehramt und dem Papst sowie gegenüber den Bischöfen, in deren Diözese sie tätig ist. Einsätze in Pfarreien führt sie nur mit Zustimmung des Ortspfarrers durch".[224]

Als TTN-Spiritualität wurde in den Statuten wie schon 2003 die „marianisch[e] und charismatisch[e]" Prägung nach der Weihe an Maria nach dem hl. Ludwig Maria Grignion de Montfort hervorgehoben (vgl. Kap. 4.2.2).[225] Neu hinzugekommen war der direkt anschließende Passus „in einer innigen Verehrung der Gottesmutter als Königin des Friedens und der Versöhnung und in der Anrufung des Heiligen Geistes und der Offenheit für seine Gaben".[226] Zur „Bekehrung und Heiligung des eigenen Lebens" sollten sich dann die TTN-Mitglieder im Alltag der „Mittel der katholischen Kirche" bedienen und vor allem täglich am Gottesdienst teilnehmen,

217 Vgl. Dekret, 6.12.2007: BGV Münster, Fachstelle Orden und GG, TTN-Akte 3, Bl. 246; Statuten: Bl. 236–244. Zu den genauen Abläufen vgl. Kap. 12.2.

218 2003 noch nicht aufgeführt.

219 Firmgnade 2003 noch nicht aufgeführt.

220 2003 noch nicht aufgeführt.

221 § 2 der Statuten

222 § 2.1 der Statuten

223 2003 „Willen Jesu".

224 § 2.2 der Statuten.

225 Auch wenn es in den Statuten nicht ausdrücklich erwähnt wurde, fand diese Marienweihe der TTN-Angehörigen in der Regel beim entsprechenden Treffen um den 8. Dezember nach der vorgeschriebenen 33-tägigen Vorbereitung statt. (Vgl. etwa Tobias Eisenberg* 15; Anne Bothe* 138).

226 § 3 der Statuten.

täglich in betrachtender Form in der Bibel lesen, „in der Stille" beten und zudem täglich den Rosenkranz beten, „regelmäßig" beichten sowie „nach Ordnung der Kirche" fasten.[227] Hinzu kommen in Gemeinschaft die „eucharistische Anbetung", „Lobpreis", „Segnungsdienste nach der Ordnung der Kirche", „geistliche Impulse und Vorträge" und sich jedes Jahr neu der Gottesmutter zu weihen.[228]

Die Mitgliedschaft bei TTN konnten sowohl „Einzelpersonen" als auch „Ehepaare" und „Familien" erlangen, die „in der Welt [leben]", wo sie ihre jeweiligen „Pflichten [erfüllen]" und „auf diese Weise Zeugnis von ihrem Glauben [geben]".[229] Wesentliche Voraussetzungen dafür waren die Vollendung des 18. Lebensjahres und die Zugehörigkeit zur katholischen Kirche, wobei minderjährige in die Gemeinschaft ‚Hineingeborene' bzw. Kinder, die durch ihre Eltern hinzugekommen sind, als „Sympathisanten" galten. „Jedes Mitglied", das um „die Einheit" im gemeinschaftlichen Leben bemüht sein sollte, hatte „eine geistliche Begleitung [zu wählen], mit der es sich regelmäßig austauscht und die ihm hilft, menschlich und geistlich zu wachsen".[230] Die Bindung an die Gemeinschaft erfolgte über das „Versprechen", das „in den ersten drei Jahren der Mitgliedschaft nur jährlich erneuert werden [kann]" und „in Gegenwart des Leiters der Gemeinschaft oder eines von ihm berufenen Stellvertreters" abzulegen war. Mit Zustimmung der Leitung ist nachfolgend zunächst ein Versprechen mit dreijähriger Dauer und danach „ein Versprechen auf Lebenszeit" möglich.[231] Mitglieder, die ihr Versprechen „nicht mehr erneuern wollen oder können, scheiden" aus. Ansonsten war ein Austritt aus der Gemeinschaft „schriftlich vor dem Leiter" zu erklären.[232]

Beim Versprechen sagte die jeweilige Person zu, „vor Gottes Angesicht […] die vollkommene Hingabe an Jesus durch Maria zu leben" und sich „von ganzem Herzen" zu entscheiden,

> „durch die tägliche Umkehr den Weg der Heiligkeit zu gehen, zu dem mich die Kirche durch die Taufe berufen hat. Dankbar nehme ich die Hilfe der Muttergottes an, die mich auf diesem Weg führen will und mich anleitet, das Samenkorn der Heiligkeit zu leben. Ich entscheide mich, täglich zu beten und täglich in der Bibel zu lesen, häufig die Eucharistie mitzufeiern, zu fasten und regelmäßig zu beichten". (Versprechenstext v. Dez. 2007, Abgabe Anne Bothe*)

Konkret geht es um die Hingabe des Lebens „für die Neuevangelisierung" im Rahmen dessen, was die „alltäglichen Pflichten und Aufgaben zulassen. Durch Liebe,

227 § 3.1 der Statuten.
228 § 3.2 der Statuten.
229 § 4 der Statuten.
230 § 4.1 der Statuten.
231 2003 war nur die jährliche Erneuerung möglich.
232 § 4.2 der Statuten.

Gebet, Opferbereitschaft und das Zeugnis meines christlichen Lebens" sollen „Menschen für Gott und den Glauben" gewonnen werden, „um so mit Maria ihre Seelen für das ewige Leben zu retten". Diese Entscheidung „für den Dienst in der Gemeinschaft Totus Tuus", in der sich die Person bemüht, diese „so zu lieben, wie Jesus sie liebt", wurde für ein Jahr gegeben (Versprechenstext v. Dez. 2007, Abgabe Anne Bothe*).[233]

Für die Zulassung zur zweijährigen[234] Kandidatur – also dem Kennenlernen der Gemeinschaft und der Prüfung der Berufung – bedarf es „der Absprache mit dem Leiter und einer von ihm bestimmten Person aus dem Leitungsteam[235]". In dieser Zeit ist es für die Kandidaten verpflichtend, „an allen monatlichen Kandidatentreffen und internen Treffen der Mitglieder" sowie möglichst auch „an den Einsätzen" teilzunehmen. Ferner soll sich jeder „in Absprache mit der Leitung des Kandidatenkurses[236] unter den erfahrenen Mitgliedern […] eine Person seines Vertrauens" aussuchen, „die ihm hilft, in die Gemeinschaft hineinzuwachsen".[237] Die Entscheidung über die Zulassung zum Versprechen trifft „die Leitung der Gemeinschaft", wobei bei einer Ablehnung eine – allerdings nur einmalige – Verlängerung der Kandidatur für ein weiteres Jahr möglich ist.[238]

An der Spitze von TTN steht ein „Leiter", den ein zwölfköpfiges „Leitungsteam […] unterstützt". „Entscheidungen der Leitung" bedürfen „stets" der „absolute[n] Mehrheit". Die Amtsdauer des mit Zweidrittelmehrheit der Mitglieder mit wenigstens drei abgelegten Versprechen gewählten Leiters, der „das Versprechen auf Lebenszeit abgelegt hat[239]" und wiedergewählt werden kann, beträgt fünf Jahre. Das Leitungsteam setzt sich aus sechs „in getrennten Wahlgängen" mit Zweidrittelmehrheit für fünf Jahre gewählten Mitgliedern mit ebenfalls dreijährigem Versprechen und sechs vom Leiter berufenen Mitgliedern, zu denen der Leiter der Brüdergemeinschaft gehören soll, zusammen. „Aus wichtigen Gründen kann der Leiter" Angehörige des Leitungsteams „ausschließen", wenn diesem Schritt zwei Drittel des Teams zustimmen. Die Leitung soll mindestens viermal im Jahr zusammenkommen, „um die anstehenden Dinge und Fragen zu beraten und zu entscheiden, die das Leben der Gemeinschaft Totus Tuus und ihrer Mitglieder betreffen", wobei ein-

233 Das Versprechen endet: „Ich danke Gott für die große Gemeinschaft der Kirche, in der ich leben und in der ich im Glauben wachsen darf. Ich will dem Papst und der Kirche allezeit meine Treue erweisen.
Liebe Jungfrau und Gottesmutter Maria, ich lege mein Gebet und mein Wollen in dein unbeflecktes Herz und bitte dich, dass du mich bei meiner Entscheidung durch deine Fürbitte stärkst und stützt. Amen."

234 2003 war es eine einjährige Kandidatur.

235 2003 nur mit dem Leiter.

236 2003 nur Leitung.

237 Im TTN-Sprachgebrauch ist es der ‚Schutzengel'.

238 § 5 der Statuten.

239 2003 musste er mindestens dreimal das Versprechen abgelegt haben.

zelne Mitglieder „als Gäste" hinzukommen können. Von den Sitzungen werden Protokolle angefertigt, die den Mitgliedern „zugänglich gemacht" werden. Wichtige Aufgaben sind das Erkennen und Fördern der „Charismen der Gemeinschaft und des einzelnen Mitglieds", die „Sorge für die spirituelle Ausbildung der Mitglieder, Kandidaten und Freunde" wie auch den „guten Austausch" mit dem „Priesterfreundeskreis"[240]. Schließlich wählt die Leitung „auf Vorschlag des Leiters einen Priester für Totus Tuus als Seelsorger und geistlichen Berater" für fünf Jahre.[241]

Die nachfolgenden Paragrafen der Statuten betreffen die verschiedenen, seit 2003 angewachsenen Kreise und Gruppierungen von TTN, deren jeweilige Führungspersonen von der TTN-Gesamtleitung eingesetzt/berufen werden.[242] Die Statuten enden mit der Regelung, dass sie durch die Leitung mit Zweidrittelmehrheit geändert werden können und die Änderungen nur „mit der Approbation durch den Ordinarius, der für die Rechtsgültigkeit der bisherigen Statuten zuständig ist", rechtswirksam werden.[243]

Neben der Approbation der Statuten stimmte Bischof Lettmann auch zu, dass Fachstellenleiter Hegge – so der Weihbischof im Interview – „eine Art geistlicher Assistent" der Gemeinschaft wurde, für den „das Formale" – also etwa „ab und zu" Treffen mit dem Leitungsteam und „geistliche Impulse" bei TTN-Veranstaltungen in Münster – im Zentrum seiner Aufgabe gestanden habe. Mitglieder geistlich zu begleiten sei dagegen nicht seine „Rolle" gewesen. (Weihbischof Hegge, S. 3)

Innere Verfestigung und kontinuierliche ‚Einsätze' (2007–2017)

Die Approbation von TTN bedeutete für die Gemeinschaft, nun einen festen Rahmen und die offizielle kirchliche Anerkennung zu haben. Dabei waren auch kroatische TTN-Mitglieder eingeschlossen. Denn nach einer ersten Medjugorje-Fahrt von 35 Jugendlichen aus der Heimatstadt von Leiter D., die 2001 von deutschen Totus-Tuus-Angehörigen durchgeführt worden war, hatte sich dort ein Gebetskreis gebildet. 2007/08 legten dann 30 Personen das TTN-Versprechen ab, und schon bald danach wurde die TTN-Jugend-Kroatien gegründet.[244]

Auf dieser Grundlage folgten zehn Jahre einer dynamischen Entwicklung von TTN, bei der D. kontinuierlich als Leiter fungierte. Bereits im Dezember 2004 war er bei der ersten, im Bundesheim in Vallendar-Schönstatt durchgeführten Wahl offiziell in dieses Amt gekommen. Dies galt auch für die sechs ebenfalls gewählten

240 2003 noch nicht erwähnt.
241 § 6–6.5 der Statuten. 2003 für zwei Jahre.
242 § 7–12 der Statuten. Bei der Beschreibung dieser Gruppierungen und ihrer Aktivitäten, die im nachfolgenden Abschnitt erfolgt, werden ggf. die jeweils wichtigen Aspekte der Statuten erwähnt.
243 § 13 der Statuten.
244 Vgl. Ebbing (2009): Bewegungen der Kirche, 132.

und für die sechs von Leiter D. berufenen Mitglieder des Leitungsteams.[245] Großen Einfluss auf die Gemeinschaft hatte offenbar auch die Ehefrau von Leiter D. Insgesamt – so Studienteilnehmer:innen – habe es bei TTN eine „totale Fokussierung und Zentralisierung des Gründungsehepaares und auch des Leitungsteams drumherum" (Tim Steinberg* 54) gegeben, hätten die Verantwortungsträger eine „gewisse Seniorität" gehabt, „die in jedem Fall so eine Art geistliche Autorität hatten und die einem dann Bescheid gesagt haben, was man vielleicht nicht hätte sagen sollen oder anders oder besser" (Tim Steinberg* 36). So seien die Mitglieder des Leitungsteams „hoch anerkannt" gewesen, da sie auch „geistig weiter waren und die Autorität hatten", sodass man „gegenüber den jüngeren TTs […] als älterer TT immer Anerkennung" gehabt habe (Tobias Eisenberg* 82).[246]

Der Kreis der TTs als Kerntruppe soll um 2017 ca. 100 Mitglieder gezählt haben, von denen zu dieser Zeit vor allem ca. 40 Frauen und Männer maßgeblich die TT-Einsätze durchführten.[247] Darunter befand sich – wie ein Studienteilnehmer erklärt – ein „Evangelisationsteam" von „15 ganz harte[n], eingefleischte[n] Mitglieder[n]", von „totale[n] Freaks". Diese seien

> „jedes Wochenende, manchmal schon Freitag, immer samstags und dann bis sonntags, irgendwo durch die Republik gefahren, um auf irgendwelchen Gemeindemissionen Jugendarbeit, Firmlingsarbeit, Kommunionkinderarbeit, Erwachsenenbildung oder was weiß ich im christlichen Kontext zu machen." (Tim Steinberg* 36)

Diese Gemeindemissionen hätten laut einem Studienteilnehmer – durch Angehörige des Leitungsteams organisiert – „deutschlandweit", aber auch in Kroatien, in Österreich, Bosnien, Polen und Frankreich stattgefunden. Die ‚Aufträge' seien oft von Pfarrern, die TTN selbst in Medjugorje kennengelernt hätten oder denen durch „Mund-zu-Mund-Propaganda" etwa von anderen Geistlichen von der Dynamik und Lebendigkeit der „tolle[n] Truppe" berichtet worden sei, hereingekommen (Tim Steinberg* 40). Auch über die TTN-Homepage oder über Flyer seien Gemeinden auf dieses TTN-Angebot aufmerksam geworden. Dann habe es „ein Online-Tool" gegeben, wo

245 Vgl. ebd., 136.

246 Im Rahmen der Studie damit konfrontiert, bestreiten die Eheleute D., „die maßgeblichen Leitungspersonen von TTN gewesen" zu sein. Sie verweisen insbesondere darauf, dass alle wesentlichen Entscheidungen, die die Gemeinschaft betrafen, im Leitungsteam gemeinsam getroffen wurden und die Zusammensetzung des aus Personen mit beruflicher Leitungs-, Personal- und Lebenserfahrung bestehenden Leitungsteams widerlege die These einer willenlosen Unterstützergruppe. Daraus, dass nach außen nur das Ergebnis, nicht aber der Entscheidungsprozess kommuniziert worden sei, folge keine faktische Alleinherrschaft. (Stellungnahme, 1.7.2026, 22).

247 Vgl. Leven (2019): Beten bis Umfallen, 13.

„jeder aus dem Evangelisationsteam erstmal grundsätzlich gesetzt war. Also relativ streng wie in so einem Orden. Also du bist grundsätzlich erstmal am Wochenende unterwegs, es sei denn, du meldest dich aktiv ab und wenn man das getan hat, musste man auch meist nochmal erklären, warum man das getan hat. Und dann gab es natürlich auch Stammkunden. Es gab dann auch welche, die gesagt haben: ‚Mensch, die Firmlingsarbeit, die machen wir immer über Totus Tuus. Unser Ehrenamt taugt eh nicht' oder da gibt es nur ein, zwei Freiwillige. Und dann Jahr für Jahr oder alle zwei, drei Jahre, immer wenn eine neue Firmlingsgruppe zustande kam, haben wir dann nicht nur eine Gemeindemission gemacht, sondern irgendwie sechs, sieben, acht Einheiten mit eben diesen Firmlingen." (Tim Steinberg* 40)

Die ursprüngliche TTN-Gemeindemission war in der Regel dem Ablauf „der jeweiligen Gemeinde angepasst". Meist trafen die TTs Samstagmittag ein und wurden im Pfarrsaal mit „Kaffee und Kuchen" begrüßt. Am Abend gestalteten sie dann die Vorabendmesse „musikalisch durch Lobpreis und inhaltlich durch freie Fürbitten und ein Glaubenszeugnis".[248] Mit den Gemeindemitgliedern, die der Einladung zum anschließenden Treffen im Pfarrsaal folgten, wurde gemeinsam gesungen oder eine „eucharistische Anbetung" gehalten. Danach übernachtete die Gruppe „entweder im Pfarrheim mit Schlafsack und ‚Isomatte' oder in Gastfamilien"[249] – hier sind oftmals Gespräche über den Glauben im zeitlichen Kontext möglich –, und am Sonntag folgten am Vormittag ein bis zwei ähnlich ablaufende Gottesdienste, ehe die Gemeindemission endete.[250]

Allerdings hatte Mitte der 2000er-Jahre diese Form der Gemeindemissionen offenbar an Strahlkraft verloren, sodass TTN vermehrt in der Firmlings- und Jugendarbeit aktiv geworden war.[251] Hier waren es ebenfalls in der Regel ein bis zwei Wochenenden, an denen TTs in die Gemeinden kamen und „Glaubenskurse" für die Jugendlichen hielten. In diesen Kursen wurden vor allem die „Grundlagen des christlichen Glaubens" behandelt, wobei die Firmvorbereitung die Chance mit sich brachte, die jungen Menschen überhaupt noch zu erreichen. Etwa durch Spiele oder Workshops sollte zunächst eine vertrauensvolle Beziehung zwischen den TTs und

248 Ebbing (2009): Bewegungen der Kirche, 148.

249 Ebd., 149.

250 Zur Bedeutung der Gemeindemission heißt es in der Diplomarbeit, dass diese „bereits ein Glaubenszeugnis" sei. „Da viele Gemeindemitglieder von der Erfahrung des Rückgangs geprägt sind, ist es für sie eine Ermutigung, junge Menschen zu sehen, die vom Glauben und von Gott begeistert sind. […] Daher stärkt es ihre Hoffnung, wenn Jugendliche, die in demselben Alter [wie ihre Kinder und Enkel] sind, erzählen, dass und wie sie zum Glauben (zurück)gefunden haben. Ferner trägt die Gemeindemission dazu bei, den Blick – sowohl der Gläubigen als auch der Priester – über den ‚Tellerrand' ihrer eigenen Gemeinde zu weiten für die große Vielfalt der katholischen Kirche. […] Letztlich ist das ‚Ziel der Gemeindemissionen die Stärkung und Ermutigung der Seelsorger vor Ort und eine Erneuerung und Vertiefung des Glaubens." (Ebd., 49f.)

251 Vgl. Ebbing (2009): Bewegungen der Kirche, 147.

den Teilnehmenden geschaffen werden, um dann in verschiedenen Formen katechetisch tätig zu werden.[252] Neben der Vermittlung des erforderlichen „Glaubenswissen[s]" gehe es um die Heranführung der Jugendlichen „an den praktisch gelebten Glaubensvollzug", der ihnen „häufig eine neue Sichtweise auf Gott, Glaube, Kirche und Sakramente eröffne[n]" könne. Indem ihnen Maria „als Mutter und Helferin vorgestellt" werde, die sie auf ihrem Lebensweg begleite, und sie auf „regelmäßige[s]" Beten zur Intensivierung der „Freundschaft mit Gott" hingewiesen wurden, wollten die TTs sie in die Lage versetzen, „eine Entscheidung für ein vertieftes Christsein zu treffen".[253]

TTs leiteten auch die nach Mädchen und Jungen getrennten Kindercamps, die Mitte der 2000er-Jahre in die Bereiche Nord und Süd gegliedert waren und insgesamt gut 50 Kinder umfassten.[254] Bei der Zusammensetzung der Camps dürfte auch eine Rolle gespielt haben, dass aus den TTN-Mitgliedern der ersten Generation Paare zusammengefunden hatten, die mittlerweile teils mehrere Kinder hatten – also, dass es eine nicht unbeträchtliche Zahl von in die Gemeinschaft Hineingeborenen gab. In einem ‚Freundebuch', das der Studie zur Verfügung gestellt wurde und mit Stand von Mai 2002 bei insgesamt 70 ‚Brüdern und Schwestern' Einträge zu 65 Personen enthält, sind elf TTN-Ehepaare und 26 Kinder aufgelistet (Freundebuch, Abgabe Anne Bothe*). Die Camp-Kinder trafen sich meist monatlich an einem Wochenende von Freitag bis Sonntag, aber auch für länger. Neben gemeinschaftlichen Spielen oder abenteuerlichen Aktivitäten wie Lagerfeuer und Nachtwanderungen sollte „das richtige Maß an geistlichem Programm (Gebet, Katechese, Hl. Messe)", das jeweils an die Gruppe und die Gegebenheiten anzupassen war, den Kindern „die Freude des Glaubens auf natürliche Weise im persönlichen Umgang mit Gleichaltrigen vermitteln"[255]. Ebenso hatte die Totus-Tuus-Jugend „monatliche Treffen", die „von einem Team betreut" wurden. Hier – so eine Studienteilnehmerin – erfuhren die Teilnehmenden „schon ganz viel Spiritualität der Gemeinschaft und wie das überhaupt so abläuft". (Anne Bothe* 86)

Die Medjugorje-Fahrten, die ein zentrales Identifikationsmerkmal von TTN blieben, wurden ebenfalls unter Federführung von TTs durchgeführt, die wie bei anderen Veranstaltungen auch hier in markanten blauen T-Shirts/Sweat-Shirts mit Totus-Tuus-Aufschrift gut sichtbar gekleidet waren (Wissensträger:in I, S. 6; vgl. Kap. 7.1). Immerhin organisierte die Gemeinschaft nach Auskunft der 2009 erschienenen Diplomarbeit jährlich sechs bis sieben Busfahrten nach Medjugorje, an denen jeweils 50 bis 350 Personen teilnahmen, sodass insgesamt 600 bis 700 Personen begleitet wurden. Während zunächst nur Jugendliche und junge Erwachsene mit-

252 Vgl. hierzu Federhen (2006): Glaubenskurs für Jugendliche.
253 Ebbing (2009): Bewegungen der Kirche, 151–154.
254 Vgl. ebd., 136.
255 Ebd., 154 ff. und 135 f.

fuhren, fanden seit 2005 auch eigene Fahrten für Kinder und Familien statt. Die Fahrten waren in der Regel auf eine Woche ausgelegt, wobei die Teilnehmenden meist in einfachen Pensionen übernachteten. Das Programm war dicht und enthielt bereits während der ca. 24-stündigen Anreisen, die „gewissermaßen eine einführende und vorbereitende Funktion [erfüllten]",[256] etwa Lobpreis und Rosenkranz-Gebet. Vor Ort variierten die Programmpunkte teils nach dem Alter der Teilnehmenden – so hatten Jugendliche abends die Option eines „Jugend-Power-Programms" mit „Spielen und Lobpreis"[257]. Feste Bestandteile waren neben den Gottesdiensten der Weg auf den Erscheinungsberg wie auch zu einer der Seherinnen, die über die Botschaften der ‚Gospa' (Muttergottes) und der daraus zu ziehenden Konsequenzen für das eigene Leben sprach. Ebenso standen Katechesen zum Bußsakrament, der Kreuzweg auf dem Kreuzberg, Lobpreis, geistliche Impulse, Vorträge und Segen eines Franziskaner-Paters, der die Ereignisse um Medjugorje von Beginn an erlebt hatte, sowie ein Besuch bei der Gemeinschaft Cenacolo[258] auf der Agenda.[259] Diese 1983 in Italien gegründete Gemeinschaft hat sich zur Aufgabe gemacht, in ihren weltweit ca. 80, nach Geschlechtern getrennten Häusern vor allem drogenabhängigen jungen Menschen nicht zuletzt durch Vermittlung und Leben der christlichen Botschaft bei der Bewältigung ihrer Probleme zu helfen. Als ein wichtiges Ziel der Fahrten sollten die Teilnehmenden „ein Leben nach den Botschaften der Gottesmutter aus[...]probieren", sodass z. B. Mittwoch und Freitag als Fasttage „bei Brot und Wasser" galten.[260] Die Fahrt zum Jugendfestival im Sommer besaß insofern eine besondere Ausprägung, als hier die Medjugorjer Gemeinde das Programm gestaltete.[261]

Verheiratete TTs, die wegen ihrer „Pflichten in der Familie […] nicht regelmäßig an Aktivitäten und Treffen der Gemeinschaft teilnehmen" konnten, gehörten meist dem TT-Familienkreis an, „um auch sie weiter und intensiver mit in die Gemeinschaft einzubinden".[262] So wechselten TTN-Mitglieder laut einer Studienteilnehmerin meist in den Familienkreis, wenn sie Eltern geworden waren. (Anne Bothe* 23 f.). Dies bedeutete zunächst, auch nicht mehr mit (führenden) Positionen und Aktivitäten betraut zu werden, die mit großer Regelmäßigkeit viel Zeit in Anspruch nahmen (Rabea Baumann* 126). Allerdings sei man – so eine Studienteilnehmerin – nicht „komplett raus aus dem Geschäft" gewesen, sondern habe nach den jeweiligen „Möglichkeiten" versucht, „trotzdem noch zu unterstützen". Z. B. hätten sich

256 Ebd., 139.
257 Ebd., 140, FN 464.
258 Informationen zur Gemeinschaft: https://www.cenacolo.de/ sowie https://jakob.or.at/netzwerk/gemeinschaft-cenacolo/ (abgerufen: 7.10.2025).
259 Vgl. Ebbing (2009): Bewegungen der Kirche, 140–144.
260 Vgl. ebd., 140.
261 Vgl. ebd., 138, FN 455.
262 Ebd., 128.

„die Ehemänner" an Einsätzen beteiligt, wenn hier ein bestimmter Musiker fehlte. Auch habe es eine „eigene Familien-Rund-Mail" gegeben – „quasi Telefonseelsorge, also wenn am Wochenende auf den Einsätzen irgendwo Holland in Not war oder alles irgendwie schwierig war" –, über die der „Zuständige vom Familienkreis" die „Familienkette" aktivierte. „Und dann wurde rundtelefoniert, dass alle Familien doch bitte zu Hause für den Einsatz beten sollen. Also, das war so deren Apostolat. Man möge dann doch bitte beten, weil man ja nicht selber auf Einsatz fahren kann". (Anne Bothe* 26; 20)

Ferner waren TTs auch in den Ablauf der TTN-Kandidatur eingebunden, da die Leitung wenigstens drei Mitglieder der Gemeinschaft in das Kandidatenteam berief, das die Kandidat:innen von Beginn an auf ihrem zweijährigen, in fünf Phasen[263] aufgeteilten Weg begleitete. Das Team war für die monatlichen Treffen[264] verantwortlich, an denen die Kandidat:innen neben den sonstigen „Pflichttreffen" (Ablauf-Beschreibung von Okt. 2016, Abgabe Anne Bothe*) – also etwa einem Gebetskreis – verbindlich teilzunehmen hatten. Im zweiten Jahr kam für die Kandidat:innen zudem wenigstens ein Einsatz dazu, den sie mit den jeweils dafür zuständigen TTs ableisten sollten. Nach jeder Phase spielte die Einschätzung des Kandidatenteams eine wichtige Rolle, ob der:die Kandidat:in für die TTN-Mitgliedschaft geeignet ist, um den Weg dorthin fortzusetzen bzw. schließlich das Versprechen abzulegen. Darüber hinaus war der Austausch des:der Kandidaten:in mit seinem:ihrem Schutzengel, den die Kandidat:innen zu Beginn der Vertiefungsphase „aus den erfahrenen TTs" auswählten, im Abstand von vier bis sechs Wochen verpflichtend. Die Schutzengel nahmen darüber hinaus ebenfalls an den Kandidatentreffen teil. Bevor die Kandidat:innen zum Versprechen zugelassen wurden, waren alle TTs per Rundmail aufgefordert, gegebenenfalls ihre Bedenken vorzubringen, die zur Ablehnung bzw. Verlängerung der Kandidatur führen konnten. (Ablauf-Beschreibung von Okt. 2016, Abgabe Anne Bothe*) Dass dieses Verfahren zu Problemen führen konnte, zeigte eine 2010 in Münster beim geistlichen Assistenten der Gemeinschaft, Fachstellenleiter Hegge, eingegangene Beschwerde. Als zentraler Vorwurf wurde die als ungerechtfertigt empfundene Verlängerung einer Kandidatur aufgeführt, bei der auch Kritik an den Strukturen von TTN eine Rolle spielte, die die Freiheit des Einzelnen einengen würden. Immerhin führte die Beschwerde zu einer längeren Untersuchung (vgl. Kap. 12.3).[265]

---

263 Phase 1: „Bitte um Aufnahme", Phase 2: „Probe" (6 Monate), Phase 3: „Vertiefung" (6 Monate), Phase 4: „Reifung und Bewährung" (10 Monate), Phase 5: „Prüfung und Entscheidung" (2 Monate). (Ablauf-Beschreibung von Okt. 2016, Abgabe Anne Bothe*).

264 Die ‚Kandidatentreffen' umfassten 2016 u. a. die Themen „Medjugorje", „Gebet", „Fasten und Verzicht", „Beichte", „Berufung zur Heiligkeit", „Ganzhingabe an Jesus durch Maria", „Gemeinschaft", „Freiheit – Entscheidung – Verbindlichkeit" sowie „Präventionsschulung" (Ablauf-Beschreibung von Okt. 2016, Abgabe Anne Bothe*).

265 Der gesamte Vorgang in: BGV Münster, Fachstelle Orden und GG, TTN-Akte 1, Bl. 86–127.

Viele der Frauen und Männer, die mit der Kandidatur begannen, gehörten zuvor zum TTN-Freundeskreis, zu dem Ende der 2000er-Jahre ca. 400 Personen zählten – 2016 hatte der Freundeskreis-Rundbrief immer noch eine Auflage von 400 Exemplaren (Rundbrief 2016, Abgabe Anne Bothe*).[266] Neben den Medjugorje-Fahrten stießen Menschen etwa über einen TTN-Gebetskreis zum Freundeskreis (Paula Winter* 9), der von einem TT geleitet wurde. Wenn auch die Bindung an die Gemeinschaft unterschiedlich eng gewesen sein dürfte, „verpflichtet[en]" sich die Angehörigen des Freundeskreises „eigentlich zu gar nicht so viel", wie eine Studienteilnehmerin erklärt (Paula Winter* 9). Allerdings sollten die zum Freundeskreis Zählenden „regelmäßig zu den Freundeskreistreffen kommen" sowie „wenn möglich am Totus-Tuus-Gebetskreis" teilnehmen und „einmal im Jahr nach Medjugorje fahren" (Paula Winter* 9). An den Kandidatentreffen wie auch internen Treffen der TTs durften sie jedoch nicht teilnehmen. Bei Einsätzen konnten sie wiederum eingesetzt werden, zumal – so ein Studienteilnehmer – manchmal „fünf Einsätze parallel" gelaufen und „auf einem Einsatz […] auch zehn Leute" gewesen seien. Dann habe „man auch je nachdem viele Leute, die am Wochenende unterwegs waren" neben den TTs auch Unterstützer aus dem Freundeskreis gebraucht. (Tobias Eisenberg* 41) Aus dem Freundeskreis heraus wurden offenbar neben „Gebetswochenenden" auch die TT-Tankstellen organisiert (Tobias Eisenberg* 41), bei denen ein Tag oder ein Wochenende mit Gottesdienst, Lobpreis, Impuls, Anbetung, Rosenkranz und Beichte durchgestaltet sowie teils auch speziell auf Jugendliche ausgerichtet war. Die Tankstellen fanden in unterschiedlichen Abständen an verschiedenen, auf Deutschland verteilten Orten statt. Über die Rundbriefe wurden die Freundeskreis-Angehörigen nicht nur über wichtige Ereignisse, sondern auch über die wesentlichen Veranstaltungen der Gemeinschaft informiert (vgl. etwa Rundbrief 2016, Abgabe Anne Bothe*).

Folgt man einer Studienteilnehmerin, waren TTs eigentlich jedes Wochenende auf „verschiedene Arten" im Einsatz. Es habe

> „zum einen eben die Treffen der Gemeinschaft, die sich ja auch auf die Wochenenden so verteilten, [gegeben]. Sprich an einem Wochenende war Kandidatenwochenende, an einem Wochenende war Jugendwochenende, an einem Wochenende war Freundeskreiswochenende. Und dann gab es noch ein internes Treffen vielleicht in einem Monat, oder ein Nachtreffen von einer Wallfahrt, die ja dann auch regelmäßig waren. Also diese eher internen Einsätze, die quasi dazu dienten, das eigene Geflecht am Laufen zu halten. Die gab es regelmäßig, jedes Wochenende im Prinzip. Und darüber hinaus gab es eben die externen Einsätze, was sich vorwiegend tatsächlich in der Firmlingsarbeit bewegte oder in Gemeindemissionen. […] Monatlich waren wirklich die Treffen für die Jugend und für die Kandidaten, das ist monatlich gesetzt. Und für die

266 Vgl. Ebbing (2009): Bewegungen der Kirche, 133; FN 435 und 437.

> TTs mit Versprechen, interne Treffen, gibt es drei große im Jahr, drei verpflichtende große im Jahr, einmal Karneval, Pfingsten und Versprechen im Dezember. Darüber hinaus, Ostern ist quasi semi-verpflichtend. Und ja, Silvester ist so semi-verpflichtend." (Anne Bothe* 28)

Diese Dichte der Einsätze spiegelte sich auch in den Jahresplänen wider, wie es z. B. für 2016 der Fall war (Jahresplan 2016, Abgabe Anne Bothe*). In diesem Jahr verteilten sich die Fahrten nach Medjugorje auf jeweils ca. eine Woche im Januar (bereits über den Jahreswechsel), im März/April (über Ostern), Juli/August (Jugendfestival), in der zweiten Augusthälfte („Kroatien-Wallfahrt"), im September, im Oktober sowie erneut zum Jahreswechsel. Dabei gab es in diesem Jahr im August/September die Überschneidung mit der zweiwöchigen Fahrt zum Weltjugendtag nach Krakau und direkt an die Oktober-Fahrt schloss sich der achttägige TT-Urlaub an. Neben den schon oben genannten Fixterminen finden sich Einträge von zwölf Firmeinsätzen (z. B. im Sauerland, in der Oberpfalz, in Österreich), acht Gemeindemissionen (etwa in der Nähe Göttingens), eine Kommunion-Vorbereitung, drei Familien-Sonntage in Südbayern, Mädchen- und Jungen-Camps auch in Kroatien, Medjugorje-Nachtreffen, Übungstage des Lobpreisteams, Treffen des/der Evangelisationsteams, TT-Exerzitien. (Jahresplan 2016, Abgabe Anne Bothe*)

Hinzu kamen 2016 TT-Tankstellen in Heroldsbach (nördlich von Erlangen), im Ruhrgebiet, in der Gebetsstätte Waghäusel (zwischen Karlsruhe und Mannheim), in Ostwestfalen, in Erfurt, in der Nähe von Worms, im Kloster Maria Bronnen (Schwarzwald-Südrand) und in der Gebetsstätte Marienfried (bei Neu-Ulm). (Jahresplan 2016, Abgabe Anne Bothe*) Wie bei den Firmlings- und Gemeindeeinsätzen dürften auch hier manche Veranstaltungsorte über die Kontakte zu den jeweiligen Pfarrern zustande gekommen sein, die sich vermutlich TTN verbunden gefühlt haben. In Marienfried, Heroldsbach und Waghäusel befinden sich besondere Marien-Gebetsstätten[267], wobei in den beiden letzteren Brüder vom Gemeinsamen Leben für die Seelsorge zuständig waren. Diese wiederum kamen aus dem Kloster Maria Bronnen, wo 1975 die „eigenständige Kongregation päpstlichen Rechts im Augustiner-Chorherren-Orden" in der Tradition der „devotio moderna […] neu begründet" worden waren.[268]

Folgt man den Schilderungen eines Studienteilnehmers (Tobias Eisenberg* 79), war die Vernetzung zwischen TTN und dem Kloster Maria Bronnen schon älter. Offenbar hatte der bereits erwähnte Priester Z. die Kontakte u. a. mit dem Ziel vertieft, über den Eintritt von TTN-Mitgliedern in die Kongregation der Brüder vom

267 Informationen auf der Homepage der jeweiligen Gebetsstätte: https://www.marienfried.de/, https://www.gebetsstaette-heroldsbach.de/, https://www.kloster-waghaeusel.de/ (abgerufen: 27.10.2025).

268 Informationen auf der Homepage der Kongregation https://www.mariabronnen.de/der-orden/ (abgerufen: 4.10.2025).

Gemeinsamen Leben diese zu einer Gruppe von Männern zu formen, die sich nach ihrer Priesterweihe ohne eine konkrete Bistumszugehörigkeit in den Dienst von Totus Tuus stellen ließen. Hier könnte auch eine Rolle gespielt haben, dass die TTN-Brüdergemeinschaft auseinandergegangen war. Zumindest in Ansätzen scheinen die Überlegungen insofern umgesetzt worden zu sein, dass Brüder vom Gemeinsamen Leben engere Bindungen zu Totus Tuus gehalten haben sollen.

Das breite Spektrum der TTN-Aktivitäten musste nicht nur effizient organisiert, sondern auch entsprechend finanziert werden. Wenn auch etwa durch Fastenzeiten an einem TT-Wochenende auf ein oder zwei Mahlzeiten verzichtet und grundsätzlich „nur das Günstigste gekauft"[269], also auf diese Weise sparsam gewirtschaftet wurde, entstanden doch z. B. Auslagen für den Pkw und den Bulli der Gemeinschaft, Raummieten oder für das Drucken von Flyern. Auch hier waren zunächst die TTs gefordert. So verzichteten sie offenbar des Öfteren darauf, sich die im Rahmen der Einsätze entstandenen Fahrtkosten erstatten zu lassen. (Franziska Kohmann* 217) Zudem – so eine Studienteilnehmerin – überwiesen viele TTs den „Zehnten" ihres Bruttogehaltes per „Dauerauftrag" auf das Vereinskonto (Anne Bothe* 219; 223 f.). Unabhängig davon appellierte die TTN-Leitung auch an die Spendenbereitschaft der Mitglieder wie der Angehörigen des Freundeskreises, wenn spezielle Projekte anstanden. Grundsätzlich habe „der Freundeskreis […] definitiv monetär und in Sachen Beziehungen oder Vitamin B [unterstützt]" (Anne Bothe* 93). Dies galt offenbar besonders, als der eingetragene, als gemeinnützig anerkannte Verein Totus Tuus Neuevangelisierung um 2017/18 in Medjugorje ein Grundstück erwarb, um dort ein Haus zur Unterbringung von Pilgern oder für eine andere Nutzung zu bauen (Rabea Baumann* 112).[270] Dieser Schritt scheint zumindest einige Mitglieder der Gemeinschaft irritiert zu haben, sodass „Totus Tuus als Immobiliengesellschaft […] betitel[t]" wurde.[271] Auch schenkte offenbar 2015 ein Pfarrer, der ein „begeisterter Medjugorje-Fahrer" gewesen und darüber in Kontakt zu Totus Tuus gekommen sei, TTN in Rheinland-Pfalz (Bistum Limburg) ein Haus, das zunächst unter großem Einsatz von TTs umgebaut und dann für Treffen genutzt wurde. Als später der Pfarrer (2017) und auch dessen Haushälterin starben, sei deren Wohnhaus ebenfalls an die Gemeinschaft gelangt, wie Studienteilnehmer erklärten. (Tobias Eisenberg* 120; Tim Steinberg* 109)

---

269 Beschwerdeführer:innen-Protokoll, 29.9.2021, BGV Münster, Fachstelle Orden und GG, TTN-Akte 1, Bl. 27.

270 Vgl. Gesprächsprozokoll, 11.3.201, ebd., Bl. 46. Laut dem 2021 in der Herder Korrespondenz erschienenen Artikel hat sich TTN zudem um den Kauf eines im Rheinland gelegenen Frauenklosters bemüht, wobei bei den Recherchen zum Artikel eine Sprecherin des Erzbistums Köln das Interesse bestätigt habe, ohne dass der Verkauf zustande gekommen sei (Vgl. Leven (2021): TTN aufgelöst, 11 f.).

271 Beschwerdeführer:innen-Protokoll, 27.9.2021, BGV Münster, Fachstelle Orden und GG, TTN-Akte 1, Bl. 23.

Die TTs erwiesen sich also nicht nur durch ihr großes Engagement im Rahmen ihrer internen wie externen Einsätze, sondern auch im wirtschaftlichen Bereich als tragende Säule der Gemeinschaft.

Beschwerden, Visitation, Auflösung (2017–2025)

Anfang 2017 zeigt sich, dass die Mitgliedschaft bei ‚Totus Tuus Neuevangelisierung' in Anbetracht der Dichte der Veranstaltungen und Evangelisationseinsätze der TTs zumindest bei einigen von ihnen so gravierende Folgen hinterlassen hatte (vgl. Kap. 8.3), dass sie den geistlichen Assistenten der Gemeinschaft, Weihbischof Hegge, um Rat und Unterstützung baten (vgl. Kap. 12.3).[272] Neben den enormen, teils gesundheitsschädlichen Belastungen durch die intensive Inanspruchnahme wandte sich die Kritik jedoch auch gegen Strukturen der inneren Leitungsebene und hier vor allem gegen die Form der geistlichen Begleitung einzelner Leitungspersonen. Der geistliche Assistent stufte die Vorwürfe als „nicht unerheblich" ein, zumal weitere Beschwerden bei ihm eingingen, mit denen er auch die TTN-Leitung konfrontierte (Weihbischof Hegge, S. 6 f.; vgl. auch Kap. 12.3). Jedenfalls sandte er Bischof Felix Genn eine Auflistung der Kritikpunkte und wies ihn zudem auf dessen Aufsichtspflicht und die Möglichkeit einer kanonischen Visitation hin. Gleichzeitig ging Genn auf seinen Wunsch ein, das Amt des geistlichen Assistenten von TTN niederzulegen (vgl. Kap. 12.3).

Daher beauftragte Bischof Genn im Juni 2017 den Leiter der Fachstelle Orden, Säkularinstitute und Geistliche Gemeinschaften, Fachstellenleiter/Visitationsbeteiligter A, mit der Visitation von TTN. Gemeinsam mit einer im September zur Mitvisitatorin ernannten Ordensschwester (Visitationsbeteiligte B) wurden bis Ende des Jahres zahlreiche Einzelgespräche mit den Beschwerdeführer:innen und Mitgliedern des TTN-Leitungsteams geführt, um dann auf dieser Grundlage bis April 2018 einen Zwischenbericht zu verfassen (vgl. Kap. 12.4).[273] Dieser benannte mit Blick auf die „geistlichen Inhalte, die rechte Weise der Kommunikation und den angemessenen Umgang mit innergemeinschaftlicher Kritik sowie partizipativer Strukturen" die Defizite und Herausforderungen, über die sich die Gemeinschaft „größere Klarheit" verschaffen müsse. Gleichwohl kennzeichnete der Bericht auch „Stärken und Früchte der Gemeinschaft", die es „nachhaltig auszubauen" gelte. Dies sollte nun im Rahmen eines „Aufarbeitungsprozess[es]" sogenannter „leitungsloser Arbeitskreise" unter Begleitung eines externen Geistlichen geschehen.[274]

272 Da die nachfolgenden Abläufe in Kap. 12 noch ausführlich beleuchtet werden, soll hier nur eine Skizze der wesentlichen Stränge erfolgen. Die wichtigsten Dokumente finden sich in: BGV Münster, Fachstelle Orden und GG, TTN-Akte 1–5.

273 Vgl. Zwischenbericht, o. Dat. [März 2018], BGV Münster, Fachstelle Orden und GG, TTN-Akte 2, Bl. 171–175.

274 Ebd., Bl. 175.

Nachfolgend wurden die Ergebnisse des Zwischenberichts dem TTN-Leitungsteam, interessierten Mitgliedern und den Beschwerdeführer:innen vorgestellt und im Februar 2019 von Bischof Genn ein Geistlicher (Visitationsbeteiligter C) mit der Begleitung des Aufarbeitungsprozesses beauftragt. In zahlreichen Treffen der drei leitungslosen Arbeitskreise ging es um Aspekte wie „Überlastung und Druck: Zwischen Verbindlichkeit und Freiheit", „Kommunikation: Wie kommunizieren wir?", „Fürsorge und Achtsamkeit: Gleichgewicht Evangelisierung – Selbstsorge", und zwischen August 2019 und März 2020 kam der Visitationsbeteiligte C auch mehrere Male mit dem TTN-Leitungsteam zusammen.[275] Zudem entschieden sich die Visitationsbeteiligten A und B, im Dezember 2019 eine TTN-Übergangsleitung einzusetzen, die in ihrer Mehrheit aus Mitgliedern bestand, die Bischof Genn bestellt hatte, und im April 2020 mit ihrer Arbeit begann (vgl. Kap. 12.4).

Der Aufarbeitungsprozess wurde auch durch den im Juni 2019 in der Herder Korrespondenz erschienenen Artikel „Beten bis zum Umfallen. Totus Tuus – Wenn aus Frömmigkeit Fanatismus wird"[276] beeinflusst (vgl. Kap. 12.4). Dieser rückte ‚Totus Tuus' mit Schilderungen Betroffener, die von „sektenartige[n] Strukturen" der Gemeinschaft sowie von „kollektive[r] Trance" nach „anderthalb Stunden ‚Lobpreis'" einschließlich „Zungenrede" bei TTN-Veranstaltungen sprachen, in den Fokus der Öffentlichkeit.[277] Der Autor des Artikels erwähnte zudem die von den Beschwerdeführer:innen erhobene Kritik an den Einsätzen und an Leitungsformen, aber auch nach seiner Auffassung bestehende Berührungspunkte des Fachstellenleiters/Visitationsbeteiligten A, da er mit einer TTN-Gruppe in einem eigenen seelsorglichen Projekt zusammenarbeite.[278]

Im Mai 2020 lag der Bericht des Visitationsbeteiligten C über den Aufarbeitungsprozess vor, der eine Verlängerung der Approbation von TTN erst nach dem erfolgreichen Abschluss einer Erneuerung unter externer Begleitung empfahl, die auch die „Neuformulierung einer Lebensregel" umfassen müsse.[279] Dieser Bericht floss zudem in den Abschlussbericht der Visitationsbeteiligten A und B ein, der im Oktober 2020 fertiggestellt war und die Überarbeitung der Statuten als eine wesentliche Voraussetzung für eine etwaige Verlängerung der kirchlichen Anerkennung von TTN nannte. Hinzu kam die dringende Empfehlung, die bislang zentralen Führungspersonen aus ihren Leitungsämtern zu nehmen, wobei es jedoch „eines Wortes bzw. einer Initiative des Bischofs bedarf, um dies tatsächlich bewerkstelligen zu können". Die ebenfalls vorgeschlagene weitere externe Begleitung brauche einen

275 Vgl. Abschlussbericht des Visitationsbeteiligten C, BGV Münster, Fachstelle Orden und GG, TTN-Akte 2,1, Bl. 39–45.

276 Leven (2019): Beten bis Umfallen.

277 Ebd., 15.

278 Vgl. ebd., 17.

279 Abschlussbericht des Visitationsbeteiligten C, BGV Münster, Fachstelle Orden und GG, TTN-Akte 2,1, Bl. 44 f. Vgl. auch Kap. 12.4.

„geeignete[n] Prüfungsmechanismus", der „deutlich machen" müsse, „ob sich etwas im gewünschten Sinne verändert hat und ernsthaft ein Weg der Erneuerung beschritten wurde"[280] (vgl. Kap. 12.4).

Die Umsetzung der Empfehlungen des Abschlussberichts der Visitation erwies sich allerdings schon bald als problematisch (vgl. Kap. 12.5). Nachdem Bischof Genn Ende 2020 eine interdisziplinäre Gruppe von Berater:innen, die u. a. die Bereiche Kirchenrecht, Intervention und Psychologie abdeckten, ernannt und ein erster Entwurf neuer Statuten zur Diskussion gestanden hatte, kam es bereits beim ersten Treffen zwischen der Beratergruppe und dem TTN-Leitungsteam zu einer massiven Auseinandersetzung vor allem über die zukünftige Rolle des Gründerehepaars und des Priesters P. Der weitere Austausch, den die TTN-Leitung nur noch über einen Rechtsbeistand führte, eskalierte aus Sicht der Bistumsvertreter:innen derart, dass im August der Erneuerungsprozess beendet schien und der „Entzug der Approbation" mit allen zu erwartenden Konsequenzen wie dem „Einspruch" der Gemeinschaft „beim Bischof" und „sodann Rekurs in Rom" vorbereitet wurde.[281] Letztlich löste Bischof Genn Anfang November 2021 TTN als „private kanonische Vereinigung mit kirchlicher Rechtspersönlichkeit" per Dekret auf. Auch dürfe die Gemeinschaft nicht mehr als „katholische Vereinigung" auftreten, wobei Mitarbeitenden im pastoralen Dienst des Bistums Münster jegliche Mitgliedschaft und Mitwirkung bei TTN untersagt und TTN keine Veranstaltungen mehr auf Bistumsgebiet erlaubt waren.[282] Über diesen Schritt erhielten schon bald die Bischöfe in Paderborn und Köln wie auch die zuständigen kirchlichen Stellen in Kroatien und Bosnien-Herzegowina Mitteilung (vgl. Kap. 12.5).

Bereits wenige Tage nach der Auflösung beantragte die TTN-Leitung über ihren Rechtsbeistand bei Bischof Genn, das Dekret zurückzunehmen, was Genn zurückwies,[283] sodass die Gemeinschaft in Rom beim zuständigen Dikasterium Rekurs einlegte.[284] Auf die römische Rekurs-Zurückweisung vom Juli 2022 legte TTN erneut Widerspruch ein, der wiederum im Dezember 2022 negativ beschieden wurde. Auch gegen dieses Dekret erfolgte umgehend eine Beschwerde des TTN-Rechts-

280 Ebd., Bl. 92–101, hier 101. Vgl. auch Kap. 12.4.

281 Bischofskaplan an Visitationsbeteiligte A und B, 12.8.2021, BGV Münster, Fachstelle Orden und GG, TTN-Akte 2, Bl. 178. Die Eheleute D. bestreiten diese Auseinandersetzung als ‚Kipppunkt' des Verfahrens, mit der sie im Rahmen der Studie konfrontiert wurden. Die Darstellung sei „falsch und verkürzt" und das Verfahren deswegen gescheitert, da ihnen „keine konkreten Vorwürfe, keine belastbaren Belege, kein Abschlussbericht [der Visitation] und keine faire Verteidigungsmöglichkeit eröffnet wurden" (Stellungnahme, 1.7.2026, 20).

282 Dekret, 4.11.2021, BGV Münster, Fachstelle Orden und GG, TTN-Akte 2.1, S. 145.

283 Vgl. Rechtsbeistand an Bischof Genn, 8.11.2021, und Bischof Genn an Rechtsbeistand, 25.11.2021, BGV Münster, Fachstelle Orden und GG, TTN-Akte 2.1, S. 151 ff. und 155 f.

284 Vgl. Rekurs, 8.12.2021, BGV Münster, Fachstelle Orden und GG, TTN-Akte 2.1, S. 288 ff.

beistands bei der Apostolischen Signatur in Rom, die den Antrag schließlich Ende 2023 letztinstanzlich zurückwies (vgl. Kap. 12.5).[285]

Bei der Auflösung von TTN war den Bistumsverantwortlichen in Münster die Frage der „Überlebensfähigkeit der Gemeinschaft" durchaus bewusst.[286] Daher sandte Bischof Genn seinen Amtsbrüdern in Freiburg, Paderborn, Köln, Essen und Trier Ende Januar 2022 einen detaillierten „Überblick zum Verfahren Totus Tuus im Bistum Münster" (vgl. Kap. 12.5).[287] Im Überblick fanden sich auch „Angaben zu aktuellen Mitgliederzahlen in Deutschland", die 79 Personen vermerkten – für Kroatien und Bosnien ging der Bericht zudem von zusammen ca. 56 Personen aus. In der Verteilung der TTN-Mitglieder nach Bistümern waren dort 18 Diözesen aufgeführt – darunter keine in Ostdeutschland gelegene –, in denen meist nur ein bis drei TTN-Mitglieder wohnten. Mit 22 Personen (darunter ein Kleriker) war die größte TTN-Gruppe in der Erzdiözese Paderborn angesiedelt, worauf Münster mit elf (ein Kleriker), Essen mit acht (zwei Kleriker), Köln mit sechs (zwei Kleriker), Trier mit fünf sowie mit jeweils vier Personen Freiburg (ein Kleriker) und Augsburg folgten. Das Ende des Überblicks bildete ein Passus, der spezifische, vor allem die bei TTN engagierten Diözesan-Priester betreffende Informationen bzw. (indirekte) Anfragen für das jeweils angeschriebene Bistum enthielt (vgl. Kap. 12.5). Dabei erwähnten die Ausführungen, die an den Freiburger Erzbischof gerichtet waren, auch einen Hinweis, der vor Kurzem in Münster eingegangen war. Demnach habe sich TTN „nach Auflösung im Bistum Münster nun unter dem Dach" eines in der Erzdiözese Freiburg gelegenen Klosters „neu formiert und ihre apostolischen Aktivitäten und Medjugorje-Wallfahrten mit jungen Menschen von dort aus weiter organisiert und durchgeführt".[288]

In einem Artikel in der Herder Korrespondenz vom Juli 2022[289] berichtet der Verfasser nach offenbar breiteren Recherchen nicht nur, dass im Juni in der Kirche der Gebetsstätte Heroldsbach ein Priester aus der Kongregation der ‚Brüder vom Gemeinsamen Leben' während eines Gottesdienstes im Rahmen der zweitägigen Veranstaltung „Maria ruft" nach den Fürbitten für einen „neuen kirchlichen Anfang" von TTN gebetet habe. Auch hätten sich unter den Messbesuchern „ehemalige Verantwortliche und Anhänger" von TTN befunden, wobei zumindest Teile des Gottesdienstes stark an Frömmigkeitsformen der Gemeinschaft erinnerten. Wenn auch das Erzbistum Bamberg auf Anfrage mitgeteilt habe – so im Artikel geschildert

285 Vgl. Dekrete und Rekurs, 13.7., 12.9., 7.12. und 27.12.2022 sowie 19.12.2023, BGV Münster, Fachstelle Orden und GG, TTN-Akte 2.1, Bl. 224–250, 207–212 und Bl. 214-217.

286 Vgl. Bischofskaplan an Mitglieder der Berater:innen-Gruppe, 19.11.2021, BGV Münster, Fachstelle Orden und GG, TTN-Akte 2. Bl. 204 f.

287 Anschreiben, 20.1.–21.2.2022 mit jeweiligem Überblick, BGV Münster, Fachstelle Orden und GG, TTN-Akte 2., Bl. 14–42.

288 Anschreiben, 21.2.2022, und ‚Freiburger Überblick', ebd., Bl. 14–19, hier Bl. 19.

289 Leven (2022): Neuer Anfang?

–, dass den Heroldsbacher Verantwortlichen „zur Auflage gemacht worden" sei, dass die Gebetsstätte „nicht zur Anlaufstelle für eine Nachfolgeorganisation von ‚Totus Tuus' werden darf", bliebe „manches […] diffus". So sei – wie weiter ausgeführt – unklar, was hinter ‚Maria ruft' stecke oder warum die Veranstaltung keine Aufnahme in den offiziellen Terminkalender der Gebetsstätte gefunden habe. „Klar" sei jedoch, dass „eine Reihe von Aktivitäten, die in der Vergangenheit von ‚Totus Tuus' verantwortet wurden", nun „offenbar unter dem Dach einer Ordensgemeinschaft fortgeführt" würden[290], „die mehrere ehemalige ‚Totus-Tuus'-Mitglieder in ihren Reihen hat".[291]

Auf ein Weiterbestehen von TTN unter einem anderen ‚Gewand' könnte auch die Neufassung der Vereinssatzung hinweisen, die laut Eintrag beim zuständigen Registergericht im September 2023 von der Mitgliederversammlung beschlossen wurde. Zumindest war im Vereinsregister auch der Eintrag vom Februar 2024 zu finden, wonach der bisherige Verein „Totus-Tuus-Neuevangelisierung" nun unter dem Namen „Verein Hl. Josef" firmiert. Dabei blieb der langjährige Vorsitzende in diesem Amt.[292] Bei dieser Umbenennung könnte auch eine Rolle gespielt haben, dass offenbar (ehemalige) TTs – so ein Studienteilnehmer – 2023 die in Rheinland-Pfalz (Bistum Limburg) geschenkten Häuser umgebaut haben, um u. U. dort Treffen abzuhalten (Tobias Eisenberg* 120).

4.2.2 Spirituelle Bezugspunkte: Medjugorje und die Marienweihe nach dem hl. Ludwig Maria Grignion von Montfort

„Man kann nicht von der Gemeinschaft Totus Tuus – Neuevangelisierung sprechen, ohne Medjugorje zu erwähnen".[293] Diese in der oben mehrfach zitierten Diplomarbeit zu findende Feststellung beschreibt prägnant die Bedeutung dieses Ortes für TTN.[294] Aber was kennzeichnet diese Marien-Pilgerstätte, dass sie nicht nur für TTN, sondern seit den ersten mutmaßlichen Erscheinungen der Muttergottes zu Anfang der 1980er-Jahre weit darüber hinaus eine offenbar große, nach wie vor ungebrochene Faszination ausstrahlt?

Medjugorje mit seinen ca. 2.500 Einwohnern liegt im Südwesten Bosnien-Herzegowinas in der Nähe der Stadt Mostar gut 200 km vom Adriatischen Meer ent-

290 Auch der auf der Heroldsbacher Homepage zu findende Flyer, der für die Medjugorje-Fahrten des Jahres 2026 wirbt, weist in diese Richtung: https://www.gebetsstaette-heroldsbach.de/pdf/2026_MedjuPilger.pdf (abgerufen: 6.10.2025). Eine Studienteilnehmerin mit ‚TTN-Verwandtschaft' berichtete ebenfalls davon, dass zumindest noch über Medjugorje-Fahrten ‚TTN-Netzwerke' bestünden (Iris Gehbauer* 35).

291 Leven (2022): Neuer Anfang, 41 f.

292 Vgl. Auszug beim zuständigen Registergericht, Vereins-Nr.: VR 11608 (abgerufen: 10.4.2024).

293 Ebbing (2009): Bewegungen der Kirche, 165.

294 Auf die Bedeutung der Pilgerfahrt-Angebote von TTN vgl. Kap. 12.3.

fernt. Nach dem Zusammenbruch der bis dahin kommunistischen Volksrepublik Jugoslawien und dem Bosnienkrieg (1992–1995) sind es ca. 15 km bis zur kroatischen Grenze. Daher ist die Bevölkerung meist kroatischstämmig und damit weitgehend katholisch, wobei die Medjugorjer Kirchengemeinde, die zur Diözese Mostar zählt, mit ihrer 1969 geweihten, vergleichsweise großen Kirche seit Ende des 19. Jahrhunderts von Franziskaner-Patres der Bosnischen Ordensprovinz seelsorglich betreut wird.

Es sind vier 15/16-jährige Mädchen sowie zwei zehn- und 16-jährige Jungen – die Seher:innen –, die am 24. Juni 1981 durch ihre Berichte, dass ihnen die Muttergottes (in der Sprache der Region die ‚Gospa') auf einem Hügel in einem hellen Glanz erschienen sei, diesen eher unscheinbaren Ort in ein anderes Licht gestellt haben. In den nachfolgenden zehn Tagen wiederholten sich die mutmaßlichen Marienerscheinungen an verschiedenen Stellen in und um Medjugorje, wobei eine zentrale Botschaft der Gospa der Wunsch nach Frieden zwischen den Menschen und Gott sowie unter den Menschen gewesen sei. Drei Seher:innen soll die Gospa nach wie vor täglich erscheinen, den drei anderen nur noch zu festen jährlichen/monatlichen Zeitpunkten. Dies dauere bis in die Gegenwart an, was „die längste Serie angeblicher Marienerscheinungen in der Geschichte der römisch-katholischen Kirche"[295] darstelle. Die Botschaften bestanden und bestehen in der Regel aus „relativ kurze[n] Aussagen", durch die die Gottesmutter über die Seher:innen neben dem deutlichen Friedensaufruf – daher wird sie in Medjugorje besonders als „Königin des Friedens" verehrt – „zu Umkehr, tieferem Glauben, Gebet und Frömmigkeit" anhielt.[296]

Für die Verbreitung dieser Erscheinungen Marias in Medjugorje wie ihrer Botschaften war es entscheidend, dass die im Ort tätigen Franziskaner nicht nur schon bald dem Phänomen positiv gegenüberstanden, sondern es auch für ihre seelsorglichen Bemühungen im Ort und der Region zu nutzen wussten. So war es der 1981 als Ortspfarrer fungierende Pater, der schon früh die Umsetzung der Botschaften in Anlehnung an die fünf Steine, die David für seinen Kampf mit Goliath mitgenommen hatte, in den ‚Fünf Steinen von Medjugorje' bündelte: das Beten des Rosenkranzes, die Verankerung der Eucharistiefeier im Leben, die monatliche Beichte, das Fasten bei Wasser und Brot am Mittwoch und Freitag sowie die regelmäßige Bibellektüre. Ferner zählten Anbetung, Kreuzverehrung und die Beschäftigung mit dem Leben von Heiligen zu den propagierten Frömmigkeitsformen. Bei ihren Aktivitäten nahmen die Franziskaner auch massive Restriktionen durch die kirchenfeindlich ausgerichteten staatlichen Stellen bis hin zu Anklagen und Haftstrafen in Kauf[297], wobei jedoch die Berichterstattung über solche Gerichtsverhandlungen in

295 Kube (2013): Wallfahrtsort Medjugorje, 232.
296 Ebd.
297 Eine kurze Einordnung in: Penzar (2001): 40 Jahre Medjugorje.

westlichen Medien „zur Steigerung des Bekanntheitsgrads von Medjugorje beigetragen haben“[298].

Immerhin kamen in den ersten Jahren nach dem Beginn der Erscheinungen täglich geschätzte 3.000 bis 5.000 Pilger:innen nach Medjugorje, an kirchlichen Feiertagen stiegen die Zahlen auf 10.000 bis 15.000 Menschen und anlässlich des dritten Jahrestages der Erscheinungen fanden 1984 ca. 25.000 Pilger den Weg dorthin. Als dann auch der jugoslawische Staat das dringend benötigte wirtschaftliche Potenzial des Ortes erkannte, seine ideologischen Vorbehalte zur Seite stellte und die touristische Infrastruktur stärkte, konnte sich Medjugorje bis Ende der 1980er-Jahre zu einem „internationalen Massenpilgerort entwickel[n]“, dem die spürbaren Einschränkungen während des Bosnienkriegs nicht nachhaltig schadeten.[299]

In einer Arbeit über die Hintergründe des Phänomens der Marienerscheinungen wird Medjugorje gegenüber anderen Marien-Wallfahrtsorten der „Pluspunkt“ zugeschrieben, dass „die Erscheinungen noch andauern“. Da Pilger oftmals den „Wunsch“ hätten, „das Numinose zu berühren“, befriedige ein „Ort, den die Jungfrau Maria nach wie vor mit ihren Besuchen heiligt“, diese „Sehnsucht mehr […] als ein Ort, den sie offensichtlich ad acta gelegt hat“.[300] Vor diesem Hintergrund kam zudem „die gute Vernetzung einiger Franziskaner mit der internationalen charismatischen Bewegung“ zum Tragen, sodass „weltweit […] in rascher Folge Gebets- und Unterstützungskreise für Medjugorje“ ins Leben traten.[301] Im deutschsprachigen Raum wurde 1984 in Wien der Verein Gebetsaktion – Maria Königin des Friedens – Medjugorje[302] gegründet, der sich das Ziel gesetzt hatte, die Botschaften der Gospa zu verbreiten und bereits 1985 das erste Quartalsheft MEDJUGORJE herausbrachte. 1988 folgte der Medjugorje Deutschland e. V.[303], der sich vor allem um die Organisation und Begleitung von Medjugorje-Wallfahrten kümmert, ebenfalls die Verbreitung der Botschaften anstrebt und zudem Hilfen anbietet, diese zu leben. Dazu dient nicht zuletzt die vierteljährlich erscheinende Zeitschrift medjugorje aktuell[304].

Allerdings standen die mutmaßlichen Marienerscheinungen von Medjugorje von Anfang an unter einem kritischen bis ablehnenden Blick der regionalen Kirchenleitungen, dessen Folgen hier nur in groben Zügen skizziert werden sollen.[305] Dabei ging es vor allem um die Frage, ob die Ereignisse als übernatürlich angenommen

298 Kube (2013): Wallfahrtsort Medjugorje, 233.
299 Vgl. ebd., 231 ff.
300 Hauf (2006): Hintergründe zu Marienerscheinungen, 173.
301 Kube (2013): Wallfahrtsort Medjugorje, 234.
302 Weitere Informationen auf der Homepage: www.gebetsaktion.at (abgerufen: 27.10.2025).
303 Weitere Informationen siehe ebd.
304 Einzusehen unter https://www.medjugorje.de/mediathek/zeitschriften/medjugorje-aktuell (abgerufen: 27.10.2025).
305 Vgl. etwa Kube (2013): Wallfahrtsort Medjugorje, 235 ff.; Hauf (2006): Hintergründe zu Marienerscheinungen, 173–181.

werden können oder nicht. Allerdings beeinflusste auch der bereits seit Ende des 19. Jahrhunderts „schwelende Konflikt" zwischen den Franziskanern und den Bistumsverantwortlichen um die pastorale Hoheit im Ort die Beurteilung der Geschehnisse. So erklärten mehrere von den Bischöfen der Diözese Mostar eingesetzte Kommissionen zur Untersuchung der Erscheinungen, dass diese nicht als übernatürliche Ereignisse bestätigt werden könnten, dem sich 1991 auch die jugoslawische Bischofskonferenz anschloss. Gleichwohl sprach sich die Konferenz nicht für ein Verbot der in Medjugorje praktizierten Marienverehrung, sondern für eine „angemessene pastorale […] Betreuung" der zahlreichen Pilger aus.[306] Der Vatikan unterstützte diesen Beschluss, verbot jedoch Bistümern und Pfarreien, offiziell Pilgerfahrten nach Medjugorje zu organisieren und durchzuführen.[307] Ausdrücklich wurde zudem die Zuständigkeit der Ortsbischöfe bestätigt, die ihre ablehnende Haltung behielten. Die „diplomatische Mittelposition" des Vatikans[308] setzte sich fort, wobei 2006 bis 2008 und 2010 bis 2014 auch römische Untersuchungen stattfanden und Papst Franziskus 2018/19 einen Apostolischen Visitator einsetzte, der etwa mit Blick auf Bekehrungen, die Beichte und Berufungen zum Priester oder sonstigen Formen geweihten Lebens die ‚Früchte von Medjugorje' durchaus positiv beurteilte. Daher genehmigte der Papst im Frühjahr 2019, dass nun auch unter der Ägide von Bistümern und Kirchengemeinden Pilgerreisen nach Medjugorje stattfinden können.[309]

Mit dem Schreiben „‚Die Königin des Friedens'. Note über die geistlichen Erfahrungen im Zusammenhang mit Medjugorje"[310] des Dikasteriums für Glaubenslehre, das Papst Franziskus am 28. August 2024 autorisierte, erfuhr die vatikanische Haltung zu den dortigen Marienerscheinungen nochmals einen Wandel. Zunächst hatte das Dikasterium durch die im Mai veröffentlichten „Normen für das Verfahren zur Beurteilung mutmaßlicher übernatürlicher Phänomene" die Bewertungskriterien verändert.[311] Dieses Dokument erweitert den 1978 von Papst Paul VI. bestimmten Beurteilungskatalog, der noch davon ausging, dass ein entsprechender Vorgang entweder übernatürlich oder „ein übernatürlicher Charakter […] nicht gewiss" sei, auf nun sechs Kriterien. Diese reichen von einem „Nihil obstat", also einer „Unbedenklichkeitserklärung", dass negative Momente rund um den Vorgang

306 Kube (2013): Wallfahrtsort Medjugorje, 237.

307 Vgl. Harder (2005): Millionenwallfahrt Medjugorje, 156.

308 Kube (2013): Wallfahrtsort Medjugorje, 237.

309 Weitere Informationen unter: https://www.vaticannews.va/de/papst/news/2019-05/papst-franziskus-medjugorje-pilgerreisen-erlaubnis.html und https://www.katholisch.de/artikel/21652-papst-erlaubt-offizielle-wallfahrten-nach-medjugorje (abgerufen: 27.10.2025).

310 In: https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_ddf_doc_20240919_nota-esperienza-medjugorje_ge.html (abgerufen: 28.10.2025).

311 In: https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_ddf_doc_20240517_norme-fenomeni-soprannaturali_ge.html (abgerufen: 28.10.2025). Zur kurzen Einordnung: Dondelinger (2004): Was sind Marienerscheinungen; Beinert (2024): Kriterien des Übernatürlichen.

nicht festgestellt wurden, bis zur „Declaratio de non supernaturalitate", die nach Faktenlage „einen übernatürlichen Vorgang aus[schließt]".[312]

Vor dem Hintergrund dieses neuen Katalogs unternimmt die nachfolgende ‚Medjugorje-Note' eine Abwägung zwischen den positiven Früchten, die von der Pilgerstätte ausgingen, und den zentralen, durch die ‚Gospa' in Medjugorje vermittelten Botschaften, von denen einige „notwendige[r] Klarstellungen" bedurften, um zu dem Ergebnis eines „Nihil obstat" zu gelangen. Daher spricht die Note den Gläubigen zu, „in Bezug auf ein geistliches Ereignis [berechtigt]" zu sein, „‚ihm in umsichtiger Weise zu folgen'". Gleichwohl sei das „fragliche Phänomen" nicht übernatürlich und das Kirchenvolk „nicht verpflichtet […], daran zu glauben, auch wenn Menschen „durch dieses geistliche Angebot einen positiven Anreiz für ihr christliches Leben erhalten können". So könne die „öffentliche Verehrung [erlaubt]" werden.[313] Nochmals zusammenfassend bedeute

> „die Bewertung solch zahlreicher und weit verbreiteter schöner und positiver Früchte […] nicht, die angeblichen übernatürlichen Ereignisse als authentisch zu erklären, sondern nur darauf hinzuweisen, dass ‚inmitten' dieses geistlichen Phänomens von Medjugorje der Heilige Geist fruchtbar zum Wohle der Gläubigen wirkt; daher die Einladung, den pastoralen Wert dieses geistlichen Zeugnisses zu schätzen und daran teilzuhaben. […] Außerdem bedeutet die positive Bewertung der meisten Botschaften von Medjugorje als erbauliche Texte nicht, dass sie einen direkten übernatürlichen Ursprung haben. Wenn man also von ‚Botschaften' der Muttergottes spricht, muss immer ‚vermeintliche Botschaften' verstanden werden."[314]

Wenn auch durch diese Note die Marienverehrung in Medjugorje offiziell anerkannt wurde, stieß vor allem die „Zweideutigkeit" des Textes auf Kritik. So würden nach Einschätzung des italienischen Liturgiewissenschaftlers Andrea Grillo „einerseits […] Botschaften und Seher nur ‚vermutet', andererseits […] das Positive als objektiv dargestellt, während das Negative nur das Ergebnis der Meinung einiger zu sein

312 Beinert (2024): Kriterien des Übernatürlichen, 23. Die weiteren Kriterien sind: 2) „Prae oculis habeatur", „wenn es zwar positive Echtheitszeichen gibt, aber gleichfalls ‚Elemente der Verwirrung' – also Klärungsbedarf" bestehen. 3) „Curatur", „wenn die geistlichen Früchte des Ereignisses beträchtlich sind, dieses selbst aber ‚kritische Elemente' aufweist. Hier ist eindeutig Vorsicht geboten!" 4) „Sub mandato", ein „Vorbehalt", der sich „nicht so sehr auf die Erscheinung als auf deren Propagatoren [bezieht], wie die Seherpersonen. Auch hier gilt: Achtung!" 5) „Prohibetur et obstruatur", wenn sich „Positives und Negatives mischen […], Verwirrung droht – also Finger weg von den Vorgängen."

313 Direkt daran anschließend heißt es: „Eine solche Feststellung ist insofern möglich, als festgestellt wurde, dass inmitten einer geistlichen Erfahrung viele positive Früchte aufgetreten sind und sich keine negativen oder riskanten Auswirkungen im Volk Gottes verbreitet haben."

314 Note, Nr. 38, in: https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_ddf_doc_20240919_nota-esperienza-medjugorje_ge.html (abgerufen: 28.10.2025).

scheint".[315] Der Dogmatiker und Fundamentaltheologe Oliver Wintzek wiederum erklärt in der Herder Korrespondenz, dass die Note „die verdächtig manipulativen, sittlich skandalösen und ökonomisch mafiösen Kontexte der Entstehung und Etablierung dieses abgelegenen Ortes [umschiffe], dessen reiche ‚Früchte der Gnade' davon unberührt sein sollen."[316] Als Ort „persönlicher Bekehrung" – so Wintzek weiter – und „zahlreiche[r] Entscheidungen für einen geistlichen Beruf" könne Medjugorje „allen Skurrilitäten und Beanstandungen zum Trotz unter dem Deckmantel der Seelsorge als willkommener Motor der Neuevangelisierung in Dienst genommen werden". Das „lehramtliche Fremdeln mit vorgeblichen Erscheinungsphänomenen" werde „recht durchschaubar kirchenpolitisch umgemünzt, aber theologisch nicht bewältigt" – wenn „dies überhaupt intendiert" sei. Letztlich „suggeriere" Rom durch die Betonung der Früchte „unterschwellig", dass gemäß der ‚Normen für das Verfahren zur Beurteilung mutmaßlicher übernatürlicher Phänomene' „Gott gegenwärtig sei und in unserer Geschichte handle" und sich dies „just an jenem prosperierenden Neuevangelisierungshotspot [manifestiere]."[317]

Die Entwicklung der Geistlichen Gemeinschaft ‚Totus Tuus Neuevangelisierung' ist eng mit dieser spezifischen Geschichte des Pilgerortes Medjugorje verbunden, wie es bereits oben etwa im Zusammenhang mit dem ‚Bekehrungserlebnis' des späteren Leiters und seiner Ehefrau oder der ersten, von TTN organisierten Medjugorje-Fahrt als entscheidendes Gründungsereignis skizziert wurde. Wenn es Bistümern und Pfarreien nicht erlaubt war, solche Pilgerreisen durchzuführen, gleichzeitig Medjugorje gerade junge Menschen stark anzog, kann es jedenfalls nicht überraschen, dass die TTN-Fahrten einschließlich ihres Ablaufs auf große Resonanz stießen und sich etablierten. Darüber hinaus ergaben sich für TTN in Medjugorje wichtige Kontakte zu dort tätigen Geistlichen Gemeinschaften, die sich nach Auskunft einer Studienteilnehmerin im Gegensatz zu Ordensgemeinschaften dort niederlassen durften (Wissensträger:in I, S. 2), wie es bei der Gemeinschaft Cenacolo oder der Gemeinschaft der Seligpreisungen der Fall war. Zusammen mit der österreichischen Gemeinschaft Oase des Friedens sei das Haus der Seligpreisungen in Medjugorje ein wichtiger Anlaufpunkt für die deutschsprachigen Pilger gewesen. Auch habe die Gemeinschaft die „Koordination" der deutschsprachigen Gottesdienste in der Pfarrkirche „übernommen" – „also auch wer macht die Lesungen, welche Musikgruppe gestaltet die Musik, wer ist Hauptzelebrant". (Wissensträger:in I, S. 2)

Anfang/Mitte der 1990er-Jahre war es – so ein Studienteilnehmer – vor allem eine Schwester der Seligpreisungen, die bei einem Besuch von Pilgergruppen „im-

315 Artikel „Liturgiker: Fehlende Klarheit in Medjugorje-Text ist problematisch", 24.9.2024, in: katholisch.de (abgerufen: 19.10.2025).
316 Wintzek (2024): Anfechtbare Neuverzauberung, 16.
317 Ebd., 17 f.

mer gerne die Pilger empfangen hat und den Pilgern erklärt hat, was die Botschaft von Medjugorje ist". Diese Schwester habe „so eine Gruppierung gegründet, die hieß Kinder von Medjugorje". Daher liege es nahe, dass auch die frühen TTN-Gruppen Kontakte zu dieser Schwester und damit zu den Seligpreisungen pflegten, zumal in deren Haus auch Räumlichkeiten für Gruppen zur Verfügung gestanden hätten, solange diesen noch eine eigene „Infrastruktur" gefehlt habe. (Wissensträger:in M, S. 15) Ferner habe – so der Studienteilnehmer weiter – der Gründer der Gemeinschaft der Seligpreisungen zu dieser Zeit „gerade seinen marianischen Trip" gehabt. Ein Ergebnis sei eine „33-tägige Weihe an Maria" gewesen, für die er „Statuten geschrieben", also „eine Weihe […] für die Gemeinschaft [gebastelt]" und dabei mehr oder weniger deutliche Anleihen beim hl. Ludwig Maria Grignion von Montfort genommen habe. Diese bei den Seligpreisungen praktizierte Weihe hätten auch Angehörige der TTN-Gruppe „kennengelernt und auch erst mitgemacht", ehe sie „dann aber zum Original gewechselt" seien. (Wissensträger:in M, S. 16)

So scheinen TTN-Mitglieder eine in DIN-A5-Format fast 200 Seiten umfassende Anleitung zur „Weihe an Jesus durch Maria nach Ludwig Maria Grignion von Montfort" erhalten zu haben, wobei diese „Schrift […] nur für den Privatgebrauch bestimmt und im Buchhandel nicht erhältlich" war, wie es auf der Einband-Seite vermerkt ist (Abgabe Anne Bothe*). Wer diese Sammlung wann zusammengestellt hat, ist nicht angegeben, wobei der Zeitpunkt nicht vor Ende der 1990er-Jahre gelegen haben kann.[318]

In dieser Weihe-Anleitung wird Bezug auf den französischen Priester Ludwig Maria Grignion von Montfort (1673–1716) genommen, der nach der Priesterweihe zunächst einige Jahre als Seelsorger in einem Spital in Poitiers tätig war, wo er für die Krankenpflege einen Frauenorden gründete. Eigentlich sah er sich zum Missionar in der weiten Welt berufen, wurde aber 1706 vom Papst beauftragt, in seiner Heimat „die Erneuerung des Taufgelübdes zu predigen".[319] Bis zu seinem Tod unternahm Grignion fast 200 Volksmissionen oft auch in „Elendsvierteln und Armenhäusern" und führte selbst einen ärmlichen Lebensstil. Ihm ging es im Kern darum, dass das Gebet – nicht zuletzt das Rosenkranzgebet – und das Leben „eine Einheit bilden". Entgegen der damals verbreiteten „Strenge" bei der Verkündigung, „sprach er von Gottes Barmherzigkeit, empfahl sogar die tägliche Kommunion, eine innige Marienverehrung und die völlige Hingabe an Jesus und Maria mit allem, was wir sind

318 Auf der zweiten Seite ist ein Aufruf Papst Johannes Pauls II. an Jugendliche aus dem Jahr 1996 zu finden: „Habt keine Angst / Maria als eure Mutter / mit auf euren Lebensweg zu nehmen! / Maria sei für euch Vorbild, / wie man Jesus nachfolgt. / Fürchtet euch nicht, / Vertrauen zu ihr aufzubauen, / ihren mütterlichen Händen / jedes Problem, / jede Sorge, / jede Erwartung / und jedes Vorhaben / anzuvertrauen. Vor allem / vertraut ihr das Vorhaben an, / das euer ganzes Leben betrifft: / die Berufung, / in der ehrlichen Gabe dessen, / was ihr seid, / zur vollen Verwirklichung / eurer selbst." (Abgabe Anne Bothe*, S. 2).

319 Jünemann (1996): Goldenes Buch Grignion von Montfort, 11.

und haben".[320] Seine kräftezehrende Lebensweise forderte ihren Tribut, sodass er früh starb. 1888 selig- und 1947 durch Papst Pius XII. heiliggesprochen, erlangte er vor allem über die von ihm empfohlene Form der Marienweihe Einfluss auf Gemeinschaften und andere kirchliche Gruppierungen, wie etwa die 1921 in Irland von Laien gegründete Legio Mariä[321] und die 1917 vom Franziskaner-Bruder Maximilian Kolbe gegründete Pia Unio Militia Immaculatae[322]. Auch maß Papst Johannes Paul II. (Wappenspruch: Totus tuus) dem Heiligen große Bedeutung zu.[323]

Im Goldenen Buch wird die Lehre Grignions auf das zentrale „Gott allein" reduziert:

> „Deshalb fordert er die Christen dazu auf, ihre Taufe auf den Namen Jesus Christus im Alltagsleben zu verwirklichen, damit ihr ganzes Leben Gott allein gehört. Es ist der Weg zum Vater im Himmel, zu dem der Christ aber nur durch Christus selbst gelangen kann. […] Dabei ist ihm [Grignion] die Einsicht geschenkt worden, welche Aufgabe Gott der Mutter seines Sohnes für jeden Abschnitt dieses Weges übertragen hat. [Er] biete also nicht eine Spielart christlicher Frömmigkeit, die sich durch eine besondere, äußerliche marianische Prägung von anderen unterscheidet, sondern den Weg zu Gott durch Maria."[324]

Nach Grignion kann dieses Ziel in drei Etappen erreicht werden: 1) Die bei der Taufe versprochenen Pflichten des Christen im Glaubensleben einzuhalten; 2) Über ein intensives Marien-Gebetsleben der Vereinigung mit Jesus näher zu kommen; 3) durch die Hingabe an Maria zu einer „grundlegende[n] innere[n] Wandlung in unserem Verhältnis zu Gott" zu gelangen.[325] Diesen Weg zu gehen, „befähigt" die „Weihe an Jesus Christus durch Maria", die demnach als „entscheidende und wirksame Hilfe" gedacht ist. Dazu bedürfe es einer 33-tägigen Vorbereitung.[326]

In der TTN-Anleitung wird daher zu Beginn darauf verwiesen, dass Grignion empfiehlt, „zwölf Tage darauf zu verwenden, sich vom Geiste dieser Welt freizumachen, da er dem Geiste Jesu Christi entgegengesetzt ist" (Abgabe Anne Bothe*, S. 6). So geht es in geistlichen Betrachtungen und Lesungen, die während dieser Tage zu verrichten sind, etwa um „Geld und Besitz", „Vergnügungssucht", „Macht und Ruhm", „Erotik", „Geistesstolz" und um „ungeordneten Freiheitsdrang". In den nachfolgenden drei Wochen soll sich der:die Weihekandidat:in darum bemühen, sich „durch die Gottesmutter mit Jesus Christus zu erfüllen". Dabei steht in den

320 Ebd., 12 f.
321 Vgl. Homepage: https://www.legion-mariens.de/ (abgerufen: 23.10.2025).
322 Vgl. Homepage: https://m-i.info/de/militia-immaculatae/ (abgerufen: 23.10.2025).
323 Vgl. Jünemann (1996): Goldenes Buch Grignion von Montfort, 9.
324 Ebd., 15 f.
325 Ebd., 18 ff., hier 20.
326 Ebd., 20 f.

sieben Tagen der ersten Woche mit jeweils vorgegebenen Themen die „Selbsterkenntnis" im Zentrum, in der zweiten Woche die „Erkenntnis der Stellung Mariens" sowie in der dritten Woche um die „Erkenntnis Jesu Christi" zu beten. Am Weihetag selbst sollen der:die Kandidat:in beichten und die Kommunion empfangen, um direkt danach die Weiheformel[327] zu sprechen und an diesem Tag Jesus und Maria ein Opfer zu bringen.

Totus Tuus ging also offenbar nach einer gewissen Zeit bei der Form der Marienweihe einen anderen Weg als die Gemeinschaft Seligpreisungen. Diese zunehmende Eigenständigkeit habe sich nach den Beobachtungen einer Studienteilnehmerin zumindest seit Anfang der 2000er-Jahre auch bei den von TTN durchgeführten Medjugorje-Fahrten vor Ort in einer eigenen Programmgestaltung gezeigt. So sei durchaus aufgefallen, „dass Totus Tuus sich da eben auch nicht gemischt hat mit den anderen Gruppen". Auch habe TTN des Öfteren sogar die Gemeinschaft der Seligpreisungen bei der Betreuung anderer deutschsprachiger Gruppen entlastet, indem TTN die Priester für die Gottesdienste gestellt und dort die Musikgestaltung übernommen oder TTN-Mitglieder Glaubenszeugnisse gegeben hätten. (Wissensträger:in I, S. 2)

Wie oben bereits skizziert, scheint zumindest für einzelne TTN-Mitglieder Medjugorje auch noch nach dem Entzug der Approbation im Bistum Münster ein zentraler Ort der Marienverehrung geblieben zu sein. Damit stehen sie augenscheinlich nicht alleine: So sollen sich um 2020 jährlich ca. 2,5 Millionen Pilger auf den Weg dorthin machen, wo sie ca. 30 religiöse Gemeinschaften und caritative Gruppierungen finden können. Das meist drei- bis vierstündige von der Medjugorjer Pfarrei gestaltete Abendprogramm verfolgen mehr als sechs Millionen Menschen digital, und wenn Medjugorje mit über 60 Beichtorten als ‚Beichtstuhl der Welt' gilt, sagt dies viel über den Stellenwert der Pilgerstätte aus.[328]

---

327 „Ich (Name), ein treuloser Sünder, erneuere und bekräftige heute in deine Hände mein Taufgelübde. Für immer widersage ich dem Satan, seiner Pracht und seinen Werken. Ich gebe mich ganz Jesus Christus hin, der menschgewordenen Weisheit, um mein Kreuz ihm nachzutragen alle Tage meines Lebens und ihm treuer zu sein, als ich es bisher war.
In Gegenwart des ganzen himmlischen Hofes erwähle ich dich heute, o Maria, zu meiner Mutter und Herrin. Dir weihe und schenke ich als dein Gut und Eigentum meinen Leib und meine Seele, all meinen äußeren und inneren Besitz, ja selbst den Wert all meiner guten Werke, der vergangenen, gegenwärtigen und zukünftigen. Ganz und voll, ohne jede Ausnahme, sollst du das Recht haben, über mich und all das Meine nach deinem Gutdünken zu verfügen in Zeit und Ewigkeit zur größeren Ehre Gottes." (Anleitung, Abgabe Anne Bothe*, 161 f.).

328 Vgl. z. B. Tekton Ministries (2019), https://www.tektonministries.org/wp-content/uploads/2019/10/Medjugorje-EBook-Revised-191011.pdf (abgerufen: 27.10.2025).

Teil B:
Geistlichen Missbrauch beschreiben und verstehen

Nachdem die Entwicklung der beiden von uns konkret untersuchten Gemeinschaften und ihre Strukturen im vorhergehenden Kapitel dargestellt und in Beziehung zur Entwicklung der Geistlichen Gemeinschaften in der katholischen Kirche seit Mitte des 20. Jahrhunderts gesetzt wurden, dient der folgende Teil B dazu, geistlichen Missbrauch über eine Beschreibung und Analyse offenzulegen und damit erkennbar sowie nachvollziehbar zu machen. Dazu stellt das Kapitel fünf die Zugangswege in die von uns untersuchten Geistlichen Gemeinschaften dar, die Gründe, die Menschen motivieren, sich einer solchen anzuschließen und die Faszination, die diese ausgeübt haben. Das sechste Kapitel zeigt den (geistlichen) Missbrauch in seinen unterschiedlichen Facetten auf, wie er in den beiden von uns untersuchten Gemeinschaften ausgeübt wurde. Die Kinder, die in die Gemeinschaften hineingeboren wurden, hatten keinerlei eigene Entscheidungsmöglichkeit, ob sie der Gemeinschaft beitreten wollten oder nicht. Insofern ist ihre Perspektive noch einmal ein ganz eigenes Thema, dem ein separates Kapitel (Kap. 6.2) gewidmet ist. Kapitel acht beleuchtet die Folgen für die Menschen, die Betroffene geistlich-spirituellen Missbrauchs geworden sind, und Kapitel neun befasst sich mit den Resilienzen und Widerstandspraktiken, die Menschen geholfen haben, sich aus dem Missbrauch zu befreien. Der Teil B schließt mit einer Zusammenfassung, in der die Mechanismen und Praktiken des geistlichen Missbrauchs, wie er in den von uns untersuchten beiden Gemeinschaften verübt wurde, noch einmal gebündelt werden. Die Stellungnahmen von Pfr. H. und dem Ehepaar D. zu den Schilderungen im folgenden Teil der Studie werden an der jeweiligen Stelle in Einklang mit wissenschaftlichen Gepflogenheiten und Usancen in einer Fußnote wiedergegeben.

5 Wege in die Gemeinschaften, Motive und positive Erfahrungen

Was führt Menschen in eine Geistliche Gemeinschaft? Welche Zugangswege kristallisieren sich heraus? Welche Motive und Bedürfnisse liegen einer Mitgliedschaft zugrunde? Und welche positiven Erfahrungen machen Menschen in einer Geistlichen Gemeinschaft? Diesen Fragen gehen wir im Folgenden nach.

In einem ersten Schritt (5.1) werden die typischen Zugangswege vorgestellt, über die Menschen in die beiden im Mittelpunkt dieser Untersuchung stehenden Gemeinschaften gekommen sind oder sich ihr angeschlossen haben. Dazu arbeiten wir – wie es die Methode der qualitativen Inhaltsanalyse auch zur Verfügung stellt – mit einer Typenbildung[1], in der sich über verschiedene kontrastive ‚Typen' die Zugangswege in die Gemeinschaften verdichten. Hinter diesen ‚Typen' stehen keine einzelnen biografischen Werdegänge, also keine Einzelfälle, sondern bei den Typen handelt es sich um Verdichtungen von Merkmalen, die auf der Analyse der uns vorliegenden Daten beruhen und entsprechend zusammengefasst wurden.

Damit greifen wir auf die in den Sozialwissenschaften sehr verbreitete Praxis der Typenbildung zurück, die bereits um 1900 in den Anfängen der Soziologie von Max Weber und dessen Konstruktion von sogenannten Idealtypen entwickelt wurde.[2] Im Unterschied zu Webers Idealtypen, die rein gedankliche Konstrukte darstellen, basiert die Typenbildung in der empirischen Forschung auf den der Untersuchung zugrundeliegenden empirischen Daten. Letztlich geht es beiden Formen der Typenbildung aber um heuristische Instrumentarien zur Analyse sozialer Phänomene. Typenbildung bedeutet, „die Gruppierung von Fällen zu ähnlichen Mustern oder Gruppen, die sich von ihrer Umgebung und anderen Mustern und Gruppen deutlich unterscheiden lassen".[3] Die Bildung einer Typologie erlaubt es so, „mehrdimensionale Muster in den Daten zu erkennen und zu analysieren" und damit „eine Systemati-

1 Vgl. zur Typenbildung auch Kuckartz/Rädiker (2022): Qualitative Inhaltsanalyse, 176–195; ferner: Kelle/Kluge (Hg.) (2010) [1999]: Einzelfall zum Typus.

2 Weber, M. (1904): Die „Objektivität" sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis. Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik, 19(1), 22–87. https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssoar-50770-8 (abgerufen: 25.7.2025).

3 Kuckartz/Rädiker (2022): Qualitative Inhaltsanalyse, 179.

sierung und sinnvolle Ordnung der Fälle in ihrer Gesamtheit vorzunehmen".[4] Dabei sind naheliegenderweise die Elemente desselben Typus einander möglichst ähnlich, die verschiedenen Typen hingegen möglichst kontrastiv angelegt.

Im Sinne dieser Typenbildung haben wir auf Seiten der Menschen, die sich für Geistliche Gemeinschaften interessieren, unterschiedliche Zugangswege in die Geistlichen Gemeinschaften in entsprechenden Typen verdichtet. Die vorgenommene Typenbildung basiert auf den uns übermittelten Informationen zu den beiden untersuchten Gemeinschaften. Da es sich um Typen handelt, erfolgt die Darstellung hier jedoch abstrahiert, sodass im Folgenden die Wege beschrieben werden, nicht aber Personen und Orte und die jeweilige Gemeinschaft offengelegt werden. Die Typenbildung hat dabei nicht nur den Vorteil, die verschiedenen Zugangswege deutlicher herausarbeiten zu können und sie damit sichtbarer zu machen, sondern auch die Anonymität der einzelnen Studienteilnehmer:innen zu erhöhen, dadurch dass in den einzelnen Typen die Informationen mehrerer Personen verdichtet sind.

Im zweiten Teil dieses Unterkapitels (5.2) werden diese Zugangswege noch einmal in systematisierender Weise gebündelt und um die Wege der Kontaktaufnahme sowie der Gewinnung von Mitgliedern ergänzt. Die Hauptmotive, verbunden mit den dahinterstehenden Wünschen und Bedürfnissen, die Menschen in die ‚Christusgemeinschaft' bzw. zu ‚Totus Tuus Neuevangelisierung' geführt haben, bilden den Mittelpunkt des dritten Teils dieses Kapitels (5.3). Zudem werden die Sozialisationskontexte und die biografischen Vorerfahrungen beleuchtet, die ggf. positiv dazu beitragen oder unter Umständen dafür prädisponieren, die Nähe einer Geistlichen Gemeinschaft zu suchen bzw. von einer solchen gefunden zu werden. Der vierte Teil dieses Kapitels (5.4) beleuchtet schließlich die positiven Erfahrungen, die Menschen in den von uns untersuchten Gemeinschaften gemacht haben und damit auch die positiven Entscheidungsfaktoren für die Gemeinschaft sowie das Faszinierende an der jeweiligen Gemeinschaft. Das Faszinierende und Begeisternde einer Gemeinschaft zu beleuchten, ist nicht nur der Differenziertheit und Ausgewogenheit einer wissenschaftlichen Studie geschuldet, sondern auch der Überlegung, dass sich gegebenenfalls gerade darin bereits Signale finden lassen, die zu geistlich-spirituellem Missbrauch führen können.

Ziel des Kapitels ist es auch – neben der Tatsache, die Entscheidung für eine Gemeinschaft nachvollziehbar und verstehbar zu machen – zu verdeutlichen, dass es nachvollziehbare rationale und affektive Gründe gibt, die Menschen in eine Gemeinschaft führen, und dass es sich nicht um eine irrationale Entscheidung handelt oder um eine, die auf ausschließlich persönlichen, psychischen Dispositionen beruht. Demgegenüber zeigen wir auf, dass es unterschiedliche Gründe für eine Mitgliedschaft gibt und dass die sozialisatorische Prägung eine wichtige Rolle spielt.[5]

4 Ebd., 176.

5 Materialgegenstand der folgenden Ausführungen sind die von uns geführten Interviews mit betroffenen Studienteilnehmer:innen. Es fließen, wenn auch in geringerem Maße, ebenfalls In-

5.1 ‚Typische' Wege in die beiden Gemeinschaften[6]

5.1.1 … über das FSJ zur Geistlichen Gemeinschaft und zur Ordensschwester

Eine fiktive junge Frau hat gerade ihr Abitur gemacht. Da sie noch nicht so recht weiß, was sie studieren möchte und ob sie überhaupt studieren möchte, entscheidet sie sich dafür, zunächst ein Freiwilliges Soziales Jahr zu machen. Das FSJ wird in dem Bistum, in dem die junge Frau aufgewachsen ist, zu der Zeit von einer Ordensfrau verantwortlich geleitet. Diese arbeitet in der Durchführung der Seminare, die verpflichtender Bestandteil des FSJ sind, mit dem damaligen Diözesanjugendpfarrer der Diözese zusammen. Von dieser Ordensfrau ist die junge Frau gleich im ersten Moment des Kennenlernens fasziniert und in ihren Bann gezogen. Für eine Ordensfrau wie für die damaligen Verhältnisse in den 1970er-Jahren war sie ungewöhnlich unkonventionell, ließ sich schnell im Kontext des FSJ duzen, krempelte auch schon einmal im wörtlichen Sinne die Ärmel hoch, war zugewandt und ausgesprochen interessiert an ihrem Gegenüber, was der jungen Frau auch ‚gutgetan' hat. Sie begeisterte durch Lebendigkeit und emotionale Nähe, die sie zu ihrem Gegenüber herstellte. Auch in religiöser Hinsicht war sie faszinierend, sie ermöglichte der jungen Frau neue Erfahrungen mit Gott, die diese in dieser Weise vorher noch nicht gemacht hatte. Insbesondere in ihrer Heimatgemeinde und der dortigen Jugendarbeit hatte sie keine Angebote gefunden, die zu solchen Erfahrungen geführt hatten. Die Ordensfrau hält intensiven Kontakt zu der jungen Frau an deren Einsatzort, besucht sie dort, schreibt ihr Briefe und Postkarten mit religiösen Motiven und telefoniert häufig mit ihr. Sie ist für die junge Frau rund um die Uhr erreichbar, wodurch diese sich sehr angesprochen fühlte. Insbesondere, dass sie durch die Ordensfrau so intensiv begleitet wurde, beeindruckt die junge Frau. Dass sich ihr jemand so zuwendet und bereit ist, sie in ihrem Leben zu begleiten, kann sie kaum fassen. Über die im Rahmen des FSJ zu absolvierenden Seminare hinaus macht die Ordensfrau, oft auch in Zusammenarbeit mit dem Diözesanjugendpfarrer, weitere Angebote für Wochenendseminare mit explizit religiösem Charakter, die auf dem Komplex des Mutterhauses des Ordens in einem Gästehaus stattfinden. Weil die junge Frau von der Ordensfrau so fasziniert ist und diese ihr eine ganz andere Art eines tief religiösen Lebens eröffnet, nimmt sie häufig an diesen Seminaren teil, wie auch viele andere Teilnehmer:innen des FSJ und Ehemalige. Die Atmosphäre in diesen Seminaren ist intensiv und existenziell sehr berührend. Die Ordensfrau führt,

formationen aus den uns zur Verfügung gestellten Akten ein. Dabei bezieht sich diese Typenbildung nur auf die Seite der Betroffenen, nicht auf die Leitungen der Gemeinschaften.

6 Wir verzichten zugunsten der Anonymität der Studienteilnehmer:innen hier auf den Nachweis der einzelnen Belegstellen, auch um keine Rückschlüsse bei wörtlichen Zitationen aus Interviews in späteren Texten zu ermöglichen.

parallel zu den Seminaren, Einzelgespräche mit der jungen Frau und hält sie dringlich zur Beichte bei dem mitleitenden Diözesanjugendpfarrer oder einem Priester aus einer in der Nähe befindlichen Gebetsstätte an. In den Gesprächen kommt sie immer wieder darauf zu sprechen, ob die junge Frau schon einmal darüber nachgedacht habe, in den Orden einzutreten, und dass sie glaube, ja eigentlich wisse, dass sie für ein Leben im Orden bestimmt sei. Die junge Frau hatte bis dahin immer die Vorstellung, eine Familie zu gründen und Kinder zu bekommen. Die Überzeugung der Ordensfrau, mit der diese den Weg für sie in einer Ordensgemeinschaft sieht, verunsichert sie sehr. Ist sie wirklich für ein Ordensleben bestimmt? Aber die Schwester behauptet, sie wisse, es sei der Wille Gottes, die junge Frau sei für das Ordensleben bestimmt und zwar in ihrer eigenen Ordensgemeinschaft. Die Schwester bleibt in intensivem Kontakt mit der jungen Frau und legt ihr immer wieder nahe, ihrer Berufung zur Ordensschwester zu folgen und ihre Berufung nicht zu verspielen. Mit Ende des FSJ tritt die junge Frau, fest davon überzeugt, für ein Ordensleben bestimmt zu sein, in den Orden der FSJ-Leiterin ein. Inzwischen ist ihre Bindung an diese so eng und diese ihr so sehr zur Begleiterin, nicht nur in geistlichen Dingen, geworden, dass sie sich nicht mehr vorstellen kann, ohne deren Rat und Unterstützung ihr (Ordens-)Leben zu gestalten.

5.1.2 … über die Gemeinde- und Jugendarbeit in die Geistliche Gemeinschaft

Der fiktive junge Mann wächst in den 1980er-Jahren in einem sogenannten ‚gut katholischen Elternhaus' auf, wurde getauft, ging in den katholischen Kindergarten, empfing die Erstkommunion und wurde gefirmt. Der damalige Pfarrer der Gemeinde, so fand der junge Mann als Kind, war cool und ein wirklich guter Seelsorger. Als der junge Mann in die Pubertät kommt, erhält die Gemeinde einen neuen Geistlichen, dem er aufgrund seiner Vorerfahrungen mit dem vorherigen Geistlichen in der Gemeinde positiv gegenübersteht. Dieser schart recht schnell einen kleinen Kreis von Jugendlichen und jungen Heranwachsenden um sich, die nicht in der klassischen Jugendarbeit engagiert waren, weil diese ihnen zu wenig religiös ausgerichtet war. Demgegenüber bot der neue Geistliche noch einmal etwas anderes, etwas, das entschiedener katholisch war. An den vom Heimatbistum des jungen Mannes angebotenen (Wall-)Fahrten und zu verschiedenen Jugendtreffen nahm er sehr gern und immer teil, wenn sich die Möglichkeit bot. Für seine Eltern war die Teilnahme in Ordnung, weil die Fahrten von der Kirche organisiert waren. Der Priester begeistert den jungen Mann immer stärker für das religiöse Leben, macht ganz unterschiedliche Angebote für junge Leute. Er vermag die Jugendarbeit sehr lebendig zu gestalten und aktiviert viele junge Leute in der Gemeinde. Diese Veranstaltungen sind für den jungen Mann sehr beeindruckend und der Priester zieht ihn sowie weitere junge Leute immer stärker in seinen Bann. Der Priester verkörpert für den

jungen Mann glaubwürdig, dass er es wirklich ernst meint mit dem Glauben. Schließlich macht der Priester ihn auf religiöse Seminare und Exerzitien in einem in der Nähe liegenden Kloster aufmerksam, an denen der junge Mann daraufhin teilnimmt und dort auf weitere gleichgesinnte junge Menschen trifft. Über den Priester kommt der junge Mann zu einer Geistlichen Gemeinschaft, ohne dass er zunächst wusste, dass es diese überhaupt gibt. Er ist sehr angetan und fasziniert von der neuen Umgebung, insbesondere davon, dass Menschen in dieser Weise intensiv glauben und diesen Glauben leben. Dem jungen Mann stehen nun zwei alternative Wege zur Verfügung: Er schließt sich der Gemeinschaft als Laie an; und nachdem er anschließend eine Familie gegründet hat, wird er in einem der Kreise der Gemeinschaft mitwirken und gemeinsam mit seiner Familie an den zahlreichen Veranstaltungen der Gemeinschaft teilnehmen und sich darüber noch enger an diese binden. Der andere Weg führt den jungen Mann nach dem Abitur zum Entschluss, Priester zu werden, und er studiert Theologie. An seinem Studienort wird er sich im Seminar recht unmittelbar in einer Gruppe anderer Priesteramtskandidaten wiederfinden, die durch den Heimatpfarrer inspiriert worden war. Diese jungen Männer stellen im Seminar eine eigene Gruppe dar, die sich deutlich von den anderen Priesteramtskandidaten abgrenzt, da sie für sich in Anspruch nimmt, Glauben und die Berufung zum Priester noch einmal intensiver und bewusster zu leben als die anderen. In der Gruppe wird er recht schnell darauf hingewiesen, bei welchen Professoren er studieren solle und welche man besser meide, da sie den Glauben gefährden würden. Während seiner Studienzeit nimmt der junge Mann gemeinsam mit den anderen Priesteramtskandidaten regelmäßig an Veranstaltungen der Geistlichen Gemeinschaft teil und wächst so intensiv in diese hinein. Nach Abschluss des Studiums wird er von seinem Bischof für sein Heimatbistum zum Priester geweiht und als Kaplan in einer Gemeinde eingesetzt. Mit seinem ehemaligen Heimatpfarrer ist er durch die Geistliche Gemeinschaft und die Priestergruppe in dieser eng verbunden.

5.1.3 … über ein Erholungsheim des Ordens zur Geistlichen Gemeinschaft

Die fiktive Mutter war mit ihrem kleinen Kind zur Mutter-Kind-Kur an der See. Die letzte Zeit war sehr anstrengend gewesen, sodass sie die Erholung vom Alltag gut gebrauchen konnte, zumal ihr Kind in der Kur auch versorgt wurde und sie sich einmal ganz auf sich konzentrieren konnte. Das Mutter-Kind-Kurheim war in Trägerschaft einer Ordensgemeinschaft und wurde von einer Ordensschwester geleitet, andere Schwestern arbeiteten in unterschiedlichen Bereichen des Hauses mit. Zur Einrichtung gehörten auch religiöse Angebote wie Katechesen, die von der die Einrichtung leitenden Schwester durchgeführt wurden. Es kamen aber auch andere Personen, darunter auch Priester, die Vorträge, Gesprächskreise und auch Beichte anboten. Allerdings war der Mutter und den anderen Kurteilnehmerinnen nicht

klar, dass diese Personen Mitglieder einer Geistlichen Gemeinschaft waren. An den Angeboten musste man nicht teilnehmen, aber da die Frau religiös war oder sich ihr in letzter Zeit zumindest einige Sinnfragen gestellt hatten, nahm sie, wie auch eine Reihe anderer Frauen, die dort zur Kur waren, daran teil. Durch das Miteinanderleben im Kurheim, die regelmäßigen Veranstaltungen, bei denen es nicht nur um religiöse, sondern oft auch um ganz praktische Fragen ging, entstand zwischen den Frauen ein Gemeinschaftsgefühl und mit einigen der Frauen freundete sich die Mutter auch an. Der private Kontakt zwischen den Teilnehmer:innen war seitens der Leitung des Hauses zudem ausdrücklich gewünscht. Aus der Teilnahme an der Kur erwuchs die Einladung der leitenden Ordensschwester, an Besinnungswochenenden im Gästehaus des Trägerordens teilzunehmen, zu dem auch noch andere ehemalige Teilnehmer:innen an einer Kur kommen würden. Zunächst fanden diese Wochenenden ein- bis zweimal im Jahr statt, dann aber, nicht zuletzt auf Wunsch der Frauen selbst, immer häufiger. Das stellte die Mutter vor verschiedene Herausforderungen, da sie eine sehr lange Anfahrt zum Mutterhaus des Ordens hatte und die Seminare zudem finanziert werden mussten. Schließlich befand sie sich zusätzlich in dem inneren Konflikt, wie viel Zeit sie in die Teilnahme an den Seminaren investieren wollte, da sie in der Zeit ja auch von ihrer Familie getrennt war. Da sie aber so viele gute Erfahrungen in den Seminaren machte, vor allem die intensive Gemeinschaft mit den anderen Frauen genoss und eine ganze Reihe Freundschaften schloss, war ihr die Teilnahme sehr wichtig und sie versuchte, so häufig daran teilzunehmen, wie es ihr möglich war. Das Mutterhaus des Ordens wurde zum zentralen Treffpunkt, an dem sich die Frauen aus vielen Orten Deutschlands trafen. Die Gruppe, die an den Seminaren teilnahm, wuchs beständig.

5.1.4 … als junge Frau über eine ordenseigene (Ausbildungs)einrichtung

Die fiktive junge Frau, die eine Ordensschule besuchte, wollte eigentlich immer studieren. Lehrerin zu werden, war ihr Wunsch, da sie in der Schule viele gute Erfahrungen mit ihren Lehrer:innen gemacht hatte. Während ihrer Schulzeit wurde sie wie auch Mitschülerinnen von einer Ordensschwester zu Besinnungstagen in einer Jugendbildungsstätte der Diözese mitgenommen. Sie war sofort Feuer und Flamme und nahm häufig an diesen Seminaren teil und kam darüber in Kontakt mit einer Geistlichen Gemeinschaft. Als sie dann nach dem Abitur ihr Studium aufnehmen wollte, empfahl ihr die Ordensschwester, die die Besinnungstage leitete, jedoch, besser eine Ausbildung zur Krankenschwester zu machen, das würde viel besser zu ihr passen. Die junge Frau bewunderte die Ordensschwester und traute ihr eine gute Menschenkenntnis und Urteilskraft zu. So ließ sie den langgehegten Wunsch, Lehrerin zu werden, fahren und begann eine Ausbildung zur Krankenschwester in einer der Einrichtungen der Ordensgemeinschaft, der die Schwester angehörte. Inzwischen war sie auch schon so weit in die Gemeinschaft hineingewachsen und mochte

die Veranstaltungen, insbesondere aber auch die Menschen nicht mehr missen. Für die Ausbildung wohnte sie zunächst im Wohnheim für Auszubildende der ordenseigenen Einrichtung. Dort gab es eine andere Schwester des Ordens, die sich sehr um sie bemühte, immer wieder das Gespräch mit ihr suchte und so zu einer Vertrauten und Begleiterin wurde. Gerade nach dem Auszug aus dem Elternhaus tat dies der jungen Frau gut, insbesondere weil sie sich von der Schwester verstanden fühlte und sich ihr anvertrauen konnte. So hatte sie das Gefühl, ihr auch Dinge erzählen zu können, die sie sonst noch keinem anderen erzählt hatte. Etwas verwundert war sie allerdings, dass alle Auszubildenden wöchentlich an einem Abend an einer Bibelgruppe teilnehmen sollten. Dennoch dachte sie zu Anfang noch, das sei doch gut, zumal sie ja selbst häufiger an den Besinnungswochenenden teilgenommen hatte. Eines Tages sagte ihr die Ordensfrau, dass es besser sei, wenn sie in einer Familie wohnen würde, sie könne auch von dort ihren Ausbildungsplatz erreichen. In der Familie hätte sie zudem Familienanschluss und könne in ihrer Freizeit auch ein wenig in der Familie mithelfen, da dort viele Kinder seien und eine helfende Hand immer willkommen. So zog die junge Frau in die Familie und kümmerte sich dort neben ihrer Ausbildung um die Kinder, teilweise auch um den Haushalt und nahm zugleich regelmäßig an den Treffen der jungen Frauen in der Gemeinschaft teil. Inzwischen wusste sie, wie die Gemeinschaft hieß, der sie sich angeschlossen hatte.

5.1.5 … als hineingeborenes Kind ohne eigene Entscheidungsmöglichkeit

Der Weg in die Geistliche Gemeinschaft begann für die fiktive junge Frau bereits mit ihrer Geburt. Sie wuchs als eines von mehreren Geschwistern in einer Nachbarschaft auf, in der sich auch andere kinderreiche Familien angesiedelt hatten, die der Gemeinschaft angehörten. Die Kinder spielten jeden Tag miteinander, an mehreren Tagen in der Woche gingen sie in einen Kindergarten der Gemeinschaft, der im Haus einer Familie stattfand. Irgendwann entschieden die Eltern, dass sie an zwei Tagen in der Woche zusätzlich noch in einen Regelkindergarten gehen solle. Ihr fiel dabei direkt auf, dass dort gar keine Geschichten aus der Bibel erzählt wurden, dabei mochte sie es eigentlich gerne, die biblischen Erzählungen nachzuspielen und dafür auch so manche Requisite mit der Betreuerin zu basteln. Dabei gab sie sich immer besonders viel Mühe, denn sie wusste, dass die Betreuerin streng sein konnte. Die älteren Kinder erzählten ihr manchmal von Situationen, in denen die Betreuerin sehr harsch war. Einmal mussten sie, weil sie sich in den Augen der Betreuerin nicht richtig verhalten hatten, zur Strafe den Weg nach Hause alleine finden. Das Kind wollte um jeden Preis vermeiden, dass ihr so etwas auch widerfuhr. So versuchte sie, sich möglichst gut an die Gegebenheiten anzupassen und sich jede Regel zu merken, die die Erwachsenen bei den Veranstaltungen der Gemeinschaft vorgaben. An den Veranstaltungen der Gemeinschaft musste sie immer zusammen mit ihren Eltern

teilnehmen. Doch es gab viele Regeln und es war nicht einfach, sich alle zu merken und zu befolgen. Hielt sie oder die anderen Kinder die Regeln nicht ein, konnten Strafen drohen. Als das Mädchen in die Pubertät kam, merkte sie, dass ab jetzt noch mehr Regeln, insbesondere für sie als Mädchen galten. Ihr war es peinlich, dass sie nur Röcke tragen sollte und ihre Kleidung oftmals zwei Nummern zu groß war. Die anderen Mädchen in der Schule fingen an, sich zu schminken, auf Partys zu gehen und andere Dinge zu tun, die für sie streng verboten waren. Das brachte sie oft in einen Zwiespalt zwischen ihrem Zuhause und der Schule.

5.1.6 … über die Wallfahrt nach Medjugorje

Als Kind fuhr die fiktive junge Frau erstmals nach Medjugorje. Zum damaligen Zeitpunkt waren auch ihre Geschwister und ihre Eltern dabei. Als Jugendliche begab sie sich das erste Mal anlässlich eines Jugendfestivals ohne ihre Familie zum Wallfahrtsort in Bosnien und Herzegowina. Die Busreise wurde von einer Geistlichen Gemeinschaft angeboten. Sie hat sich im Kreis der anderen jungen Menschen gesehen gefühlt und war beeindruckt davon, wie ‚unvoreingenommen' mit ihr umgegangen wurde. Nicht nur das sonnige Wetter, sondern auch die Atmosphäre in der Gruppe sagten ihr zu. Dabei konnte sie ihrer spirituellen Suche Ausdruck verleihen. Sie schloss sich zunächst dem Kreis von Sympathisant:innen der Gemeinschaft an, absolvierte später den nächsten Schritt für die Mitgliedschaft und wurde schließlich vollwertiges Mitglied der Gemeinschaft, indem sie sich mit einem Versprechen an diese Gemeinschaft band.

Mithilfe der Spiritualität der Gemeinschaft hatte sie den Eindruck, ihren Glauben ganz konkret leben zu können, sie betete – wie es die Gemeinschaft vorsah – täglich mehrere Rosenkränze, besuchte die Hl. Messe und nahm an den Bibelkreisen der Gemeinschaft teil. Immer mittwochs und freitags fastete sie ziemlich streng. Manchmal gelang es ihr nicht, bis zum Ende des Tages zu fasten, oder es gelang ihr nicht, die vorgesehenen Gebete zu verrichten. Immer öfter hatte sie angesichts des nicht bewältigten geistlichen Pensums ein schlechtes Gewissen. Mit der Zeit bestanden die meisten ihrer sozialen Kontakte nur noch aus den anderen Mitgliedern der Gemeinschaft und sie engagierte sich fast jedes Wochenende für die Gemeinschaft. Ihre erste Wallfahrt mit der Gemeinschaft war ihr dabei immer noch in lebhafter Erinnerung. Um auch anderen Menschen eine solche Erfahrung zu ermöglichen, engagierte sie sich mittlerweile in der Organisation dieser Wallfahrten.

5.1.7 … über spezifische Gebetsgruppen oder Bibelkreise

Seit Kurzem studiert die fiktive junge Frau, an ihrem Studienort ist sie noch nicht sehr beheimatet und kennt kaum Leute. Gern würde sie ihren Glauben zusammen mit anderen Gleichgesinnten leben, aber noch hat sie keinen Kreis gefunden, da ihr

nicht alle Formen von Spiritualität zusagen. Schließlich fragt sie einen Priester, den sie von früher kennt, ob er nicht eine geeignete Gruppe für sie wisse. Als sie seinem Hinweis folgt, fällt ihr sofort auf, dass die Teilnehmenden fast alle in ihrem Alter sind. Schnell fühlt sie sich wohl in der Gruppe. Die Treffen finden im Haus eines Mitglieds des Kreises statt und die junge Frau kommt sich ein bisschen besonders dabei vor, nun auch zu dieser Gruppe gehören zu dürfen. Bei den Treffen wird zu Beginn immer ein Rosenkranz gebetet, es folgen Anbetung und ein Austausch über eine Bibelstelle. Das sagt ihr sehr zu, außerdem hat sie über den Kreis Menschen kennengelernt und inzwischen auch Freundschaften geschlossen. Dass der Kreis zu einer Geistlichen Gemeinschaft gehört, der sie sich so angeschlossen hat, erfährt sie erst deutlich später. Inzwischen ist sie aber schon so über den Bibelkreis in die Gemeinschaft hineingewachsen und es gefällt ihr so gut, dass sie diese nicht mehr verlassen will.

5.2 Zugangswege und Verbreitung

Die verschiedenen Typen, die vorstehend vorgestellt wurden, zeigen schon einige ‚typische' Zugangswege in eine Geistliche Gemeinschaft, die hier noch einmal gebündelt zusammengefasst sowie ergänzt werden sollen. In den von uns untersuchten beiden Gemeinschaften waren die Rekrutierungswege vielfältig.

Ein erster und wichtiger Zugangsweg, der sozusagen das Fundament zu der ‚Christusgemeinschaft' und ihrer Verbreitung in der Frühphase (vgl. Kap. 4.1.1) legt, bestand in der Entscheidung junger Menschen für das Freiwillige Soziale Jahr (FSJ), wie es seitens des Bistums Osnabrück angeboten wurde und nach wie vor wird. Unter der Leitung von Sr. S. stellte es einen produktiven Zugangsweg sowohl für die von ihr geförderten geistlichen Berufe als auch für den sogenannten ‚Laienflügel' der CG dar. Ein erheblicher Teil der Mitglieder in der frühen Phase, wenn auch deutlich mehr Frauen als Männer (vgl. Kap. 4.1.1), fanden darüber Zugang zur CG. Sr. S. gelang es auch in der Zeit nach ihrer Anstellung im Bischöflichen Jugendamt und der Zuständigkeit für das FSJ, über die außerhalb der Diözese gegründeten Gruppen sowie über die Seminare, die im Mutterhaus des Ordens und später dann auch im Ort L. veranstaltet wurden, eine erhebliche Anzahl von jungen Frauen und Männern für die CG oder aber für ein Ordensleben in ihrem eigenen Orden oder für den Priesterberuf zu begeistern. So wuchs die Mitgliederzahl der CG in erheblichem Maße (vgl. Kap. 4.1.1).

Ein zweiter Zugang und Weg der Verbreitung erfolgte, wie oben in der Typologie beschrieben, über die Gemeinde-, vor allem die Jugendarbeit einiger der CG nahestehender Priester, deren Zahl im Laufe der Jahre wuchs. Schon während des Studiums im Priesterseminar als eigene Gruppe miteinander verbunden, konnten diese nach der Weihe als junge Kapläne und später dann als Pfarrer in ihren jeweiligen

Gemeinden auf die Veranstaltungen der CG, insbesondere auf die Besinnungswochenenden der CG, aufmerksam machen. Mindestens von zwei Priestern wissen wir, dass sie vor Ort eine lebendige Jugendarbeit aufbauten, über die junge Menschen Zugang zur CG fanden. Insbesondere Pfr. H. bot auch immer wieder Wallfahrten an, unter anderem nach Lourdes oder Ars, an denen offensichtlich eine ganze Reihe von jungen Menschen teilnahm. Er entfaltete offenbar ein solches Charisma, dass ihm viele junge Leute nach seiner Versetzung sogar in seine neue Einsatzgemeinde folgten. Aufgrund seiner Ausstrahlung entfaltete er eine große Wirkung und konnte ähnlich wie Sr. S. junge Menschen für die CG begeistern.

Ein dritter Zugangsweg stellte der Orden und dessen Einrichtungen, wie Erholungsheime und Einrichtungen der Kranken- und Altenpflege oder aber die Einsatzorte von Schwestern des Ordens etwa in der Gemeindepastoral, dar. Über die Erholungsheime kamen Menschen, die sich in schwierigen Lebenssituationen befanden, mit Schwestern des Ordens in Kontakt. Wenn dort eine Schwester eingesetzt war, die der Gruppe von Schwestern um Sr. S. nahestand, wurde der Kontakt über diese Schwester hergestellt und wurden die Erholungsuchenden zu Veranstaltungen der CG eingeladen. Im Laufe der Zeit war ein kleines Netzwerk von Schwestern entstanden, die mit Sr. S. sympathisierten und an ihren jeweiligen Einsatzorten auf die Veranstaltungen der CG aufmerksam machten. Gleiches erfolgte auch in den Einrichtungen in Trägerschaft des Ordens über das Angebot von Ausbildungsplätzen in der Kranken- und Altenpflege. Eine Reihe insbesondere junger Frauen begann ihre Ausbildung in einer Einrichtung des Ordens, traf dort auf eine der CG nahestehende Schwester und fand so den Zugang zur CG. Offenbar wurden auch für ganze Ausbildungsklassen im Vorfeld einer CG-Veranstaltung an dem zentralen Ort der Gemeinschaft im Ort L. eine Art „Schulgemeinschaftstage“ „zur Stärkung der Klasse“ (Gerda Ortmann* 65) abgehalten, an denen die Klasse geschlossen teilnahm. Mit der sich unmittelbar anschließenden CG-Veranstaltung war ein fließender Übergang zur ‚Christusgemeinschaft‘ geschaffen worden. Nicht zuletzt stellten die Einsatzorte von Schwestern, die nicht in einer ordenseigenen Einrichtung beschäftigt waren, nochmals einen eigenen Zugangsweg dar. Z. B. war eine Schwester für eine Zeit als Ausbilderin in einer Fachschule für Gemeindepädagogik tätig und konnte darüber junge Menschen, die diese Ausbildung absolvierten, ansprechen. Die jüngeren Menschen, insbesondere die jungen Frauen (vgl. Kap. 4.1.1), die sich der CG angeschlossen hatten und die sich in Ausbildung oder am Anfang ihrer Berufstätigkeit befanden, waren entweder in den Wohnheimen für Auszubildende des Ordens untergebracht oder wohnten zusammen mit anderen jungen Menschen in CG-eigenen Wohngemeinschaften. Manche wurden auch zeitweilig in einer CG-orientierten Familie untergebracht (vgl. Kap. 6.1.2). Ein kleiner Kreis von Personen,

gerade auch aus den Mutter-Kind-Gruppen, entschied sich auch um der CG willen in die Nähe der zentralen Orte zu ziehen.[7]

Verbreitung über das Bistum hinaus fand die CG ferner auf zwei Wegen. Zum Ersten über die bereits benannten Erholungsheime, denn in die Erholungsheime kamen Menschen, vor allem Frauen, aus ganz Deutschland, die dort Abstand vom Alltag suchten. Insbesondere an einem Ort gründete sich um eine CG-orientierte Schwester quasi eine eigene CG-Gruppe, die regelmäßig zusammenkam und deren Mitglieder über ganz Deutschland verteilt waren. Diese Gruppe traf sich im Gästehaus des Mutterhauses in Thuine, sodass die Teilnehmerinnen vielfach für die Teilnahme weite Wege in Kauf nahmen, um an den Gruppentreffen teilzunehmen. Durch diese Gruppe fand die CG über die einzelnen Frauen und deren Wohnorte eine Ausbreitung über ganz Deutschland, ohne dass sich darüber noch weitere Gruppen gebildet hätten.

Der andere Verbreitungsweg führte über die CG-nahen Priesteramtskandidaten, die im Rahmen ihrer sogenannten Freisemester für ein Jahr in einer anderen Stadt studierten und dort mit anderen (jungen) Menschen in Kontakt kamen. An mindestens zwei Orten im süddeutschen Raum führte das Engagement dieser Priesteramtskandidaten zu einer örtlichen, mindestens temporären Gruppenbildung. Einzelne junge Menschen zogen – so auch Aussagen von Studienteilnehmer:innen – nach Norddeutschland, um der Gemeinschaft näher zu sein und an ihren Veranstaltungen teilnehmen zu können (Katharina Rosenfeld* 24; Hiltrud Kaufmann* 134).

Für die Gemeinschaft ‚Totus Tuus Neuevangelisierung' liegt ein ganz wesentlicher, wenn nicht der wesentlichste Zugangsweg in dem Wallfahrtsangebot nach Medjugorje. Eine ganze Reihe derer, die an einer solchen Medjugorje-Wallfahrt teilgenommen hatten, kannten Medjugorje bereits auch unabhängig von TTN, da sie bereits als Kinder schon einmal dort gewesen waren. In der Regel war der Wallfahrt ein erster Kontakt zu einem Mitglied oder zu jemandem aus dem Freundeskreis vorgelagert. TTN hat darüber hinaus auf einer sehr praktischen Ebene zum einen über die vielen Zustiegsmöglichkeiten in die Busse an unterschiedlichsten Orten in Deutschland und zum anderen durch ein gutes Preismanagement, das die Wallfahrten sehr erschwinglich machte, ein einfaches und zugleich sehr erfolgreiches System entwickelt, diese Fahrten zu ermöglichen, womit diese als das wichtigste Rekrutierungsmodell der Gemeinschaft angesehen werden können.

Ein zweiter Zugangsweg zur Gemeinschaft TTN sind die Evangelisierungseinsätze, die an Wochenenden in Gemeinden über ganz Deutschland hinweg durchgeführt wurden (vgl. Kap. 4.2.1). In der Regel dienten die Evangelisierungseinsätze der Firmvorbereitung oder aber stellten einen Teil der Jugendarbeit insgesamt dar, angesprochen waren aber vor allem junge Menschen. Über diesen Kontakt wurde dann erneut die Werbung für die Wallfahrt nach Medjugorje möglich.

7 Vermerk des Beauftragten B für die Geistlichen Gemeinschaften, 30.4.2001, BAOS, AKZ 472, Nr. 4, Bl. 80.

Ein Zugangsweg, der beiden Gemeinschaften gemeinsam war, führte über einzelne Gebets- und Bibelgruppen in die jeweilige Gemeinschaft. Im Fall der CG waren diese oft als solche erst einmal gar nicht durch die Gemeinschaft geframt, sodass den Teilnehmenden teilweise nicht bewusst war, dass sie an einer Veranstaltung einer Geistlichen Gemeinschaft teilnahmen. Die Suche nach gemeinschaftlichem Ausdruck des Glaubens und einem Austausch über den Glauben mit anderen waren Anlass und Auslöser, sich der Bibel- oder Gebetsgruppe anzuschließen. So existierten verschiedentlich Gebets- und Bibelgruppen, die den Zugangsweg zu den anderen Veranstaltungen der jeweiligen Gemeinschaft schufen.

Und nicht zuletzt sind, vor allem für TTN, auch explizit Familienzusammenhänge, insbesondere Geschwister, als Zugang zur Gemeinschaft zu nennen. Wir fanden gerade bei ‚Totus Tuus' eine Reihe von Personen, die miteinander verwandt sind und über ihre Verwandten zur Gemeinschaft fanden.

5.3 Motive und Sozialisationskontexte der Mitgliedschaft

Die vorgestellte Typologie macht bereits verschiedene Motive und Bedürfnisse, die Menschen in Kontakt mit einer Geistlichen Gemeinschaft bringen, deutlich. Dabei beeinflussen sich die je eigenen Motive, die persönlichen Wünsche und Bedürfnisse sowie die Faszination, die die jeweilige Gemeinschaft für die Betreffenden ausstrahlt, oft gegenseitig. Neben den subjektiven Beweggründen spielen aber auch Vorerfahrungen und sozialisationsbedingte Faktoren, wie z. B. die Prägung durch das Elternhaus, eine nicht zu vernachlässigende Rolle, um die Entscheidung für eine Gemeinschaft zu treffen oder aber die getroffene Entscheidung gegenüber Dritten nachvollziehbar zu machen.

5.3.1 Motive für die Mitgliedschaft

Die Motive, Wünsche und Bedürfnisse, die Menschen in Kontakt mit einer Geistlichen Gemeinschaft bringen, stellen keinen ‚Katalog' dar, mit dem auf die Suche nach einer geeigneten Gemeinschaft gegangen wird, vielmehr treffen die bewussten und unbewussten Beweggründe, die manchmal auch nicht so klar formulierbar sind, auf Personen, Gruppen oder Situationen und Gelegenheiten, die diesen genau zu entsprechen scheinen, sodass jemand dort zu finden glaubt oder auch findet, was sie sucht. Es war „also so ein totales Match" (Julia Winkler* 13), formulierte eine Studienteilnehmerin dieses Zusammentreffen eigener Bedürfnisse und dem, was die Gemeinschaft bzw. deren Mitglieder von sich zeigte(n).

Entsprechend der Analyse der Interviews lassen sich die Aussagen zu den Motiven, Wünschen und Bedürfnissen, die Menschen in eine Gemeinschaft führten, in vier Hauptmotive bündeln. Dabei zeigen sich allerdings auch gewisse nuancierte

Unterschiede zwischen den beiden Gemeinschaften TTN und CG. Ein letztlich nicht die Motive oder Bedürfnisse betreffender Unterschied, aber doch nicht zu vernachlässigendes Faktum besteht darin, dass im Falle der ‚Christusgemeinschaft' eine ganze Reihe von Personen gar nicht wusste, dass sie sich mit dem Anschluss an die jeweilige Gebetsgruppe oder den Bibelkreis zugleich an eine Geistliche Gemeinschaft anschlossen. Dies ist nicht für die Motive, aber doch mit Blick auf das Treffen einer (bewussten) Entscheidung von Bedeutung, da zunächst nur eine Entscheidung für dieses eine Angebot getroffen wurde und nicht für die Zugehörigkeit zu einer Geistlichen Gemeinschaft. Die Entscheidung für die Gemeinschaft wurde dann sozusagen mehr oder weniger bewusst durch die gelebte Praxis nachgeholt.[8] Allerdings stand diese lebenspraktisch getroffene Entscheidung dann unter dem deutlichen Einfluss der Gemeinschaft.

Ein erstes wesentliches Hauptmotiv, das sozusagen heraussticht, ist das der *Spirituellen Suche* oder auch der *Suche nach Mehr*. Es ist der Wunsch, den Glauben intensiv zu leben und ihn in den Mittelpunkt des Lebens zu stellen. Dieser Wunsch korrespondiert in der Regel mit einer hohen religiösen Gestimmtheit der jeweiligen Person. Eine ganze Reihe von Studienteilnehmer:innen berichtete davon: „[D]as war für mich immer ein Thema, mehr in Spiritualität einzusteigen" (Julia Winkler* 11), „dieses spirituelle Leben hat mich [an]gezogen die Freunde, die (..), die ich da hatte, die mit mir Glaubensleben so intensiv auch geteilt haben, was ich sonst so in der normalen Welt nicht so hatte" (Tobias Eisenberg* 15). „[I]ch war ein Mensch, der immer auch so ein bisschen mehr gesucht hat als dieses banale Leben […] irgendwie habe ich schon so was wie eine Gottesnähe gesucht […] also etwas, was das Herz zufriedenstellen kann" (Jan Schulz* 40). Es ist „ein Suchen nach Gott, nach einem neuen Lebensentwurf oder nach dem lebendigen Gott" (Simon Richter* 173).

Dieses Moment der Suche nach der Intensität und dem ‚Mehr' verbindet sich als zweites Motiv oft mit dem Bedürfnis einer *Radikalität im Glauben*, es gilt, den Glauben radikal zu leben. „Aber ja, also ich habe es im guten Sinne radikal gesucht, jetzt nicht irgendwie, also jetzt nicht politisch oder so, sondern einfach radikal vom Anspruch vom Leben mit Gott." (Sr. Agnes Allegria* 4) Für ‚Jesus brennen' ist eine andere Formulierung, die gewählt wird, „ich hab ja immer was gesucht, so, ja wo gibt es noch Menschen, die auch so für Jesus brennen und die das auch wollen" (Sr. Charlotte Felicitas* 28) und es ist die „Entschiedenheit", „die hat mich dahin gezogen" (Gretel Hoffmann* 76). Eng damit verbunden ist auch der Wunsch nach Klarheit. „Und ich fand auch ansprechend eine gewisse Klarheit, man kann es auch

8 Der Soziologe Ulrich Oevermann spricht in seinem Modell von Lebenspraxis davon, dass manche, nicht zuletzt existenzielle Fragen rein durch die Praxis und nicht durch Reflexion beantwortet werden und sich dabei als ‚richtig' im Sinne von stimmig oder nicht stimmig erweisen. (Vgl. Oevermann (1995): Struktur von Religiosität, 27–102; ferner Oevermann (1996): Struktur von Religiosität, 29–40).

gerne Radikalität nennen." (Tim Steinberg* 23) „Und dann ging es um eine Frömmigkeit der Ganzhingabe. Das war ein sehr hohes Ideal, und das hat mich irgendwie auch gezogen." (Tobias Eisenberg* 15) Ein anderer Studienteilnehmer spricht davon, „an den point of no return" (Michael Plotter* 40) zu kommen. Es ging darum, nicht nur über das Evangelium zu sprechen oder über den lieben Gott, sondern darum, ‚wirklich zu glauben'. „Und die leben die Botschaften. Die fasten zweimal die Woche. Also so, wo ich so ultra Respekt immer vor denen hatte […] das ist schon auch so ein Statement […] weil man sich zu echt was Krassem verpflichtet." (Paula Winter* 198) Der Entschiedenheit ist auch geschuldet, nicht nur ein sogenannter ‚Sonntagschrist' sein zu wollen, der sonntags zur Kirche geht, ansonsten aber mit dem Glauben nicht viel zu tun hat, sondern „dass man auch seinen Job als Christ ja machen sollte, […] dass das Christsein sich durch das ganze Leben zieht." (Werner Fischer* 87)

Diese Entschiedenheit und Radikalität finden die jungen Menschen nicht (mehr) in der klassischen Pfarrgemeinde, „das habe ich aber so, ja, selten gefunden in der Gemeinde" (Julia Winkler* 11), nicht in der „normalen Welt" (Tobias Eisenberg* 15), und sie finden es nur selten bei den Klassen- oder Schulkamerad:innen, bei den Kolleg:innen, im Kreis der Peers und teilweise auch nicht in der Herkunftsfamilie. Die Suche nach dem ‚Mehr' beinhaltet jedoch, wie manche Äußerungen zeigen, bereits eine Dichotomie zwischen der ‚normalen Welt' und dem suchenden Selbst, an die die Gemeinschaften mit der ihnen eigenen Dichotomie zwischen säkularer ungläubiger Welt und intensiver, echter Religiosität nahtlos anschließen können. Die Gegenüberstellung von ‚normalem Leben' und spiritueller Suche in manchen Interviews macht das deutlich:

> „Und, ich war auch nie ein Typ, der jetzt in den Fußballverein oder irgendwas, ich hatte nie so, oh, das sind hier meine Jungs, yeah, tschakka. So, das war immer so eine gewisse Zeit, aber dann wurde es mir irgendwie langweilig. Also auch dieses, dieses Dorfleben mit auf alle möglichen Landjugendfeste zu gehen und so weiter, das war mir irgendwann zu langweilig, ach, lass mal was anderes machen und so. Na ja, und in der CG traf man dann auf solche Menschen, die ein ähnliches, ähnliches Leben hatten, will ich mal sagen." (Werner Fischer* 89)

Für eine andere Studienteilnehmerin waren die Gottesdienste in der Gemeinde zu inhaltsleer, zu wenig konkret auf das Leben bezogen.

> „Das war schon auch etwas, wo ich dachte: ‚Ah, da kriege ich mal konkrete Antworten oder konkrete Ansagen, wie man den Glauben lebt.' Weil, ich erinnere mich, dass ich in meiner Gemeinde oft dachte: ‚Da kommt nichts!' Also da ist eine Predigt, und der labert über irgendwas, und da kommt kein Inhalt. Ich, ich weiß gar nicht, warum mir das hier wichtig sein soll. Und da war das aber so, also auch die Predigten so, die hatten

> was mit meinem Leben zu tun, die waren konkret, die haben konkrete Ansagen gemacht. Danach hatte man eine Idee, was man auch machen kann, oder auch, wie man eine Beziehung zu Gott aufbaut. […] ‚Ah, da kriege ich jetzt mal wirklich auch Futter.' Also, oder geistige Nahrung." (Svea Nordmann* 42)

Die Suche nach einem spirituellen Leben verbindet sich als drittes Motiv auch mit dem großen Wunsch nach *Gemeinschaft*. Die Gemeinschaft ist bestärkend, sie ist wie Familie, ein Freundeskreis, tut einfach gut. „[D]as wurde dann auch so ein bisschen wie so Familie, Freunde, also, ja, es war dann einfach eine schöne Gemeinschaft." (Paula Winter* 21) Die Gemeinschaft vergemeinschaftet den Wunsch nach Entschiedenheit und intensivem Glaubensleben und stabilisiert ihn zugleich durch Gleichgesinnte: „Und ich hatte das erste Mal das Gefühl, ich kann irgendwo Teil einer Gemeinschaft sein, ohne dass ich so eine merkwürdig exponierte Rolle hatte, wie das bei uns im Ort eigentlich immer war." (Rabea Baumann* 8) „Das war das, was mich auch an Totus Tuus so, an dieser Gemeinschaft, fasziniert hat. Dass es junge Leute waren, die geglaubt haben, ganz lebendig und begeistert und hochmotiviert, (…) ja, und dass man da irgendwie dann Teil davon war." (Tobias Eisenberg* 14) Teil einer Gemeinschaft zu sein, ist ein wichtiges Motiv, verbunden mit dem Wunsch, nicht als exzentrisch oder als ‚nicht normal' angesehen zu werden. Die Faszination und das Bestärkende liegen auch darin, einmal nicht ‚besonders zu sein', „wo man einfach auch so diese spirituellen Dinge leben kann, ohne dafür ausgelacht zu werden" und ohne sich „dafür zu schämen" (Julia Winkler* 11).

Ein weiteres wichtiges Motiv liegt viertens darin, *Identitätsfragen* zu klären bzw. sich in seinem Leben – oftmals als junger Mensch – zu orientieren, sei es spirituell oder sei es beruflich. So haben viele spätere Mitglieder der ‚Christusgemeinschaft' zunächst ein Freiwilliges Soziales Jahr mit dem Ziel absolviert, sich persönlich wie beruflich an der Schwelle zum Erwachsenenwerden zu orientieren. In dieser Orientierungsphase erhielt Sr. S. die Gelegenheit, sich an dieser Orientierung zu beteiligen. Eine Studienteilnehmerin, die kein FSJ absolviert hat, war ebenfalls dabei, sich nach dem Abitur zu orientieren und suchte nach Möglichkeiten, wie sie ihren Glauben leben, aber auch weitergeben kann (Julia Winkler* 13). Ein anderer Studienteilnehmer war aus unterschiedlichen Gründen auf der Suche nach seinem sozialen Platz (Bernd Sölle* 10). Auch unvorhergesehene Ereignisse zwingen zu Neuorientierungen, so erhielt eine Studienteilnehmerin nicht den erhofften Studienplatz und konnte sich für das Alternativstudium auch erst zu einem späteren Zeitpunkt einschreiben. In dem entstandenen Vakuum musste sie sich neu orientieren und in dieser Zeit intensivierte sich der Kontakt zu der Gemeinschaft (Franziska Kohmann* 25). Und nicht zuletzt erhielt ein Studienteilnehmer vielfach die Rückmeldung, angesichts seiner intensiven religiösen Erfahrungen müsse er doch Priester werden, diese Frage wollte er jedoch unabhängig „von außen" (Tobias Eisenberg* 15), also von der Rückmeldung anderer, nur für sich klären.

Als gemeinsames Moment dessen, was Menschen für eine Geistliche Gemeinschaft ansprechbar zu machen scheint, ist, dass die Studienteilnehmer:innen beider Gemeinschaften eine Vorliebe, zumindest keine Abneigung oder keinen Widerstand gegenüber traditionellen Frömmigkeitsstilen und -praktiken haben. An erster Stelle steht dabei die Selbstverständlichkeit von Wallfahrten. Bei Studienteilnehmer:innen der Gemeinschaft TTN war ein wesentlicher Bezugspunkt die Wallfahrt nach Medjugorje, in der familiären Sozialisation, wie weiter unten zu sehen ist, spielten Wallfahrten häufiger eine wichtige Rolle. Auch für die Studienteilnehmer:innen der CG waren mit ganz wenigen Ausnahmen Rosenkranzgebet, Nachtanbetung mit und ohne ausgesetztem Sakrament, Beichte, Katechesen, das Beten des Kreuzweges, Marienverehrung etwa mit dem Aufstellen von Marienaltären und durchaus auch Wallfahrten, auch nach Medjugorje, recht selbstverständliche Bestandteile der alltäglichen Glaubenspraxis. Zwar muss dies auch im Horizont der Zeit gesehen werden und waren diese klassischen Frömmigkeitsformen in den 1970er-/80er-Jahren noch deutlich selbstverständlicher als heute sowie auf dem Land noch verbreiteter als in urbanen Umgebungen, dennoch fällt diese Vorliebe oder Selbstverständlichkeit auf. Dies zumal sie bis weit in die 2000er-Jahre praktiziert wurden, also noch in eine Zeit hinein, in der diese Formen selbst im Volkskatholizismus deutlich abgenommen und an Akzeptanz eingebüßt haben.

5.3.2 Sozialisation und biographische Vorerfahrungen

Die Motive, Wünsche und Bedürfnisse, die Menschen in eine Geistliche Gemeinschaft führen können, fußen in der Regel auch auf biographischen Vorerfahrungen und den je eigenen Sozialisationskontexten.

Zusammenfassend lassen sich aus den Interviews, die wir geführt haben, zwei Hauptmomente herausdestillieren: zum einen die Bedeutung des religiösen Elternhauses in seinen unterschiedlichen Facetten, damit eng verbunden die religiöse Erziehung, die die Studienteilnehmer:innen erfahren haben, und zum anderen unterschiedliche Kontingenzerfahrungen, in denen in besonderer Weise nach Halt und Orientierung gesucht wurde.

Die meisten Studienteilnehmer:innen, mit denen wir gesprochen haben, stammen aus einem in irgendeiner Weise religiösen Elternhaus, d. h. es gab niemanden, der z. B. ein grundlegendes Konversionserleben von einer nicht-religiösen oder atheistischen zu einer religiösen Haltung als Begründung für die Mitgliedschaft in einer Geistlichen Gemeinschaft angegeben hätte. Das Spektrum der ‚Elternhäuser' reicht dabei von „entspannt volkskatholisch" (Nico Bauer* 6) oder einem „ganz normal katholischen Elternhaus" (Anne Bothe* 22) bis hin zu einem als eher „wirklich grundkatholisch und sehr traditionell" (Werner Fischer* 83) bzw. aus einem „katholisch-konservativen Milieu" (Michael Plotter* 14) stammend bezeichneten Elternhaus. So formuliert eine Studienteilnehmerin:

> „Wir sind in den Gottesdienst gegangen sonntags, der Sonntag war eine schöne Familienzeit, die wir hatten, die wir sonst unter der Woche nicht so viel hatten. Und das war einfach so was Selbstverständliches, dass ich wusste, dass meine Eltern der Glaube total durchträgt durch ihr Leben und dass der eine Grundlage bildet für Entscheidungen, die die fällen und für das, wie sie das Leben angucken und die Situationen, die ihnen begegnen." (Rabea Baumann* 8)

Eine andere führt aus: „Also Kirche war immer das oberste Gebot. Also wenn man eben sonntags nicht in die Kirche gegangen ist, dann war das nicht gut. Alle vier Wochen zur Beichte, das musste sein" (Hiltrud Kaufmann* 8), ein weiterer führt mit leicht ironischem Unterton aus:

> „Katholisch sozialisiert, jeden Sonntag zur Kirche, auch feiertags, Messdiener gewesen. Viele Wallfahrten gemacht nach Lourdes, nach Fatima, nach Medjugorje, nach Banneux, nach whatever. Also ich glaube, wir haben nichts ausgelassen. (..) Und der Glaube, die Religion spielte schon eine sehr, sehr große Rolle in- in unserer Familie." (Tim Steinberg* 10)

Insgesamt kann man sagen, dass die überwiegende Zahl der Elternhäuser der Studienteilnehmer:innen mindestens ‚volkskatholisch' kirchlich geprägt war oder aber einem traditionellen bis sehr traditionell konservativen katholischen Spektrum zuzurechnen ist.[9] So führt eine Studienteilnehmerin aus: „[I]ich bin von Haus aus sehr streng, extrem streng erzogen. Das, was ich in der Bibel gelesen habe und so wie unsere Eltern uns erzogen haben, das – unsere Eltern waren erzkatholisch." (Sr. Amara Veronika* 4) Eine beschreibt ihr Elternhaus als „enges starres Korsett" und sehr, sehr konservativ mit Kontakten zu „geistlichen Gruppen, die so eher am rechten Rand vielleicht zu finden sind" (Hiltrud Kaufmann* 6).

In engem Verhältnis zum Elternhaus steht für einige Studienteilnehmer:innen die Vermittlung „eine[s] guten, fürsorglichen Gott[es], der es gut meint mit unserem Leben und an den man sich immer wenden darf" (Rabea Baumann* 4), die man von zu Hause mitbekommen habe. Manche Studienteilnehmer:innen berichten, dass ihre Eltern oder ein Elternteil bereits Kontakt zu Geistlichen Gemeinschaf-

9 Unter ‚volkskatholisch' verstehen wir eine regelmäßige Teilnahme an den kirchlichen Sakramenten, die neben Erstkommunion, Beichte, Firmung, Hochzeit und Beerdigung auch die weitgehend regelmäßige Teilnahme am Sonntagsgottesdienst umfasst. Allerdings unterliegt das, was als ‚volkskatholisch' gelten kann, zeitlichen Veränderungen. Bereits seit den 1950er-Jahren ist ein kontinuierlicher Rückgang des Gottesdienstbesuches zu konstatieren, und das Bußsakrament verlor in den 1970er-Jahren zumindest bei der jungen Generation schnell an Bedeutung, wobei diese Entwicklung zwar verspätet, aber dann seit den 1990er-Jahren vermehrt auch in den katholisch-ländlichen Regionen spürbar wurde. (Vgl. Ebertz (1998): Sozialgestalt der Kirche, 113–129).

ten oder charismatischen Gruppierungen hatten. So erklärt eine Studienteilnehmerin, dass ihre Familie schon verschiedenen anderen religiösen Gruppen angehört hätte, sodass sie recht früh mit Geistlichen Gemeinschaften und Gruppen in Kontakt gekommen sei und die Familie im Glauben „nochmal sehr radikal geworden" (Paula Winter* 11) sei. Ab ihrem neunten Lebensjahr sei sie regelmäßig zu Jugendtreffen, wie z. B. Jugend 2000, Nightfever und anderen ähnlichen Treffen gefahren und sei „eigentlich fast jedes Wochenende auf irgendeinem Treffen" (Paula Winter* 15) gewesen. Die Nähe zu einer Geistlichen Gemeinschaft kann aber auch in anderer Hinsicht beeinflussen. Ein Studienteilnehmer berichtet, dass seine Eltern früher in einer anderen geistlichen Gemeinschaft gewesen seien, sich dann aber wieder bewusst distanziert hätten (Tim Steinberg* 18): „Meine Eltern waren damals schon so bisschen mit allen Wassern gewaschen. […] die haben damals schon solche Höhen und Tiefen erlebt […], und haben auch für sich, glaube ich, das Urteil getroffen: Diese ganzen Gemeinschaften, die drehen alle früher oder später mal durch." (Tim Steinberg* 18)

Die Traditionalität der Elternhäuser zeigt sich auch in moralischer Hinsicht und in ihrer Wahrnehmung von Kirche. So ist es für die Mutter einer Studienteilnehmerin ganz wichtig, dass ihre Tochter nur gläubige Freunde hat und dass auch ihr späterer Ehemann gläubig ist und sie am besten bereits früh dafür bete sowie überhaupt die größte Gefahr im Leben darin bestehe, den Glauben zu verlieren (Franziska Kohmann* 25). Deshalb verwehrt die Mutter ihr einen längeren Aufenthalt im Ausland mit der Begründung, sie könne da hinsichtlich des Glaubens unter die Räder kommen. In einer ganzen Reihe von Interviews wird auch sehr deutlich, wie sehr Kirche als Ganze, aber auch die Geistlichen Gemeinschaften im Besonderen als sichere Orte galten und das Engagement der Kinder durchaus begrüßt wurde. So finden wir solche Aussagen etwa im TTN-Kontext wie z. B. folgende: „Die waren sehr froh, also vor allem meine Mutter, dass wir da waren, dass wir da Jugendliche haben, mit denen wir den Glauben teilen." (Tobias Eisenberg* 95) Das Vertrauen in die Kirche ging so weit, dass Eltern unter Umständen gar nicht so genau wussten, was in der Gemeinschaft passierte. „Sie hat uns aber auch gesagt, sie wusste gar nicht genau, […] was dann da so gesagt wurde." (Tobias Eisenberg* 95) Das hier geäußerte Vertrauen mag auch damit zusammenhängen, dass die Eltern selbst der Gemeinschaft einmal nahestanden, wenn sie auch nicht Mitglied wurden. Aber auch die Studienteilnehmer:innen selbst wähnten sich damals in Sicherheit: „Ich habe tatsächlich gedacht, die sind ja katholisch, hier kann ja nichts passieren. Vom Gefühl war das auch nicht irgendwie (.) komisch, überhaupt nicht." (Julia Winkler* 13)

Manche der Elternhäuser zeigen sich offen für Privatoffenbarungen, wie es im CG-Kontext bei der Gebetsstätte Heede mit der Seherin Grete Ganseforth festzustellen ist, für die TTN wurde uns von einer Beziehung zu den Erscheinungen in Marpingen berichtet (Franziska Kohmann* 29).

Neben Privatoffenbarungen berichtete eine Studienteilnehmerin auch von einer Art „Verschwörungstheorien im Glauben", wie etwa der Botschaft von den ‚drei dunklen Tagen'[10] (Franziska Kohmann* 29), die eng mit Privatoffenbarungen in Zusammenhang standen. Die Botschaft von den ‚drei dunklen Tagen' scheint in enger Verbindung zu den zeitgeschichtlichen Ereignissen, z. B. dem Zusammenbruch des Ostblocks Ende der 1980er-Jahre zu stehen und beschwört das Ende der Welt. Ferner werden Hinweise gegeben, wie man sich als gläubige:r Christ:in am besten darauf einrichten könne. „Ja, also da hat man sich halt vorbereitet, hatte geweihte Kerzen zu Hause und Essensvorräte" angelegt (Julia Winkler* 158). Auch Bücher mit entsprechenden Inhalten gehörten – so die Studienteilnehmerin – zur regelmäßigen Lektüre der Mutter. Eine andere Studienteilnehmerin berichtet:

> „Also das war so ein großes Thema, dass bald die große Gottesstrafe kommen würde, dass bald die Welt untergeht. Weil das war ja so kurz vor der Zeitenwende, es war Zusammenbruch der DDR, das – ich weiß nicht, wie sagt man da? […] Und da waren auch so einige Dinge zu Hause, die mir da immer so ein bisschen Angst gemacht haben. Oder wo ich auch immer eher so den strafenden Gott im Hintergrund hatte." (Hiltrud Kaufmann* 8)

Eine weitere, die Elternhäuser der Studienteilnehmer:innen verbindende Gemeinsamkeit sind Wallfahrten. In einer ganzen Reihe von Interviews ist die Rede von Wallfahrtsorten und Wallfahrten. Auch die Gebetsstätte Heede ist für viele Menschen, die sich zur ‚Christusgemeinschaft' hingezogen fühlen, ein biografisch wichtiger Ort, ganz abgesehen davon, dass der Ort auch im Leben der CG eine nicht unwichtige Rolle spielt. In den Interviews mit ehemaligen TTN-Mitgliedern ist Medjugorje der entscheidende Wallfahrtsort. Eine ganze Reihe von Studienteilnehmer:innen sind bereits als Kind oder als Jugendliche mit den Eltern dort hingefahren, Medjugorje war ihnen ein vertrauter Ort. Für eine Herkunftsfamilie war die Wallfahrt nach Medjugorje z. B. auch die Möglichkeit, noch einmal als Familie etwas zusammen zu machen, bevor die Kinder das Haus für den weiteren Lebensweg verließen:

> „Wir waren als Kinder schon einmal in Medjugorje, da dachte ich, das schadet ja nicht […] [D]as ist vielleicht noch mal eine schöne Sache, so was vielleicht zum letzten Mal so als Familie zu machen, noch mal an diesen Ort zu fahren, den wir ja alle mögen. So. Das war eigentlich so einvernehmlich." (Julia Winkler* 11; 19)

10 Die ‚drei dunklen Tage' als letzte große Warnung Gottes sollen auf Prophezeiungen zurückgehen und auch Bezug zu den ‚zehn Geheimnissen' von Medjugorje haben (vgl. näher dazu in Kap. 7).

Betrachtet man die Sozialisationskontexte insgesamt, scheint ein transgenerationales Moment von nicht unerheblichem Gewicht zu sein. Mindestens eine Studienteilnehmer:in berichtet, dass die Botschaft von den „drei dunklen Tagen" bereits durch die Großelterngeneration weitergegeben wurde, aber auch andere sprechen von Traditionen und Frömmigkeitsformen, die sie bereits über die Großeltern kannten. Und nicht zuletzt scheint hier ein gendertheoretisches Moment auf, insofern in den uns vorliegenden Berichten es doch oft die Mütter sind, die – oft in Sorge um ihre Kinder – noch etwas strenger religiös in der Erziehung waren und denen die Religiosität der Kinder insgesamt noch etwas stärker am Herzen liegt als den Vätern. Allerdings, auch das ist ein Befund aus den Interviews, werden die Väter von einigen Studienteilnehmer:innen als (sehr) religiöse und religiös engagierte Menschen beschrieben.

Neben diesen sozialisatorischen und familiären Kontextfaktoren spielen unterschiedliche Kontingenzerfahrungen eine nicht unwesentliche Rolle und können zum unmittelbaren oder mittelbaren Auslöser werden, sich einer Gemeinschaft anzuschließen oder mehr oder weniger gezielt von Mitgliedern einer solchen gesucht zu werden. Viele der Studienteilnehmer:innen waren sehr oder zumindest recht jung, als sie in Kontakt zu der Geistlichen Gemeinschaft kamen, befanden sich also sozialisatorisch in einer Lebensphase, die man im Sinne der zu leistenden Entwicklungsaufgaben als fragil bezeichnen kann. Viele der Studienteilnehmer:innen sprachen von ihren Identitätsfragen gerade angesichts des Wechsels von der Schule ins Studium oder in die Berufsausbildung. Einige berichteten zudem von Kontingenzerleben, dem sie ausgesetzt waren, das ihre jeweilige Verletzlichkeit situativ noch einmal verstärkt hat. So destabilisierte der frühe Tod eines Elternteils die bis dahin stabile Lebenssituation, auch Depressionen und Probleme im Elternhaus, von denen uns in verschiedenen Interviews berichtet wurde, erhöhten die Verletzlichkeit der Betreffenden und warfen auf noch einmal andere Art Identitätsfragen auf. Insgesamt verstärkten sie das Bedürfnis nach Halt und Orientierung sowie nach Zugehörigkeit, auf das die Geistlichen Gemeinschaften dann mit ihrem Angebot reagiert haben.

> „Also da war ich sehr, (…) sehr auf der Suche nach Halt, nach Boden, der mich trägt, nach irgendwas, was mir Halt gibt in dieser haltlosen Situation, sage ich mal. (…) Schulisch war es eben auch schwierig, ich hatte keine peer group in dem Sinne, weil ich eben durch den frühen […] Verlust auch sehr schnell erwachsen geworden bin und mit Gleichaltrigen nicht viel anfangen konnte und dergleichen. (..) Und ich im Glauben tatsächlich was fand, was mir vielleicht irgendwie Halt (..) bringen könnte." (Anke Drees* 22)

5.4 Positive Entscheidungsfaktoren – Faszination und Begeisterung

Neben den oben genannten Entscheidungsmotiven für den Anschluss an eine Geistliche Gemeinschaft gibt es auch eine Reihe dezidiert positiver Entscheidungsfaktoren und positiver Erfahrungen, von denen die Studienteilnehmer:innen berichten. Dabei lassen sich Ähnlichkeiten bzw. Überschneidungen mit den weiter oben erörterten Motiven nicht vermeiden, ist doch oft das, was die eigenen spirituellen Bedürfnisse erfüllt, auch das, was begeisternd wirkt und zumindest zu Beginn auch positiv erlebt wird. Wie bereits in der Einleitung dargestellt, haben wir – um eines differenzierten Blickes willen – nicht nur mit Menschen gesprochen, die sich von geistlich-spirituellem Missbrauch betroffen fühlen, wenn dies auch mehrheitlich der Fall war, sondern auch mit einigen, wenn auch in deutlich geringerer Zahl (vgl. Kap. 1), die bis heute insbesondere mit der CG durchweg positive Erinnerungen verbinden. Auch deren Erfahrungen fließen in die folgenden Ausführungen ein.

Die positiven Erfahrungen lassen sich ebenfalls in verschiedenen Aspekten bündeln. Dabei differieren diese Erfahrungen durchaus zwischen den beiden von uns untersuchten Gemeinschaften.

Als eine wesentliche Gemeinsamkeit in beiden Gruppen lässt sich die Faszination und das mindestens anfängliche *Charisma der Leitungspersonen* herausstellen. Die Leitungspersonen werden von den Studienteilnehmer:innen in beiden Gemeinschaften als charismatische und begeisternde Persönlichkeiten beschrieben. So wird insbesondere der Mann des Leitungsehepaares bei Totus Tuus als „gut aussehend" (Tim Steinberg* 81) und „beeindruckend" gekennzeichnet, man habe ihm „gern zugehört", seine Vorträge seien „witzig und gleichzeitig tief" gewesen, diese hätten „einem auch immer irgendwie was mitgegeben" (Paula Winter* 117). Die Inhalte habe er auf eine „lockere Art" (Paula Winter* 117) vermittelt. Er habe „Stadien füllen" (Tim Steinberg* 81) können, sei eine echte „Rampensau" (Julia Winkler* 47) gewesen. Ferner habe er sich um die Geistlichkeit derer gesorgt, die sich ihm anvertrauten, was das Vertrauen in ihn als Person „unglaublich gestärkt" (Rabea Baumann* 41) habe. Er sei ein „Charaktertyp", der eine „Art zu Reden habe, die einen in den Bann" zöge (Anne Bothe* 211) (vgl. Kap. 7.2.1). Anders, aber letztlich vergleichbar in der Wirkung, werden auch die Leitungspersonen der ‚Christusgemeinschaft', Sr. S. und Pfr. H., als sehr charismatisch und führungsstark beschrieben, die so in der Lage waren, Menschen in ihren Bann zu ziehen und auf diese faszinierend wirkten (vgl. Kap. 6.1.2; 6.3).

Neben dieser gemeinsamen Faszination für die Leitungsfiguren lassen sich auf Seiten der Gemeinschaft TTN vier Komplexe ausmachen, die die jungen Menschen an der Gemeinschaft und deren Mitgliedern begeisterten.

Da war zum Ersten das *Glück und die Fröhlichkeit*, die die Mitglieder ausstrahlten, dass sie glücklich und zufrieden mit sich und dem, was sie machten, wirkten. Ferner war Glauben etwas völlig ‚Normales', nichts Exotisches oder etwas, für das

man sich schämen müsste. „Boah, so viele junge Leute und vor allem so viele junge Männer, die auch noch irgendwie normal wirken.“, (Paula Winter* 15) sagt eine Studienteilnehmerin. Fröhlichkeit ist etwas, was man mit Totus Tuus verbindet (Franziska Kohmann* 182). Das Glück und diese Fröhlichkeit, die die jungen Menschen ausstrahlten, hatten auch deshalb eine so besondere Wirkung, weil Glück und Fröhlichkeit auf das Engste mit dem Glauben verbunden zu sein schienen. In einer Zeit, in der es eher ungewöhnlich ist, dass junge Menschen sich der Kirche verbunden fühlen, ist es umso positiver, auf Menschen zu treffen, die jung sind, ganz aus dem Glauben leben und dabei auch noch glücklich und zufrieden wirken. „Dass es junge Leute waren, die geglaubt haben, ganz lebendig und begeistert und hochmotiviert“ (Tobias Eisenberg* 14) war faszinierend. Vor allem wirken die jungen Leute auch, als hätten sie keine Probleme und hätten sie für sich einen erfüllenden Lebensstil gefunden. „Die sind alle so glücklich und die haben alle keine Probleme, denen geht es so gut, die sind immer fröhlich!“, also, was das für tolle Menschen sind, was die für einen tollen Lebensstil haben.“ (Tobias Eisenberg* 14) Zudem war man im Leben des Glaubens nicht allein, da „waren Jungs und Mädchen, die das auch gemacht haben, und da war man nicht so alleine. Hatte man junge Leute, die auch den Glauben gelebt haben. Das war irgendwie etwas Besonderes.“ (Tobias Eisenberg* 14) In der Gemeinschaft verbanden sich zudem Glauben und ganz normales Leben. So fand eine Studienteilnehmerin es gut, „dass man halt nicht nur religiöse Sachen gemacht hat, wobei vorm Spielen auch gebetet wurde, aber so jetzt letztlich Völkerball und sowas. Das ist auch eine Art von Gemeinschaftsstiftung.“ (Paula Winter* 135)

Es geht jedoch nicht nur darum, einfach zu glauben, Glaube wird in der Gemeinschaft zweitens zu einem großen und faszinierenden *Abenteuer*. Als solches ist er auch etwas Besonderes, und vor allem sind die Menschen, die an diesem Abenteuer beteiligt sind, ebenfalls etwas Besonderes.

> „Wir waren Freaks, wir waren totale Freaks. Wir sind jedes Wochenende, manchmal schon Freitag, immer samstags und dann bis sonntags, irgendwo durch die Republik gefahren, um auf irgendwelchen Gemeindemissionen Jugendarbeit, Firmlingsarbeit, Kommunionkinderarbeit, Erwachsenenbildung oder was weiß ich im christlichen Kontext zu machen. Das war ein Abenteuer, zweifelsohne. Es war, ja, es wirklich Abenteuer.“ (Tim Steinberg* 36)

Das Abenteuer ist zugleich mit viel Spaß verbunden: „[…] wir haben super viel Spaß gehabt. Also wir haben wirklich extrem viel so auch gelacht, es gab da sehr viel Humor. Wir haben, wir haben einfach auch coole Sachen erlebt, wenn wir auf diesen Einsätzen unterwegs waren. Das war immer das reinste Abenteuer.“ (Franziska Kohmann* 42)

Die Gemeinschaft ist, drittens, auch der Ort *intensiver spiritueller Erfahrungen* und Ort der Glaubensvertiefung. So berichtet ein Studienteilnehmer von tiefen „mystische[n] Erfahrungen" (Tobias Eisenberg* 21), die er in der Auseinandersetzung mit Teresa von Avila, „dem kontemplativen und dem betrachtenden Gebet" (Tobias Eisenberg* 21) erleben durfte und dann in der Gemeinschaft teilen konnte. Die Gebetszeit war gut, wenn man „solche tiefen Erfahrungen gemacht hat. So vom Trost und Erkenntnissen gehabt irgendwie aus dem Glauben und so." (Tobias Eisenberg* 21) Jemand anders berichtet, dass sie „neues Feuer für den Glauben bekommen habe", dass der Glaube sich auch noch einmal sehr verändert habe, „sehr intensiver wurde" und dass sie „dieses starke Commitment eigentlich so vom Glauben" (Paula Winter* 33) als sehr positiv erlebt habe. Die Gemeinschaft stellte dabei auch einen Ansporn zu noch größerem Bemühen und Engagement dar. So hat man sich in der Auseinandersetzung mit verschiedenen Figuren aus der Tradition der christlichen Spiritualität wechselseitig angespornt und sich miteinander gefreut, wenn man ‚tiefe' Erfahrungen machen konnte. So wie eine andere sich eine Weile mit anderen morgens um fünf Uhr vor der Schule zum Rosenkranzbeten per Skype getroffen hat und das als intensive Zeit erlebte, weil sie sich „da schon irgendwie auch gut gefühlt oder irgendwie gesammelt gefühlt [hat], dann auch einfach im Verlauf des Tages" (Paula Winter* 35). Den wechselseitigen Ansporn bzw. das spirituelle Leistungsdenken, das hier bereits zum Ausdruck kommt, wurde allerdings von den Studienteilnehmer:innen in den Interviews auch als hoch ambivalent geschildert.

Die Gemeinschaft ist schließlich, viertens, *Beheimatung,* sie stiftet Identität, gibt Geborgenheit. So beschreibt ein ehemaliges Mitglied ihr anfängliches Gefühl in der Gemeinschaft folgendermaßen: „Ich hatte das Gefühl, dass ich in der Gemeinschaft sein kann, wie ich bin. […] [I]ch fühlte mich in der Gemeinschaft geliebt und angenommen. Daher hatte ich den Wunsch, meinen Glauben in dieser Gemeinschaft zu vertiefen."[11] Die Erfahrung in der Gemeinschaft wird auch als „christliche Berufung" (Rabea Baumann* 29) erlebt, die Betreffende hätte es nicht für möglich gehalten, dass sie diese je wieder verlässt. Die Gemeinschaft steht für umfassende Akzeptanz, sie überschreitet Grenzen von Herkunft und sozialem Status:

> „Schon im ersten Moment – schon in dem Moment, als ich den Bus bestiegen habe, gab es einen sehr ersten sympathischen Kontakt. Und ich hatte sofort das Gefühl: Hier darfst du sein. Hier wirst du akzeptiert. Hier bist du irgendwie für die Leute interessant. Hier spielt das irgendwie keine Rolle, ob du irgendwie – ob du arm bist, reich bist, ob du Deutscher oder Pole bist oder – Das ist gar – steht gar nicht im Vordergrund. Und da

11 Beschwerdeführer:in Protokoll v. 27.9.2021, BGV Münster, Fachstelle Orden und GG, TTN-Akte 1, Bl. 15.

> habe ich mich ein Stück weit zu Hause gefühlt in dieser Gruppe. Und das war auch dann letztlich das, was mich motiviert hat, dort Mitglied zu werden." (Axel Knoop* 10)

In der Gemeinschaft zu leben, fühlte sich nach, „das Leben ist ‚in Ordnung'" (Julia Winkler* 98) an, in der Gemeinschaft zu sein bedeutete ‚Angekommen sein'. Eindrücklich formuliert dies eine Studienteilnehmerin:

> „Ja, also ich war, ja, also ich war einerseits total glücklich, das würde ich wirklich sagen. Ich war auf eine Weise sehr glücklich, weil viele meiner Bedürfnisse irgendwie erfüllt waren. Ich hatte plötzlich gläubige Freunde, was ich eigentlich ein Leben lang vermisst habe. […] Ich hatte eine sinnvolle Aufgabe. Ich, es hat mir viel Freude gemacht. Also ich war da erst mal durchweg erfüllt und ich war […] auch in diesem tollen engeren Kreis. Das hat einen schon irgendwie, ich würde nicht sagen geschmeichelt, aber es hat einem das Gefühl verliehen, wow, das ist ein Vorgeschmack des Himmels. So könnte es sein. Also viele tolle Menschen und man versteht sich und man macht schöne Sachen miteinander, das Leben war in Ordnung." (Julia Winkler* 98)

So erfüllte die Gemeinschaft TTN für die Menschen, die mit uns gesprochen haben, zunächst einmal sehr nachvollziehbar alle grundmenschlichen Bedürfnisse nach Geborgenheit, Angenommensein, so wie man ist, sowie Akzeptanz und verband diese mit einem intensiven Glaubensleben, was der religiösen Gestimmtheit der Mitglieder entgegenkam.

Beheimatung und Identitätsstiftung finden auch die Mitglieder der CG in ihrer Gemeinschaft. Insgesamt sind ihre positiven Erfahrungen etwas geerdeter, nicht ganz so aufgeladen von Abenteuer und Begeisterung. Vielleicht hängt das auch damit zusammen, dass sich die ‚Christusgemeinschaft' lange Zeit überhaupt nicht als Geistliche Gemeinschaft im Sinne der sogenannten Neuen Geistlichen Gemeinschaften verstand und in ihrer Zielgruppe nicht so ausschließlich auf junge Menschen setzte wie TTN, ganz abgesehen davon, dass eine Reihe von jungen Frauen durch ihren Eintritt in den Orden nicht mehr so stark in den CG-Veranstaltungen präsent war. Die positiven Erfahrungen in der CG lassen sich in drei Aspekten bündeln.

Im Vordergrund stehen in den Erinnerungen der Studienteilnehmer:innen auch hier *Gemeinschaft* in Verbindung mit dem *Leben des gemeinsamen Glaubens*. „Ja einfach, weil mir die Gemeinschaft gutgetan hat" (Angela Krebber* 6), formuliert eine Studienteilnehmerin. Auch die anderen Veranstaltungen – so die Studienteilnehmerin – wie die Anbetung sonntags nachmittags waren „wunderschön, […] dieses gemeinsame Beten, und Jesus tiefer kennenlernen [hat] einfach gut getan" (Angela Krebber* 27). „Man hat andere Leute kennengelernt, da konnte man alles besprechen, alles Private auch so." (Angela Krebber* 31) Die CG war auch für einen Studienteilnehmer „ein Ort, wo ich mit meinem persönlichen Leben ankommen

konnte“ und Freunde gewonnen wurden und wo es „ein Interesse an mir und meiner Person bzw. an meinem Denken und meinem Erlebten“ gab (Gerald Hake* 37). Zudem verbanden sich in der CG Glaube und Alltag, so „dass das Christsein sich durch das ganze Leben zieht“ (Werner Fischer* 87). Das Gemeinschaftserleben beschränkt sich nun aber nicht nur auf die Ausdrucksformen des Glaubens, sondern viele erlebten auch die gemeinsam verbrachte Zeit, z. B. in Urlauben oder anderen Freizeiten, als gute Zeiten des Gemeinschaftserlebens.

> „Mit zwölf Familien in eine Jugendherberge gefahren und hatten dort eine tolle Zeit, ne? Muss man ganz klar sagen. Die Kinder waren total gut beschäftigt. Auch wurde da so ein bisschen thematisch geguckt, dass wir nicht nur Urlaub machen, sondern dass wir auch thematisch was machen, aber es war, wollten wir ja auch. Aber auch viele wirklich lustige Dinge. Wir haben auch drauf geachtet, dass dann mal die Frauen einen Tag für sich haben, dann mal die Männer einen Tag für sich haben und so, also es war eine, das war toll. Ja, war toll. Genau. So muss man sagen.“ (Werner Fischer* 249)

Den eigenen Glauben mit anderen zu teilen und gemeinschaftlich im Alltag dem eigenen Christsein Ausdruck zu verleihen, das fanden die Menschen in der CG in den gemeinsamen Veranstaltungen, in gemeinsam verbrachter Freizeit, das fanden sie aber auch in gemeinsamen oder auch nachbarschaftlichen Wohnformen.

Eine zweite, positive Erfahrung, eng mit dem Gemeinschaftsaspekt, vor allem aber mit den gemeinschaftlichen Wohnformen verbunden, liegt in der *gegenseitigen Unterstützung*, die sich die Mitglieder der CG, zumindest die jungen Familien untereinander zur Verfügung stellten. Gerade in der Familiengründungsphase, in der die Kinder geboren wurden und das Haus gerade gebaut war, fühlten sich insbesondere die Frauen manches Mal überfordert, vor allem, wenn Erfahrungen von Krankheit und Behinderung hinzukamen. Die CG, so eine Studienteilnehmerin, war in dieser Zeit „unglaublich tragend […], weil ich hatte das Gefühl, ich, ich weiß überhaupt nicht mehr, wo vorne und hinten [ist]“ (Ingrid Fischer* 102). Angesichts der tendenziellen Überforderung bedeutete das nachbarschaftliche Wohnen mit seinen kurzen Wegen eine enorme Unterstützung, die wechselseitig gegeben wurde. Wenn man Unterstützung brauchte, was angesichts von familiären Situationen oft der Fall zu sein schien, dann haben „wir uns dann halt gegenseitig gegeben und so: Also das war schon auch eine schöne Zeit […]“ (Ingrid Fischer* 102).

Ein drittes positives Moment richtet sich auf eine veränderte und vertiefte Erfahrung des Glaubens und der Gottesbeziehung durch eine *spirituelle Formung*, die in der Gemeinschaft angestoßen wurde. Diese richtet sich sowohl auf die Ebene der eigenen Person als auch auf eine bessere Kenntnis des christlichen Glaubens. So erlebt eine Studienteilnehmerin die große Gemeinschaft als ein „Fest“, „als ein geistliches Fest“, das für sie eine „neue Gottesbeziehung aufgetan“ hat, die sie „vorher nicht so kannte“ (Hiltrud Kaufmann* 111). Ein Studienteilnehmer hat durch die CG

zu einem reflektierteren Gottesbild gefunden: „Ich glaube, dass ich in der CG gelernt habe, dass es […] dass Gott nicht ein ferner, irgendwie theologisch reflektiertes Etwas ist, sondern ein Gegenüber." (Simon Richter* 39) Auch das Erleben lebendiger Gottesdienste vertieft die Erfahrung, dass „Gott das ist […] dass er ein Gegenüber ist" (Simon Richter* 39). Dieses gilt auch für den Austausch über den Glauben und Impulse zur Interpretation bestimmter christlicher Gehalte.

> „Also das Faszinierende (.) war einmal tatsächlich, über den Glauben gemeinsam sich auszutauschen, zu sprechen. Und dann auch Dinge des Glaubens nahegelegt zu bekommen, wo mir plötzlich Lichter aufgingen, wo ich plötzlich was verstand oder meinte zu verstehen, sagen wir mal so. Wo ich plötzlich Zusammenhänge erkannte, wo sich mir plötzlich der Sinn von Bibelstellen erschloss. (..) Ja, verbunden quasi mit einer, mit einer Sprache oder einem Kontext, der mich berührte, den ich, den ich gut fand." (Gerald Hake* 37)

Andere profitieren von einem konkreten Lernen über den Aufbau der Liturgie und hatten dort einen „Aha-Effekt nach dem anderen" (Ingrid Fischer* 130), z. B. über die Zeichen in der Messe und die Bedeutung der Kommunion, zudem eröffnete die Auseinandersetzung in der CG die Möglichkeit, „das nochmal anders zu betrachten", was als „sehr wertvoll" (Werner Fischer* 119) erfahren wurde. Ein Studienteilnehmer fand, dass er auch „Dinge des Glaubens nahegelegt […] bekommen" habe, bei denen ihm „plötzlich Lichter aufgingen" und „er etwas verstand" (Gerald Hake* 37). Auch etwas über das Kirchenjahr zu lernen, wie die Feste und warum die Feste so gefeiert wurden, wie sie gefeiert werden, wurde als hilfreich und wertvoll erfahren (Werner Fischer* 116).

Eine Studienteilnehmerin hat durch die CG auch eine Weitung ihres Gottesbildes und ihres Glaubens erfahren und erlebte dies als ausgesprochen positiv:

> „Und ich habe mich auch mehr und mehr abgenabelt von dem strengen Glauben zu Hause. Da hat mir sicherlich die CG geholfen. Auf jeden Fall geholfen. Weil ich plötzlich diese Strafen Gottes nicht mehr so gefürchtet habe. […] Dass ich vor der CG immer so die Angst hatte: Gott straft, wenn du was falsch machst. Das kannte ich von zu Hause eher. Und davon konnte ich loskommen. Auch von dieser Endzeitangst. Weil plötzlich wurde bei der CG mit Lobpreis, mit – es wurde eher auf Gott zugegangen. Und nicht so dieses Ängstliche." (Hiltrud Kaufmann* 166)

Ein weiterer Studienteilnehmer lernt durch den Austausch in der CG seine eigenen Empfindungen in Worte zu fassen und über sich selbst zu sprechen, „dass ich wirklich denke, an mich rankomme, habe ich da gelernt." (Simon Richter* 77)

Ein fast alle Studienteilnehmer:innen verbindendes Moment der Faszination und Begeisterung ist schließlich die Musik. Der Musik kommt in dieser Hinsicht

hohe Bedeutung zu, zumal das musikalische Erleben auf einer sehr affektiven Ebene angesiedelt ist. Das neue geistliche Liedgut wurde als viel lebendiger empfunden, deutlich ansprechender angesehen: „Und das hat mich so angesprochen, diese neuen geistlichen Lieder auch, die da gesungen wurden, im Vergleich zu dem, was ich bisher aus der Kirchengemeinde kannte aus dem Gotteslob, war das total lebendig." (Jan Schulz* 30) und dementsprechend ist es auch nicht die Leitungsperson, sondern die Musik, die „als Allererstes so begeistert" (Jan Schulz* 30) hat. Beide Gemeinschaften haben auch eigene Lieder, die von jeweiligen Mitgliedern komponiert und zu denen die Texte entwickelt wurden. In der CG gab es einen „Virtuosen an der Gitarre" (Jan Schulz* 30), der eigene Lieder textete und vertonte. Das neue geistliche Liedgut erreicht den Menschen noch einmal „auf einer anderen Ebene" (Tim Steinberg* 23). In Musik, in begeisterungsfähige Lieder wurde viel investiert (Anne Bothe* 95). Insgesamt lässt sich sagen, dass die Musik ein ganz wesentliches und auch wichtiges Moment der Faszination und der Bindung ist. Hinzu kommt, dass auch sie im Kontrast zur Gemeindewirklichkeit stand, die von vielen als eher schal, wenig intensiv und begeisternd wahrgenommen wurde. (Rosemarie Wagner* 153; 155; Imke Laufmöller* 10)

So unterschiedlich die positiven Erfahrungen in den beiden Gemeinschaften auch jeweils waren, was mit dem Charakter der einzelnen Gemeinschaft zu tun hat, so reagierten beide Gemeinschaften auf grundlegende Bedürfnisse im menschlichen wie im religiösen Bereich. Ferner zeigt sich, dass alle Mitglieder für sich selbst ‚gute Gründe'[12] hatten, sich der Gemeinschaft anzuschließen und dieser zumindest für eine Zeit anzugehören, auch wenn in den Interviews, die wir geführt haben, die ambivalenten Gefühle zu spüren waren, die bei der Schilderung der positiven Erfahrungen mitschwangen.

12 Es handelt sich hier um einen terminus technicus aus der Philosophie, der für die Begründung einer Überzeugung in einem diskursiven Verfahren verwendet wird, um die Plausibilität und rationale Nachvollziehbarkeit von Überzeugungen und Praktiken kenntlich zu machen. Der Begriff wird hier in Analogie aufgegriffen, um deutlich zu machen, dass es nicht irrationale oder willkürliche Entscheidungen sind, die Menschen in eine Geistliche Gemeinschaft führen oder welche auf labile psychische Dispositionen verweisen, wiewohl es diese auch geben kann, sondern dass die Entscheidungen in der subjektiven Perspektive der jeweiligen Person rational begründet sind. Das bedeutet nicht, dass sie von jedem anderen geteilt werden müssen oder übernommen werden können.

6 Geistlicher Missbrauch in der ‚Christusgemeinschaft'

Im vorhergehenden Kapitel wurden die verschiedenen Zugangswege in eine Geistliche Gemeinschaft, die motivationalen Gründe, die sozialisatorischen Kontexte sowie die positiven Erfahrungen, die mit den Gemeinschaften verbunden sind, vorgestellt. Ziel dieses Kapitels ist es nun, den Missbrauch in seinen unterschiedlichen Formen, insbesondere jedoch auch den geistlich-spirituellen Zugriff auf die Menschen, wie er entsprechend den Ausführungen der von uns interviewten Studienteilnehmer:innen in den beiden untersuchten Gemeinschaften ausgeübt wurde, offenzulegen und zu beschreiben.

Ziel dieses Kapitels ist es ferner zu verstehen, wie die Mechanismen und Strukturen des Missbrauchs entstehen, wie das System, wir nennen es hier das ‚Regime', den Missbrauch zum einen etablierte und, nicht zuletzt in der Interaktion zwischen Leitung und Mitgliedern, aufrechterhalten konnte. Zum anderen steht im Mittelpunkt des Kapitels, wie dieser Missbrauch in einer nochmals gesteigerten Form als massiver Zugriff auf das Subjekt erfolgte, der bis zur absoluten Verfügungsgewalt über den Menschen und bis zu dessen Unterwerfung führte. Die in die CG hineingeborenen und durch ihre Eltern mit hineingenommenen Kinder stellen noch einmal eine Gruppe in der CG dar, die zudem eine eigene Sichtweise auf die CG haben. Mit dem Missbrauch an ihnen und ihrer Perspektive setzt sich das Kap. 6.2 auseinander. Die Stellungnahmen von Pfr. H. zu den Schilderungen im folgenden Teil der Studie werden an der jeweiligen Stelle in Einklang mit wissenschaftlichen Gepflogenheiten und Usancen in einer Fußnote wiedergegeben. Insgesamt verwahrt sich Pfr. H. gegen alle ihm gegenüber erhobenen Vorwürfe und weist diese als unsubstantiierte Vorwürfe bzw. Wertungen zurück. (Stellungnahme 8.7.2026, 2)

Aufgrund der engen Verwobenheit der ‚Christusgemeinschaft' mit der Ordensgemeinschaft der Thuiner Franziskanerinnen werden die Bedingungen für die Ermöglichung des Handelns von Sr. S. in einem eigenen Kapitel (6.3) zum Leben als Schwester in Thuine dargestellt. Dazu zählen auch die Zusammenhänge zwischen Sr. S. und den von ihr geprägten Schwestern, von denen manche direkt durch ihre Intervention und manche zunächst über ein Engagement in der CG in den Orden der Franziskanerinnen von Thuine gefunden haben.

Wir greifen hier, wie auch in den folgenden Kapiteln, die den Missbrauch in den beiden Gemeinschaften beschreiben, bewusst auf den Begriff des ‚Regimes' zurück und verwenden ihn in dieser Studie in einem doppelten Sinne. In einem ersten Sinn als Begriff, der im politischen Kontext eine bestimmte Herrschaftsform oder ein Regierungssystem beschreibt bzw. in einem eher ursprünglichen Sinne die Art und Weise von Ordnung und Lenkung umfasst. In Analogie zur politikwissenschaftlichen Begriffsbildung beschreibt er, wie (politische) Macht organisiert und ausgeübt wird, welche Regelungs- und Ordnungssysteme, Prozesse der formellen wie informellen Regeln und Normen(bildung) sowie Entscheidungsverfahren dazu ausgebildet werden und wer die Hoheit über diese hat. Insofern beschreibt der Begriff des ‚Regimes' auch hier die Organisation, die Strukturen und die Prinzipien, die das Leitungshandeln prägen.[1] Das ‚Regime' existiert jedoch nicht an sich, sondern ist immer nur an historisch konkreten Regimen und an der Form, wie es von konkreten Akteuren ausgeübt wird, zu untersuchen. Insofern behandelt dieses Kapitel die ‚Regime' der im Mittelpunkt dieser Studie stehenden Gemeinschaften, und hier vor allem das Handeln der konkreten Leitungsfiguren und der sie flankierenden Personen sowie die Praktiken, die angewandt werden, um die Ziele und die Interessen des ‚Regimes' durchzusetzen. Zum Zweiten nutzen wir den Begriff ‚Regime' im Sinne des Philosophen Michel Foucault. ‚Regime' bezeichnet hier keine Organisationsform der Ausübung politischer Herrschaft, sondern ein Netzwerk teilweise verborgener Mechanismen und Praktiken der Kontrolle, der Disziplinierung, Normierung und Formierung, vor allem auch der Selbstkontrolle und -optimierung, die Verflechtung von Praktiken der Unterwerfung unter gesellschaftlich herrschende Normen und Regeln. Entscheidend für Foucaults Verständnis des ‚Regimes' ist, dass mit ihm keineswegs ein klar definiertes Setting von äußerem Zwang und Gewaltausübung verbunden ist, sondern die Subtilität der Machtmechanismen und der Effekte der ‚Regime' und der mit ihnen verbundenen Techniken.[2] Der Begriff dient uns also hier als analytische Folie, auf der das Agieren in den beiden Gemeinschaften beschrieben und untersucht wird.

1 Lawson (1993): Study of Regime Change; ferner: Stawski (2021): state-regime-nexus.

2 Vgl. zum Verständnis des Begriffs ‚Regime' bei Michel Foucault, der dieses am Begriff des Wahrheitsregimes bzw. der Regierung darlegt, Foucault (2022) [2004]: Gouvernementalität, 262–269 ferner Foucault (2020): Regierung der Lebenden, Vorlesungen 1979–1980, 431–472.

6.1 Leben in und mit der ‚Christusgemeinschaft'

Die folgenden Analysen des ‚Regimes' und der Mechanismen und Praktiken des Missbrauchs in der ‚Christusgemeinschaft' strukturieren sich in folgende Unterkapitel. Das erste (6.1.1) versucht einen Einblick in den ‚Alltag' der ‚Christusgemeinschaft' zu geben, will also eine Vorstellung davon geben, wie die Mitglieder in der Geistlichen Gemeinschaft ‚lebten' und wie sich die Eingebundenheit des individuellen Lebens in die Gemeinschaft darstellte und dies umso mehr, als in den beiden hier untersuchten Gemeinschaften keine gemeinschaftlichen Wohnformen aller Mitglieder bestanden, vergleichbar einer Ordensgemeinschaft. Dazu werden die Veranstaltungsformen, die verschiedenen Gruppen innerhalb der Gemeinschaft und die Formen des gemeinschaftlichen Zusammenkommens und -lebens, also wie man in der Gemeinschaft ‚lebt', vorgestellt. Der zweite Teil (6.1.2) widmet sich dann dem eben beschriebenen ‚Regime', das heißt, es wird gezeigt, wie die Leitung ihre Macht organisierte und ausübte, wie die Mitglieder zum Teil massiv beeinflusst wurden und welche Regelungs- und Normierungssysteme installiert wurden (6.1.3). Das vierte Teilkapitel (6.1.4) zeigt dann, wie der Missbrauch in einer Art Klimax bis zu einer Verfügungsgewalt und zur Unterwerfung des Subjekts ausgeübt werden konnte und ausgeübt wurde und Teil fünf (6.1.5) widmet sich schließlich der Beichte als möglichem Ort des Missbrauchs.

6.1.1 Alltag in der CG

Die ‚Christusgemeinschaft' ist eine Gemeinschaft, in der die Mitglieder nicht ordensähnlich zusammenleben, sondern in der der innere Zusammenhalt zum einen über eine Vielzahl von Veranstaltungen, die über das Jahr verteilt in enger Taktung stattfanden, geschaffen wurde. Zum anderen wurde er über ein System engmaschiger individueller Kontakte mit den beiden Leitungspersonen oder aber mit von diesen delegierten Personen gewährleistet sowie über den Versuch, punktuell unterschiedliche gemeinsame und gemeinschaftliche, oft nachbarschaftliche Wohnformen an verschiedenen Orten zu etablieren.

Herzstück der CG, über das nicht nur der Zusammenhalt der Gemeinschaft, sondern auch ein wichtiger Zugriff auf die Lebensführung der Mitglieder gewonnen wurde, bildeten die gemeinsamen Veranstaltungen, die sich über das ganze Jahr erstreckten und in den ersten Jahren in Thuine im Gästehaus des Mutterhauses des Ordens stattfanden, später dann vor allem im Ort L., der sich zum zentralen Ort der CG entwickelte. Man traf sich als Gemeinschaft monatlich zu einem gemeinsamen Besinnungswochenende, verbrachte fast alle Feiertage im Jahr gemeinsam, mit Ausnahme des Weihnachtsfestes, das allerdings auch von verschiedenen Familien privat zusammen begangen wurde. Ferner kam man ebenfalls zum Jahreswechsel zusammen, um diesen mit geistlichen Tagen zu begehen. Diese gemeinsamen Veranstal-

tungen beinhalteten dabei immer eine Kombination aus einem stärker formalen Programm mit katechetisch orientierten Vorträgen zum thematischen Schwerpunkt des Wochenendes, Kleingruppenformaten und Einzelarbeit zu dem jeweiligen inhaltlichen Schwerpunkt, liturgischen Elementen wie z. B. Gottesdienst oder Anbetung sowie einen stärker informellen Teil, in dem man gemeinsam kochte und die (Frei-)Zeit miteinander verbrachte.[3]

Die Wochenenden und die sonst miteinander verbrachte Zeit hatten auch einen familiären Anstrich, man hatte „gemeinschaftliches Morgengebet, Frühstück gemeinschaftlich. Man hat zusammen gekocht – oder einer hat gekocht, die anderen haben abgespült. Eigentlich war es sehr familiär. […] [E]s war eigentlich […] wie so eine Familie eigentlich." (Hiltrud Kaufmann* 67) Es wurden viele Katechesen abgehalten, „[e]s wurden oft Bibel- immer mal wieder Bibelstellen genommen, die dann gebetet wurden, drüber nachgedacht, drüber gesprochen wurde. […] Es gab viel Anbetung. Auch mit Liedern, mit Musik. Auch teilweise über die Nacht, wo dann jeder irgendwie mal eine Stunde aufgestanden ist, gebetet hat. Immer zu zweit." (Hiltrud Kaufmann* 113) Viel Wert wurde auch auf eine geistlich-spirituelle Atmosphäre gelegt, „es, also es war ja oft so, dass viel einfach mit Kerzenlicht so, so eine Atmosphäre geschaffen worden ist, wenn meinetwegen Anbetung gemacht worden ist oder so." (Ingrid Fischer* 618)

Das zentrale Ereignis im Jahr bildete in der Hochphase der CG die Geistliche Woche im Ort L., in der man für eine ganze Woche zusammenkam. Für die Mitglieder der CG war die Geistliche Woche, die in der Regel im August stattfand, in gewisser Weise der Höhepunkt ihres Lebens in der CG, was Formulierungen wie „diese berühmte Geistliche Woche" (Ingrid Fischer* 424) deutlich machen. Die Geistliche Woche war mehr oder weniger vom Tagesrhythmus immer ähnlich gestaltet. So begann nach Aussage eines Studienteilnehmers der Tag morgens vor dem Frühstück mit einer mit Liedern gestalteten Laudes, die länger dauerte als eine klassische Laudes. Nach dem Frühstück gab es einen Vortrag zu einem mit dem Wochenthema in Verbindung stehenden Thema, „dann gab es Murmelgruppen, Kleingruppen, so. Dann endete der Vormittag oft mit Messe, Mittagessen, Mittagspause, dann war oft (..) Lobpreis, also irgendwie einen Lobpreis nachmittags." (Simon Richter* 49), nachmittags gab es neben Lobpreis auch manchmal Workshops und

3 Das Jahresprogramm für das Jahr 2003 weist folgende Angebote aus: monatlich, insgesamt an elf Abenden stattfindende Herz-Jesu-Katechese von einer Dauer von vier Stunden, fünf ganztägige Frauentreffen, jeweils von 9:30 bis 16:00 Uhr, drei ganztägige von 9:30 bis 16:00 Uhr stattfindende Kinder-Katechese-Tage, Anbetung an Samstagen an insgesamt 19 Samstagabenden von 20:30 bis 23:00 Uhr, sieben eucharistische Nachmittage an Sonntagen von 15 Uhr bis 18 Uhr, vier halbtägige jeweils von 9 bis 13 Uhr stattfindende geistliche Tage zwischen Weihnachten und Neujahr, die gemeinsame Feier der Kar- und Ostertage, insgesamt sechs religiöse Wochenenden jeweils freitags und samstags zu bestimmten Themen und schließlich die Geistliche Woche im August von montags bis samstags (Geistliche Angebote der „Christusgemeinschaft" für das dritte Jahrtausend im neuen Jahrtausend, 2003, BAOS, AKZ 472, Nr. 4, Bl. 308–311).

abends nach dem Abendessen „oft Anbetung, Lobpreis, wie auch immer, unterschiedlich gestaltet." (Simon Richter* 49). Im Laufe der Zeit wurden zunehmend charismatische Elemente hinzugenommen, Lobpreis spielte, wie gerade schon genannt, eine große Rolle, freies Gebet, so wie „Musik […] immer eine Rolle [spielte]. Neues geistliches Liedgut, das sich dann natürlich auch verändert hat." (Simon Richter* 47) Die Musik, Lieder aus dem Bereich des neuen geistlichen Liedguts mit Gitarrenbegleitung und auch eigene, selbst komponierte und getextete Lieder, spielten eine zentrale Rolle auf der Geistlichen Woche wie auch insgesamt in der CG. Es wurde auch mal spontan zu einigen Liedern getanzt, „[d]as war wunderschön" erinnert sich eine Studienteilnehmerin (Angela Krebber* 126). Für die an der Studie Teilnehmenden war die Geistliche Woche ein wirklicher Höhepunkt, sie waren „total toll, toll organisiert" (Patricia Walter* 155) und „da war das, wo man hinging, weil man Leute traf, Spaß hatte" (Patricia Walter* 155), auch wegen der „Musik, […] die haben ja unendlich viel über Musik gemacht. Irre. Musik, Anbetung, gemeinsames Essen. Mit einer, also Festival ist jetzt blöd. Aber da gab es das, was wir in den Gemeinden ja nicht gefunden haben." (Patricia Walter* 155).

Inhaltlich ging es dabei häufig um Themen, die in engem Zusammenhang mit Papst Johannes Paul II. und dessen Theologie standen, so insbesondere um dessen Theologie des Leibes, und darin besonders um seine Anthropologie. Es wurden aber auch intensiv die Konstitutionen des II. Vatikanischen Konzils, insbesondere Gaudium et Spes und Lumen Gentium gelesen und besprochen (Simon Richter* 49; vgl. Kap. 4.1.4). Gehalten wurden die Vorträge in den ersten Jahren – so die Aussage eines Studienteilnehmers – ausschließlich von Pfr. H. (Simon Richter* 53), später auch von anderen, aber im Wesentlichen immer von Mitgliedern der CG (Simon Richter* 53). Im Rahmen dieser Woche wurden Taufen vorgenommen, vor allem aber heirateten Paare auch während der Geistlichen Woche, Ereignisse, die im Programm noch einmal einen besonderen Platz innehatten.

> „Ich weiß nicht, ich kriege jetzt gar keine Steigerung hin, aber so, auf jeden Fall irgendwie so, also was Heiligeres kann man sich eigentlich nicht denken […] als in einer Geistlichen Woche, wo quasi diese Eheschließung letztendlich so die Krönung der Geistlichen Woche war, wo eigentlich die ganze Woche darauf hingebetet worden ist." (Ingrid Fischer* 424)

Neben diesen zentralen Veranstaltungen wurde das Leben durch weitere Veranstaltungen strukturiert, die nicht mit Übernachtungen verbunden waren. So traf man sich einmal im Monat zur Nachtanbetung, verbunden mit Beichte, in der Gebetsstätte im Ort Heede, man feierte dem Jahreskreis entsprechend Gottesdienste, wie z. B. regelmäßig Roratemessen und Frühschichten, an denen sehr viele Menschen teilnahmen (Jan Schulz* 169), „weil es nicht nur spirituell war, sondern weil wir einfach Freude miteinander hatten" (Imke Laufmöller* 16), oder man traf sich zum

Lobpreisgebet. Immer wieder wurden auch Exerzitien angeboten, besondere Bedeutung hatten die Herz-Jesu-Katechesen, die an jedem ersten Freitag im Monat im Ort L. stattfanden (Jan Schulz* 50). In der Gemeinde von Pfr. H. traf sich laut Aussagen von Studienteilnehmer:innen zudem ein Kreis der dort Wohnenden regelmäßig zu verschiedenen Gebetszeiten und Gebetsabenden.

> „Also […] morgens war dann erstmal eben eine Laudes in der WG. Dann ist man oft rüber irgendwie – oder, drüben auch in der Kirche. […] Dann ist man auch morgens noch in die Messe gegangen. Die, die arbeiten mussten, waren da natürlich dann weg, waren nicht dabei. Aber wer eben da war, ist dann rübergegangen, auch zur Messe. Und irgendwann hieß es dann: ‚Ja, komm, wir stehen noch mal zehn Minuten früher auf oder noch mal zwanzig Minuten und machen noch mal einen Lobpreis.'" (Hiltrud Kaufmann* 65)

Bibelkreise und weitere Treffen zum Austausch über religiöse Themen haben darüber hinaus auch „in privaten Häusern stattgefunden" (Ingrid Fischer* 63). „[I]m Paarkreis [hat man] ja auch thematisch miteinander gearbeitet, weil wir alle in einer ähnlichen Situation waren, […] Wie man denn Familie leben kann in der heutigen Zeit als Christ, als Christin. So. Wie man eine christliche Familie leben kann." (Werner Fischer* 103–105) Regelmäßiger und nicht zuletzt zentraler Bestandteil all dieser gemeinsamen Veranstaltungen, Wochenenden, Wochen, Nachtanbetungen etc. war auch immer die Beichte bei den anwesenden Priestern. „Ja, und dann war ja halt in Heede diese Nachtanbetung, das war Pflicht, bei den, CG-Leuten zu beichten, also CG-Priestern zu beichten." (Laura Schneider* 78)

Über diese gemeinsamen Veranstaltungen hinaus verbrachte man aber auch Freizeit in Form gemeinsamer Urlaube miteinander, so fuhren manche Gruppen immer wieder auf einen Bauernhof in einer anderen Gegend Deutschlands, der damit zunehmend auch zu einem weiteren zentralen Treffpunkt wurde: Dort verband sich inhaltliche Arbeit mit Freizeit, „nicht nur Urlaub machen, sondern dass wir auch thematisch was machen, aber es war, wollten wir ja auch. Aber auch viele wirklich lustige Dinge." (Werner Fischer* 249) Ferner wurden weitere stärker freizeitorientierte Veranstaltungen durchgeführt wie verschiedene Radtouren, etwa für Mädchen mit Sr. S. (Britta Jürgens* 100) oder eine mehrtägige Radtour für Väter und die erstgeborenen Söhne (Michel Langer* 70; 74), oder auch mehrtägige Treffen von Familien,

> „also waren es oft Urlaubszeiten, zu denen wir uns dann für ein paar Tage eben so getroffen haben, oft mit drei oder vier Familien in einem größeren Haus, sodass wir uns dann mit Matratzenlager im Grunde den Alltag geteilt haben. Gemeinsam gekocht haben, geistliche Gespräche geführt haben – wir hatten meistens ein – ein geistliches Programm, was den Alltag dann auch begleitet hat." (Franz Reigel* 38)

Unabhängig davon, um was für eine Freizeitveranstaltung es sich handelte, stand doch der religiöse Charakter stets im Vordergrund (Gertrud Maler* 19).

Wie bereits in Kapitel vier (vgl. Kap. 4.1.1) gesehen, waren – wie in vielen anderen Geistlichen Gemeinschaften auch – in der CG unterschiedliche Lebensformen und Lebensstände vertreten. So war es auch ein Charakteristikum der CG, sich nicht nur mit ‚allen' Mitgliedern in den gemeinsamen Veranstaltungen zu treffen, sondern auch noch einmal in eigenen Gruppen, die zum Teil an die verschiedenen Stände[4] in der Kirche erinnern. Wie bereits in Kapitel fünf (vgl. Kap. 5.1.4; 5.2) geschildert, waren beispielsweise die Frauen, die in einer Einrichtung eine Ausbildung absolvierten, dazu angehalten, an einer von Sr. S. geleiteten und wöchentlich stattfindenden Bibelgruppe teilzunehmen, und auch die der CG nahestehenden Priester trafen sich noch einmal gesondert in je eigenen Veranstaltungen.

> „Also es gab ja, in der Christusgemeinschaft, das habe ich schon mitgekriegt, natürlich die verschiedenen Ständekreise sozusagen, die Priesterkreise und auch die angehenden, die bildeten eine eigene Riege, die haben sich dann auch eigens getroffen. […]. Aber es gab eben auch den, den Ständekreis der Verheirateten und der Familien und die hatten wirklich auch eine Hierarchie." (Michael Plotter* 141)

An den Veranstaltungen nahmen auch die über die Diözese verteilten der CG nahestehenden Priester teil und, sofern es ihnen möglich gewesen ist, auch die Priesteramtskandidaten. Diese wohnten zudem – so laut Aussage eines Studienteilnehmers – in den Semesterferien bei den CG-nahen Priestern und versuchten auch, die Wochenenden bei diesen zu verbringen. So konnten sie dann auch an den am Sonntag stattfindenden Gebetsabenden teilnehmen. „Also in den Semesterferien war ich, habe ich bei Priestern der CG gewohnt, an den Wochenenden, wenn es ging, bin ich zu den Wochenenden gefahren. […] Und ansonsten hat man telefoniert mit Leuten, hat Kontakt gehalten. Das ging ja alles." (Simon Richter* 37)

In den nachbarschaftlichen und gemeinschaftlichen Wohnformen war der Zusammenhalt noch enger, hier feierte man nicht nur das Weihnachtsfest gemeinsam, sondern lebte insofern quasi gemeinschaftlich, als etwa mehrere Familien regelmäßig das Mittagessen gemeinsam einnahmen (Ingrid Fischer* 63). Auch Urlaube wurden – wie oben gesehen – vielfach gemeinsam verbracht.

Nicht zuletzt existierte für einige Jahre ein eigener Kindergarten, in den die Kinder aus den Familien der ‚Paarkreise' zumindest für mehrere Tage in der Woche geschickt wurden und der von einer von Sr. S. beauftragten Person geleitet wurde.

4 Wir wählen hier bewusst den eigentlich heute kaum noch verwendeten Begriff der Stände, da die Aufteilung der verschiedenen Gruppen innerhalb der CG nach Lebensständen doch sehr an die klassischen Stände in der Kirche erinnert. Zudem wird der Begriff von einem Studienteilnehmer selbst benutzt. Neben den geschlechtergetrennten Gruppen gab es aber auch die Paarkreise, von denen zumindest einer auf Wunsch der Teilnehmenden entstanden ist.

Mit dem Kindergarten sollten die Kinder der CG-Mitglieder in ganz besonderer, vor allem religiöser Weise gefördert werden, da dieses in einem weltlichen Kindergarten in dieser Weise nicht stattfinden würde (Werner Fischer* 383). Dieser fand in einigen Privathäusern von Mitgliedern statt (vgl. Kap. 6.2). Da „gab es zum Teil auch Räume in Privathäusern" (Jan Schulz* 173), die mit Spiel- und Katecheseutensilien gestaltet wurden. Dort hat man „sich auch manchmal […] getroffen und was gemacht an einem Vormittag." (Jan Schulz* 173)

Durch diese dichte Taktung von Veranstaltungen über das Jahr hinweg und darüber hinaus über die gemeinschaftlichen Wohnformen in Nachbarschaften, Wohngemeinschaften oder aber auch durch das Leben als einzelne junge Frau in einer Familie erfolgte bereits in zeitlicher Hinsicht ein weitgehender und umfassender Zugriff auf die Lebensführung der Mitglieder, der durch die Inhalte der Veranstaltungen und die aufgestellten Normierungen und Regeln noch deutlich verstärkt wurde. Ähnlich wird es von einem Studienteilnehmer aus heutiger Sicht wahrgenommen:

> „[D]ieses normale Familienleben fand eigentlich nicht statt, es wurde ja alles (.) ja, organisiert, wegorganisiert es gab also (.) das Wochenende war nie frei in dem Sinne, es gab Treffen, es gab Veranstaltungen, es gab Gebetzeiten, Kinder hatten separate Veranstaltungen und ja das (..) […] im Grunde genommen waren wir, hatten wir kein eigenständiges Leben. […] es gab also wenig Zeit für Privates." (Matthias Schreiber* 21; 196)

Eine andere Studienteilnehmerin formuliert:

> „Genau, und dadurch, dass man […] dass man nach [Ort L.] hinfuhr […], um dort an Besinnungstagen teilzunehmen, in Heede an diesen, waren das Rosenkranzgebete mit vorheriger katechetischer Unterweisung teilzunehmen. Dort auch an Exerzitien teilzunehmen, dann nach Thuine hinzufahren, nach [Ort] hinzufahren in irgendwelchen Kreisen, also plötzlich hatte man gar keine Freizeit mehr, sondern die ganze Freizeit war davon eingenommen, dass man von einem Treffen zum nächsten, ja, heute würde man sagen, gehoppt ist sozusagen." (Gerda Ortmann* 33)

6.1.2 Das missbräuchliche ‚Regime' der Leitung

Leben in und mit der CG hieß aber nicht nur, quasi jedes Wochenende zu irgendeiner Veranstaltung unterwegs zu sein und während der Woche noch ein Treffen in den kleineren Gruppen wie dem Paarkreis, der Gruppe junger Frauen etc. zu haben, sondern Leben in der CG hieß auch in hohem Maße, über sich und sein Leben bestimmen zu lassen, und zwar bis in die privatesten Belange hinein.

Die unangefochtene und nie infrage gestellte Leitungsfigur der CG – so die Schlussfolgerung, die sich aus den von uns geführten Interviews ziehen lässt – war

Sr. S. Sie und das, was sie sagte, was sie für richtig oder falsch hielt, war das, worum die gesamte CG kreiste. Sr. S. hatte die Leitung in allen entscheidenden Fragen inne. Sie ‚erkannte' Berufungen, sie entschied darüber, wer zur Gemeinschaft dazugehörte bzw. dazugehören durfte und wer nicht und teilweise darüber, wer wo wohnte und wer mit wem lebte oder leben sollte (s. u.). Ferner entschied sie über die inhaltliche Gestaltung der Veranstaltungen. Sie nahm für sich in Anspruch, über die klare Erkenntnis zu verfügen, was richtiges und was falsches Leben, was richtiger und was falscher Glaube ist. Mit dem Orden und den ihr nahestehenden Schwestern sowie den unterschiedlichen Einrichtungen des Ordens hatte sie ein gut ausgebautes Netzwerk an unterschiedlichen Orten in der Diözese hinter sich, das sie für die CG nutzen konnte, z. B. wenn junge Frauen eine Ausbildung in einer ordenseigenen Einrichtung absolvierten oder in einer Wohngemeinschaft der CG mit anderen zusammenwohnten. Durch Sr. S. nahestehende Schwestern waren zudem nicht nur Zugangswege in die CG geschaffen, sondern über die Einrichtungen auch die Kontrolle über das, was dort geschah, gewahrt.

Sr. S. zur Seite stand Pfr. H.[5] als zweite Leitungsfigur, der aber die Autorität von Sr. S. an keiner Stelle infrage stellte. Unterhalb dieses Führungsduos existierte ein ‚inner circle', den man im Rückgriff auf eine Begriffsprägung der amerikanischen Soziologin Lanja Lalich[6] auch als Gruppe von ‚deployable agents', dienstbarer Unterstützer:innen, bezeichnen kann: eine Gruppe sehr ergebener Mitglieder, die, je größer die ‚Christusgemeinschaft' wurde, mehr und mehr die Aufträge und Entscheidungen von Sr. S. ausführten und durchsetzten bzw. in ihrem Sinne handelten.

Es gab in der CG keine formale Mitgliedschaft, auch deshalb nicht, weil die Gemeinschaft keine kirchliche Anerkennung besaß (vgl. Kap. 4.1.1). Die Mitgliedschaft bekundete sich – so ein Studienteilnehmer über

> „[d]as Hinkommen. […] Und würde ich jetzt ja so nennen, die Auslieferung an S. [Sr. S.] letztlich, also die dies (..) es gab keine formalen Akte von Aufnahmen, Austritten, Jubiläen oder irgendwie so was, sondern du gehörtest dazu, wenn du immer da warst und die Gemeinschaft und alles, was die Gemeinschaft ausmacht, lebst." (Torsten Baumann* 239–241)

Man gehörte dazu, wenn man teilnahm und das vorgegebene innere System akzeptierte und zu seinem eigenen machte. So erlangten in der CG die Leitungsfiguren Macht über die Mitglieder unter anderem durch eine umfassende Steuerung aus dem Hintergrund, umfassende Informationen unter anderem durch den ‚inner circle', mittels Kontrolle über und Einflussnahme auf die einzelnen Mitglieder und

5 Zur Bezeichnung Pfr. H. vgl. die Ausführungen am Ende zu Kap 1 der Untersuchung und die öffentliche Berichterstattung.

6 Vgl. Lalich (2004): Bounded choice, 235 f.

deren Beziehungszusammenhänge untereinander sowie über die Installierung von nicht schriftlich fixierten, unausgesprochenen Regeln und Normen, die so internalisiert wurden, dass sie gar nicht mehr eingefordert werden mussten.

Steuerung durch umfassende Information und ‚deployable agents'

Die unangefochtene Leitungsrolle und Kontrolle über die Mitglieder beschreiben die von uns interviewten Personen mit Aussagen wie den folgenden: „Ja, […] S. [Sr. S.] stand ja für alles, für die Wahrheit schlechthin, das war der einzig richtige Weg, […] sie wurde ja (.) zu allen Dingen ‚befragt'" (Ralf Menzel* 46). Auch wenn es „keine Hierarchie in dem Sinne [gab], […] war [es] (…) diese S. [Sr. S.], die im Grunde genommen alles regelte und alles bestimmte." (Ralf Menzel* 19) „Was […] schon sehr deutlich gewesen ist, also Schwester war wirklich der inhaltliche Mittelpunkt definitiv." (Niklas König* 352) Dieser Führungs- und Leitungsanspruch kulminierte in dem in vielen Interviews immer wieder zitierten Satz: „Schwester hat doch gesagt" (Manuel Lück* 81). So hat es auch eine andere Studienteilnehmerin wahrgenommen: „Also [Sr. S] sagt, das ist so. Also das war irgendwie schon immer, wie ich es geschrieben habe, das fünfte Evangelium. (..) Dann saß ich da manchmal mit drin und alle hingen an ihren Lippen und jeder dritte Satz war: ‚Schwester hat gesagt, Schwester hat gesagt, Schwester hat gesagt', also es ist unglaublich gewesen." (Lia Meyer* 25)[7]

Ein Studienteilnehmer beschreibt Sr. S. anders, sie sei sehr interessiert gewesen, hätte „vieles aufgesogen wie ein Schwamm", habe alles „sehr, sehr interessant" gefunden und habe Freude an vielen Dingen gehabt (Gerald Hake* 43). Sie sei „auf der Suche" (Gerald Hake* 39) gewesen und hätte „um Sachen ringen" können (Gerald Hake* 43), sie habe ihm „neue Sichtweisen" und auch „neue Horizonte eröffnet" (Gerald Hake* 39). Er hätte zudem auch ein „Grundvertrauen" von ihr in andere Menschen wahrgenommen (Gerald Hake* 39). Zudem wäre Sr. S. „nie dran gelegen [gewesen], da irgendwas zu leiten" (Gerald Hake* 93). Sie habe immer gern „Leute um sich" gehabt, „die sich dann auch um Sachen kümmern", das habe aber „allerdings alles irgendwie nie geklappt" (Gerald Hake* 93).

Pfr. H. wurde ebenfalls als große Autorität wahrgenommen, viele Menschen waren sehr begeistert von ihm (Ingrid Fischer* 40), er konnte „begeisternd singen", „war so lebendig" (Gertrud Maler* 7) und konnte gut predigen (Gertrud Maler* 58). Er war sehr „eloquent" und „aufmerksam" (Gabriele Weidemann* 119), zudem auch sehr hilfsbereit (Birgit Lange* 111). Er wird auch als „so ein Charismat in Anführungsstrichen" als „witzig" und „humorvoll", „redegewandt" (Sr. Birgitta Isabella* 232) beschrieben, es war „schon toll, wenn er dann das Wort an einen richtete", er war eine „‚Persönlichkeit', die auffällt" (Sr. Birgitta Isabella* 232). Gerade für die

7 Vgl. noch ausführlicher zu Sr. S. Kap. 6.3.

jungen Menschen, die über seine Gemeindearbeit in die CG gekommen waren, war er der „Dreh- und Angelpunkt". Er wirkte in dem, was er tat, „authentisch" (Theresia Bischof* 224):

> „Ich hatte das Gefühl, der powerte täglich. Und ich weiß wohl, wenn ich in [Ort] auch so mit dem Fahrrad oder mit dem Auto dann herfuhr, dass dann, diese Kaplanei war ja praktisch an der Hauptstraße. Ich kann mich auch erinnern, da war immer volles Haus. Da war immer was los. Draußen rum, innen drum. Der hat wirklich die [jungen Menschen] immer angezogen." (Theresia Bischof* 238)

Er wird aber auch ambivalent erlebt, auf der einen Seite war „an ihm […] was ganz Weiches, Zuvorkommendes, aufeinander Zugehend[es]", aber auf der anderen „habe [ich] auch was Hartes erlebt. (..) Der [Pfr. H.] hat noch mehr gesagt, wo es langgeht" (Sr. Hannelore Franka* 183) als andere Priester in der Gemeinschaft. Er selbst machte – so eine Studienteilnehmerin – deutlich, „dass es nur mit ihm weitergeht"[8], sodass nach seiner Versetzung viele auch erst einmal zu ihm in die neue Gemeinde „gepilgert" sind (Nadine Thalmann* 34).

Ein Studienteilnehmer betont dagegen, dass er Pfr. H. nie als Leitungsperson wahrgenommen habe. Man hätte zwar „oft den Eindruck [gehabt], dass der in vorderer Reihe steht, aber die Gespräche […], ich habe ihn nie als Leitungsfigur verstanden und auch nie so wahrgenommen" (Gerald Hake* 82). Dass Pfr. H. Vorträge gehalten hätte, hätte er „immer charismenbedingt einsortiert. Wenn einer das Charisma hat, uns ein leckeres Abendessen zu kochen, ist es genauso viel wert, wie der, der das Charisma hat, einen Vortrag zu halten. Also das, das war für mich kein Ausweis für irgendeine Leitungsfunktion." (Gerald Hake* 82) Ihm – so der Studienteilnehmer – sei „schleierhaft", wie man zu der Erzählung käme, dass er [Pfr. H.] der Leiter gewesen sei (Gerald Hake* 82), zudem hätten die Vorträge während der Geistlichen Woche [personell] auch gewechselt (Gerald Hake* 84). Dass Pfr. H. immer die Vorträge gehalten habe, sei „in der öffentlichen Wahrnehmung […] offensichtlich so" (Gerald Hake* 86).

Im Laufe der Zeit hat eine Veränderung in der Anrede der Leitungsfiguren stattgefunden, wie auch die eben zitierten Beispiele deutlich machen, und die eine zunehmende Distanz zum Ausdruck bringen. War die Anrede in den ersten Jahren noch Sr. S. in Verbindung mit ‚Du', z. B. „Deine Sr. S." oder auch das vertrautere ‚S.' (Vorname) und ‚Du' (Abgabe Theresia Bischof*, S. 32; 23), veränderte sich das spä-

8 Mit diesem Vorwurf konfrontiert, teilt der Anwalt von Pfr. H. mit, dass sich sein Mandant weder so geäußert habe, noch entspräche es seinem Selbstverständnis, zu einer derartigen Annahme zu kommen. Die Tatsache, dass viele Mitglieder nach der Versetzung von Pfr. H. zu diesem in die neue Gemeinde gefolgt seien, sei als positives Signal im Hinblick auf die Wertschätzung der Gemeindemitglieder gegenüber der Tätigkeit von Pfr. H. zu werten (Stellungnahme vom 8.7.2026, 2).

testens mit Beginn der Hochphase Ende der 1980er- und den 1990er-Jahren (vgl. Kap. 4.1.1) in das distanziertere ‚Schwester' oft nach wie vor in Kombination mit ‚Du'. Analoges gilt im Übrigen auch für Pfr. H., der später fast nur noch der „Pastor" ist. Diese Veränderung korrespondiert auch mit der Selbstbezeichnung der Leitungsfiguren. Es liegen uns Korrespondenzen vor, die diesen Wechsel auch in den Unterschriften von Sr. S. hin zu „Schwester", „Eure Schwester" (Abgabe Lara und Niklas König*, S. 18; 21) belegen. Wie sich Selbst- und Fremdzuschreibung dabei zeitlich gestalten, konnte nicht ausgemacht werden.

Die Veränderung der Anrede weist aber auch in anderer Hinsicht auf eine Veränderung hin. So habe Sr. S. bei den Versammlungen in Ort L. oft eher in sich gekehrt in der Nähe des Ausgangs der Kirche gesessen und wäre nach der Liturgie rasch verschwunden (Birgit Eichenwald* 182). Sie sei auch mit der Zeit „immer absoluter geworden" (Sr. Gregoria Johanna* 93), sie habe „nichts mehr hinterfragt" (Sr. Fidelia Stella* 36), dass so viele Menschen zu ihr kamen, sei ihr „irgendwann zu Kopfe gestiegen" (Sr. Fidelia Stella* 36). Auch Pfr. H. wird von einer Studienteilnehmerin als mit der Zeit „immer gebeugter" und „immer beladener" (Nadine Thalmann* 32) beschrieben, was sich auch in seinen Predigten und Texten niedergeschlagen habe, die in der Theologie vermehrt negativer geworden seien und immer stärker die Rede von der Sündigkeit des Menschen in den Vordergrund gestellt hätten (Nadine Thalmann* 28). Allerdings betont auch ein Studienteilnehmer, dass er nicht nachvollziehen könne, dass „wir [die CG] so eine dunkle Theologie hätten in Verbindung mit dem Kreuz." Das Kreuz sei nicht ohne Auferstehung zu denken und der „leidvolle Tod Jesu Christi bedeutet für mich Solidarität. Dieser Gedanke, der stand für mich immer zentral im Mittelpunkt und ich habe das als tröstlich empfunden." Wo da eine dunkle Theologie „stecken soll", wisse er nicht und habe er auch nicht so empfunden. (Gerald Hake* 37)

Die Unangefochtenheit der Leitungsrolle von Sr. S. zeigt sich auch darin, dass sie als Ordensschwester innerhalb der CG als über den Priestern stehend angesehen wurde und diese Priester ihr den ersten Platz offenbar unhinterfragt zugestanden. So war sie es, die z. B. von den Priestern gefragt wurde, ob der Priester die Predigt so und so halten könne:

> „Und auch das kann man, glaube ich sagen, dass, also sowohl [Pfr. H.], aber auch alle, fast alle, alle weiß ich nicht, fast viele Priester sich auch bei Schwester immer rückversichert haben. Sei es, ob es die Predigten am Sonntag sind, ne? Auch da kann ich mich noch dran erinnern. ‚Nee, die hat Schwester gelesen, kann ich so predigen.' […] Ich schon, finde ich schon komisch, wenn ein Gemeindepastor, aber aber es war immer so die Rückbindung an Schwester. ‚Kann ich das so, kann ich das so denken?'" (Niklas König* 363)

Genauso wäre es häufiger vorgekommen, „dass […] Schwester eigentlich oft in Predigten reingeprescht hat. Also dann predigte einer und Schwester sagt: ‚Nee, nee, nee, Moment mal eben', soundso und so". (Lara König* 125)

Zum ‚Regime' der Leitung gehört auch ein Agieren aus dem Hintergrund und dazu auch ein umfassender Informationsfluss – seitens ergebener Gewährspersonen – über die Mitglieder, der in der CG vor allem durch den ‚inner circle' organisiert wurde. Auch das wurde von mehreren Studienteilnehmer:innen wahrgenommen, was sich exemplarisch in folgenden Äußerungen zeigt: „Ich glaube, dass Schwester S. Strippen ziehen konnte und dass sie Leute an sich gebunden hat, persönlich." (Manuel Lück* 81) „[I]ch glaube, […] dass sie die Fäden in der Hand […], dass sie die Fäden immer in der Hand halten wollte. Ich glaube, dass sie ganz viel über persönliche Kontakte auch in der Hand gehalten hat, über persönliche Rückkopplung, wie auch immer." (Manuel Lück* 61) Das Bild vom ‚Fäden in der Hand halten' taucht auch in einem anderen Interview auf. „Ehrlich gesagt, ich glaube die Fäden hat alle S. [Sr. S.] gezogen. Also irgendwie im Nachhinein – ich fand immer überraschend, wie gut die über mich informiert war. Also ich glaube auch, dass alles, was ich mit [Name] besprochen habe, dass die das alles brandheiß weitergegeben hat." (Michaela Wensmayer* 52) Gleichzeitig fand die Informationsweitergabe offensichtlich so vertraulich statt, dass sie einer Studienteilnehmerin gar nicht aufgefallen ist. „Ja, das ist mir aber gar nicht so, das [ist] mir damals nicht so aufgefallen, inwiefern da ein Austausch halt eben stattgefunden hat, aber schon so die Vernetzungen eben zu bestimmten Menschen einen guten Kontakt aufzubauen." (Sara Rosenbaum* 53) Gleichwohl beschreibt ein Studienteilnehmer in diesem Kontext eine andere Wahrnehmung. So habe er Sr. S. nie „manipulierend" oder „bevormundend" erlebt, oder dass sie gesagt hätte, „was zu tun oder zu lassen" sei, allerdings gab es „um die Schwester herum […] so etwas wie eine zweite Reihe, die diesen Impetus für sich hatte und quasi damit argumentiert habe, ‚Schwester hat gesagt' und das hat sie so und so gemeint, dass die die Autorität von Schwester für sich adaptiert haben" (Gerald Hake* 49). Dabei wäre „ihr [Sr. S.] selbst dieses Modell erste, zweite Reihe auch verhasst gewesen" (Gerald Hake* 51).

Innerhalb des ‚inner circles' wurde die Zugehörigkeit der deployable agents zu diesem Kreis – so die Aussagen verschiedener Studienteilnehmer:innen – noch einmal durch Vertrauensbekundungen der Leitungspersonen, insbesondere Sr. S., hergestellt, indem diese vertrauliche Informationen, die sie über Mitglieder erhalten hatte, weitergaben. „Da hat sie uns also mehr oder weniger immer so ‚Ja, ich erzähle euch jetzt was über die anderen', ‚ich erzähle euch jetzt mal, wie das so läuft' und ‚ihr seid ja die Guten!' und – oder ‚die Besseren', ‚ihr versteht das ja ganz anders!', da hat sie immer versucht, [pers. Angabe] so, ja, auf ihre Seite zu ziehen." (Hilde Reigel* 33) Auch Aussagen wie: „Ja, und ihr seid jetzt ja hier der engere Kreis, und euch kann ich das ja sagen, die [Name], die hat eigentlich gesagt, das darf keiner wissen,

aber die [Name], die ist wieder schwanger." (Hilde Reigel* 39) zeigen diese Vertrauensbrüche. Der Vertrauensbruch ging mutmaßlich sogar bis zum Bruch des Beichtgeheimnisses, wie es sich in der folgenden Aussage, die hier von der Studienteilnehmerin über eine dritte Person getätigt wird, nahelegt. „[D]ann sagte sie [die Person]: ‚Und am Samstag war ich beichten bei [einem Priester], und ich war noch nicht zu Hause, da hat die Schwester [Sr. S.] mich angerufen und hat mir all das vorgeworfen, was ich gerade gebeichtet hatte.'" (Hilde Reigel* 39) So wäre man auch im ‚inner circle' nicht geschützter gewesen, denn: „Was war daran geschützt? Erstmal war die Arbeit umsonst und sie hat irgendwelche Geheimnisse ausgeplaudert, ich muss doch davon ausgehen, das, was ich ihr an meinem Küchentisch erzählt habe, hat sie auch woanders erzählt." (Hilde Reigel* 119) Auch eine andere Studienteilnehmerinnen sprach davon, dass es so war, „eben zu wissen, wir gehen aus dem Raum raus und wir werden zerhackt." (Lara König* 230)

Sr. S. kontrollierte die Kontakte auch darüber, dass sie einzelnen Mitgliedern, vielfach den jungen Frauen, die in Ausbildung waren oder am Anfang ihrer Berufstätigkeit standen, eine ihr nahestehende Schwester aus dem eigenen Orden zuordnete, ‚um sich derer anzunehmen', was eben über die ordenseigenen Ausbildungsstätten leicht möglich war. Im Hintergrund stand dabei vermutlich auch der Gedanke, dass aus diesen Gesprächen noch einmal eine Berufung hervorgehen könnte. „Also ich hatte eben diese Kontakte mit dieser Schwester [Name], und ich bin mir total sicher, dass die mir zugeordnet wurde, und [Name] hatte Kontakte mit einer Schwester [Name]. Und das – also das war auch nicht erwünscht, dass das vermischt wurde." (Matilda Nacke* 44)

Das Agieren aus dem Hintergrund ging oftmals mit Intransparenz einher, dadurch dass Dinge nicht offengelegt wurden, keine Begründungen erfolgten oder aber Wünsche nicht als die eigenen ausgewiesen wurden, sondern man wurde „hingedrängt, aber auf so eine ganz merkwürdig subtile Art" (Ralf Menzel* 38). Wünsche wurden nicht als eigene Wünsche deklariert, sondern als die Wünsche des Gegenübers. „[D]ie Dinge wurden nie offen, es, also es bestand nie eine Offenheit, es war ganz viel Subtiles da, es wurde auch nicht gesagt unbedingt ‚du musst das und das', sondern es wurde immer gesagt, ‚willst du nicht das und das so machen'." (Ralf Menzel* 38) Die Intransparenz zeigte sich aber auch darin, dass Fragen nicht beantwortet wurden, sondern einfach offen gelassen oder aber ‚schwammig' beantwortet wurden und gleichzeitig die Botschaft ausgesandt wurde, dass Nachfragen nicht erwünscht waren oder deutlich machten, „wie weit du letztendlich noch von Nachfolge entfernt bist." (Andrea Frank* 102)

Der Informationsfluss wurde über den ‚inner circle' gewährleistet, so wie der ‚inner circle' auch sonst die Interessen der Leitung vertrat. Dabei war auch der ‚inner circle' „hierarchisch sehr klar strukturiert" (Sara Rosenbaum* 73), was auch durch einen anderen Studienteilnehmer bestätigt wird, „dass es gerade innerhalb unseres Paarkreises meinetwegen ja auch eine Hierarchie gab" (Oliver Maas* 104)

und entsprechend dem Willen Sr. S.s durchaus fluide und durchlässig, sodass die Zugehörigkeit zu diesem Kreis auch immer wieder neu verdient werden musste. „Dieser, dieser innere Zirkel (..) (..), für diesen inneren Zirkel gab es eine unglaubliche Fluktuation. Man gehörte dazu und mal nicht mehr." (Ralf Menzel* 19) So vergleicht eine Studienteilnehmerin den ‚inner circle' offenbar mit einer Schalt- und Kommandozentrale (Lia Meyer* 7)[9], wobei insbesondere eine Frau die treibende Kraft gewesen sei. „Und es lief eigentlich alles immer über ihren Schreibtisch an Aktionen. Wenn irgendwelche Familien Hilfe brauchten oder [Name] dachte, da müsste mal jemand unter die Arme greifen, dann lief das alles über sie." (Lia Meyer* 10)

Die Hierarchie und das Zusammenspiel zwischen Leitung und dem ‚inner circle' wird in folgendem Interviewzitat plastisch beschrieben:

> „Die Schwester konnte ganz viel sagen ohne Worte. (..) […] [D]as lief alles – die blieb ja immer unter dem Radar. Da waren ja andere, die die Ansagen machten im Grunde. Man kriegte ja nicht von der Schwester einen Anruf, wenn man werktags nicht in der Kirche war. Da rief ja [Name] an und sagte: ‚Hör mal!' Man kriegte auch nicht von der Schwester den Auftrag: ‚Hör mal zu, koch mal einen Eintopf für die und die Familie', sondern da rief [Name] an und sagte: ‚Hör mal, die Schwester hatte die Idee, du könntest mal einen Eintopf für die und die Familie kochen.' Das beschreibt die CG übrigens auch ganz gut, dass man ständig, statt seine eigene Familie zu versorgen, bei irgendwelchen anderen Leuten gebügelt und gekocht hat." (Gesa Mentz* 111)

Die Kontrolle und Steuerung aus dem Hintergrund und das Wirken des ‚inner circles' zeigt sich sehr deutlich am Beispiel der Gruppe der ‚jungen Frauen', die neben ihren Ausbildungen bzw. Berufstätigkeiten auch als Arbeitskräfte innerhalb der CG eingesetzt wurden.

> „Und dazu kam, dass unter den nichtverheirateten Frauen oft – aber auch die Verheirateten, die sich untereinander getroffen haben dann, zum Beispiel, wenn die Kinder im Kindergarten und Schule waren, dann ist eine Frau eben zu einer anderen Familie gefahren und hat da mal mitgeholfen. Und da eben mitgeputzt, gekocht, was weiß ich nicht, oder umgekehrt. Wobei […], dass [hatte] also durchaus spürbar ein hierarchisches Gefälle […], wer da wem hilft, und dass das eben nicht frei letztlich vereinbart wurde unter den Familien und mit den sogenannten jungen Frauen, sondern dass das auch zumindest zentral auch begleitet wurde." (Simon Lutz* 38)

Sr. S. entschied darüber, wer wo und wie wohnte und teilweise auch darüber, wer mit wem zusammenlebte. So entschied sie auch darüber, ob die ‚jungen Frauen', die

9 Im Original: „sagt man Schalt- und Kommando zu tragen" (Lia Meyer* 7)

in einer Einrichtung des Ordens eine Ausbildung machten, entweder in die entsprechenden Wohnheime der jeweiligen Einrichtung oder in eine der CG-Wohngemeinschaften bestehend aus meist jungen noch nicht verheirateten Frauen in der Ausbildung oder im Berufseinstieg zogen. Eine Studienteilnehmerin, die als junge Frau um der CG willen extra einen Umzug in Kauf genommen hatte, berichtet, dass sie mit Sr. S. schon „abgemacht" hatte, „dass ich ja in der CG leben müsste und möchte, und sie hat mich dann sozusagen zugeteilt. Sie hat sich überlegt (..) wo ich denn hinpassen könnte." (Lia Meyer* 13) Sr. S. hat damit auch entschieden, mit wem sie dann zusammenwohnen sollte, „[u]nd dann war eben die [Name], mit der ich da zusammen gelebt habe, in meinem Alter." (Lia Meyer* 13)

Gerade die jungen Frauen wurden aber nicht nur in WGs oder Wohnheimen untergebracht, sondern auch in Familien der CG, zumeist in solchen, die dem ‚inner circle' angehörten. Insgesamt hat die Studienteilnehmerin die Art und Weise des Wohnens so wahrgenommen:

> „Die haben da ganz munter Studenten und Familien und irgendwie miteinander gelebt und das hat dann immer, ich glaube, [Sr. S.] entschieden, wer wo hin. (..) Wie die da Konstellationen immer sind. Es war aber keine WG mit Mädels und Jungs, mindestens zu meiner Zeit. Eine mit Mädels und eine mit Jungs, die dann schon gearbeitet haben oder eine Ausbildung gemacht haben, aber da war kein Platz für mich. Die waren einfach voll." (Lia Meyer* 13)

Die jungen Frauen wurden meist in Familien untergebracht, wo sie auch familiären Anschluss hatten. Dabei schwankte die Rolle der Familien zwischen „elterliche[n] Figuren" (Hannerlore Sommer* 86), die für die jungen Frauen Sorge trugen, und einer derartigen ‚Integration' in die Familie und das System der CG, dass es zwischen Ausbildung, Familie und religiösem Leben kaum noch Freiräume gab. „Ich hatte auch überhaupt keine Chance, da mit irgendwelchen aus meinem Kurs Kontakt zu kriegen", formuliert eine der damaligen jungen Frauen, „weil […] da war ein religiöses Wochenende da bei [Name] zu Hause, da haben die da im Wohnzimmer übernachtet. Mädels, vielleicht waren wir zehn, auf Isomatten" (Lia Meyer* 23).

Die Eltern der jungen Frau, die an dem Wochenende in der Nähe waren und ihre Tochter gern gesehen hätten, „um zu gucken, wo ich da jetzt bin" (Lia Meyer* 23), konnten ihre Tochter nicht sehen. „Das lag daran, da war ja dieses religiöse Wochenende. Aber ich durfte auch nicht zu meinen Eltern, ich musste daran teilnehmen." (Lia Meyer* 23) Auch eine andere Studienteilnehmerin beschreibt die Situation im Wohnheim so, dass es „kontrollierte Bereiche" (Sara Rosenbaum* 133) gegeben habe, und vorgeschrieben worden sei, „wann ich wiederzukommen hatte" (Sara Rosenbaum* 133), und bei Nichteinhaltung der Vorgaben, „dann bekam man schon übers Telefon" (Sara Rosenbaum* 133) mitgeteilt, dass man zurückzukommen habe.

Die jungen Frauen in den Familien lebten allerdings nicht nur dort und absolvierten ihre Ausbildung, vielmehr mussten sie gleichzeitig im Haushalt mithelfen oder wurden für die Beaufsichtigung der Kinder eingesetzt. Dies konnte in der jeweiligen Familie geschehen, in der sie wohnten, oder aber sie wurden von dort aus in andere Familien geschickt, um dort zu helfen. Die Organisation ging von Sr. S. aus und wurde direkt durch sie oder aber über die Mitglieder des ‚inner circles' vermittelt (s. u.).

So bestimmte z. B. auch in einem Fall ein Mitglied des ‚inner circle' darüber, wann beispielsweise das Haus anderer Familien, die dort zusammenwohnten, geputzt werden müsste. Daraufhin fuhr das Mitglied mit mehreren der jungen Frauen dorthin, um das Haus zu putzen. „Ich kam nach Hause und die [Name] kam mit einem Arbeitsauftrag, die hat, sie fährt mit einem ganzen Auto Mädels. Da haben in [Ort] […] Familien miteinander gewohnt und wir putzen ihr ganzes Haus." (Lia Meyer* 21) Im Nachhinein stellte sich jedoch heraus, dass die Familien das gar nicht wollten. „Da haben wir das gemacht und saßen am Abend noch bei einem Glühwein, und dann kam raus, dass die Familien das gar nicht wollten. Aber das hat eben die [Name] entschieden, dass das jetzt gemacht" wird. (Lia Meyer* 21) Es handelt sich hier genau besehen um eine doppelte Grenzverletzung, zum einen gegenüber denjenigen, die zum Putzen bei einer anderen Familie genötigt wurden, und zum anderen gegenüber denjenigen, über deren Privatsphäre verfügt wurde, ohne dass vor der Aktion deren Einverständnis eingeholt worden ist. Dieses Beispiel verdeutlicht die Übergriffigkeit des Leitungshandelns in den privaten Bereich hinein sehr gut.

Über die jungen Frauen, die als Hilfe im Haushalt anderer Familien eingesetzt wurden, berichtete auch eine Studienteilnehmerin:

> „[D]ann bekam man ab und zu Hilfe von den sogenannten jungen Frauen, das war ja auch immer gern gesehen, […] die wurden von der Schwester geschickt, auch, wer da kam, wurde ausgesucht von der Schwester, […] und wenn man dann was gesagt hat, dann kam eben gar keiner mehr, dann war man undankbar." (Gesa Mentz* 33)

Im Nachhinein wäre sie eine „billige Haushaltshilfe" gewesen, „für einen ganzen Monat" (Lia Meyer* 55) habe sie alles gemacht. „Die hatte schon Zeit, die [Name], sich von der Geburt zu erholen und ihr [Zahl] Kind zu genießen. […] wir waren immer kostenlose Babysitter." (Lia Meyer* 55) Die jungen Frauen befanden sich aufgrund ihrer sozialen Stellung und der eingeschränkten Freiwilligkeit bei den Putzaktionen in der Gemeinschaft in einer eher schwachen Position, welche leicht ausgenutzt werden konnte, um das System der kinderreichen Familien aufrechtzuerhalten.

Insgesamt ist das Thema ‚Wohnen und Zusammenleben' von hoher Bedeutung in der CG, denn nicht nur die jungen Frauen wurden ‚platziert', dies konnte auch für

Familien gelten. Eine Studienteilnehmerin berichtet, dass sie schon „den Eindruck hatte, dass einmal Sr. S. schon so ein bisschen dahinterguckt, wer da jetzt in welche WG zieht. Dass es- dass halt da so ein bisschen bestimmt wurde, auch wer dann umziehen muss." (Emma Sonnenschein* 61) Ein weiterer Studienteilnehmer berichtet, dass innerhalb der CG generell viel umgezogen wurde und diese Umzüge seitens der Leitung vorgegeben wurden und auch Familien nicht immer an einem Ort lebten, sondern innerhalb weniger Jahre auf Geheiß von Sr. S. mehrfach umzogen. „[D]ie sind ja unglaublich oft umgezogen und (..) das wurde ja auch (..) ja quasi organisiert, dieses ständige Umziehen." (Ralf Menzel* 23) Die Vorstellung von christlichem Leben – so die Interpretation einer Studienteilnehmerin – verband sich mit der Idee, dass „man sich so eng zusammenschließt und da bunt gemischt miteinander auch lebt. Und auch zusammenzieht, neue Jobs sucht, ein Haus unter Umständen verkauft, um woanders hinzuziehen." (Lia Meyer* 36)

Hoheit über das Denken und den Willen

Das ‚Regime' zeigt sich zweitens auch deutlich darin, wie das Denken und die Willens- und Meinungsbildung in eine Richtung, und zwar in die der Leitung gedrängt und beeinflusst wurde. Dies geschah auf ganz direkte Art und Weise, es geschah aber auch auf subtile, sehr indirekte Art. Studienteilnehmer:innen berichten, dass die Gesprächsführung von Sr. S. auf den ersten Blick partizipativ angelegt gewesen sei, es sich dabei aber nur um eine scheinbare Partizipation gehandelt habe. So fragte Sr. S. in einer Bibelgruppe, die sie leitete, nach dem Lesen der Bibelstelle die Teilnehmenden an dem Bibelgespräch durchaus, „‚Was denkst Du denn dazu?'" und bezog sie damit scheinbar ein, zugleich war – laut einer Studienteilnehmerin – für sie jedoch „total klar, was darauf zu antworten war." (Hannerlore Sommer* 66)

> „Und wenn es das nicht war, dann wurde das auch abgebrochen. Dann wurde das so: ‚Hmm, ja, hm, fragen wir lieber nochmal dich, du weißt es bestimmt besser', so ungefähr. Das hätte sie so nicht gesagt, aber so ‚hmm, so ist noch nicht so ganz richtig', ‚gucken wir noch einmal da weiter'. So, das war so eine Haltung so, und ich gehörte zu denen, die abgebrochen wurden." (Hannerlore Sommer* 66)

Auch andere Studienteilnehmer:innen empfanden die Art und Weise von Sr. S., einen Bibelkreis zu leiten, als „ganz (.) sehr starke Form von einer Unterweisung, wie man die Bibel zu verstehen hat, aber nicht, was man selber daraus versteht, was man selber, was einen anspricht oder was einen eben gar nicht anspricht, so diese Freiheit, die man in sonstigen Bibelkreisen einfach hat." (Nina Goldstein* 25) Sr. S. gab vielmehr „Wort für Wort" (Nina Goldstein* 25) vor, wie man Textstellen zu verstehen hat und welche Konsequenzen daraus für das eigene Leben als Nächstes folgen (Gerade Ortmann* 25). Es war gewünscht, in eine Richtung zu denken, „Bibel teilen

nicht so, dass man seine Interpretation erstmal darlegen konnte, sondern erwünscht, in eine bestimmte Richtung zu denken, verbunden mit einem „‚man weiß es eben selber nicht', also jemand anderes muss es einem sagen." (Hannerlore Sommer* 36)[10]

Zur ‚Didaktik der Willensbildung' gehörte auch, dass

> „wir Bibelstellen einfach immer wiederholt haben. Es war, da war […] ganz stark dieses Wiederholungsdingsbums. Dass, dann wurde über eine Bibelstelle gesprochen und dann sollten, erst mal sollte die halt wiederholt werden und wiederholt werden und wiederholt werden, oh, das ist mir so auf den Sender gegangen. Und dann irgendwie sollte man was dazu sagen, und wenn man aber nicht das Richtige dazu gesagt hatte, dann hieß es: ‚Na ja, das das gehört jetzt hier so gar nicht hin.'" (Vanessa Vogelweide* 539)

Ähnlich wird dieses auch von einem anderen Studienteilteilnehmer beschrieben: „Und dann hat S. [Sr. S.] eben ihre Sichtweise, wie sie meinte, es von Johannes Paul verstanden zu haben, uns eingetrichtert. Und diese Denkweise haben wir komplett übernommen und haben daraus Betstunden gemacht. Vor dem Allerheiligsten war das dann ja immer da in der Kirche." (Marco Martens* 48)

Dieses ‚Wissen, was richtig ist', beschränkte sich dabei nicht nur auf den religiösen Bereich, sondern umfasste die gesamte Lebenspraxis und ging so weit, dass Mitglieder nur um „irgendwie dazuzugehören und (..) auch gerne gesagt haben, was man hören will" (Nicolas Lorbeer* 81). Kritische Nachfragen waren dabei „jedenfalls störend" (Birgitte Kruse* 20):

> „Es gab bestimmte Glaubenssätze oder es gab bestimmte Richtlinien, was richtig und was falsch war, sehr genau. Und wenn jemand dieses Richtig und Falsch angezweifelt hat, dann blieb man ja in deren Denken oder in unserem Denken damals, wobei mich das da auch schon gestört hat, auf einer Ebene stehen. (Birgitte Kruse* 20)

10 Diese Perspektive spiegeln auch die ehemaligen Kinder in ihrer Wahrnehmung. So haben sie treffsicher die missliche Lage der Erwachsenen erkannt: „Es wird halt schon auch vorgegeben, was man so, ja, was den Glauben halt angeht, also wie man das zu verstehen hat oder so. Ich fand das immer so lustig, weil es gab halt dann diese, naja, ‚lustig', aber diese Treffen […] Ich kann mich noch erinnern, das war für mich, wenn man als Zuhörer da saß, immer auch so ein bisschen scheinheilig, weil alle sollten mitmachen, von den Erwachsenen ja auch, und alle haben irgendwie so ihren Beitrag da geleistet. Aber eigentlich war es immer so ein bisschen rantasten an das, was die Schwester eigentlich sagt. Also, weil sie hat dann am Ende irgendwie gesagt, wie sie diese Texte versteht. Und dann war immer so ‚Ja, ja, genau, ja, stimmt'. Also und vorher – man hat es richtig gemerkt, die waren halt so vorsichtig in ihren Beiträgen alle, und das könnte man doch so und so verstehen oder wie auch immer. Und irgendwie haben die, glaube ich, nur darauf gewartet, was dann wirklich so von der Schwester halt erwartet wird oder wie sie es versteht. Oder sie hat dann so eine Ansage gemacht und alle waren so, ‚Ja, stimmt'. " (Monika Kochmann* 121).

Dieses Verhalten der Leitung wurde auch als ‚Vereinnahmung' empfunden: „Die Vereinnahmung in dem, was ich zu denken und zu reden habe, wie ich mich zu verhalten habe, was ich zu glauben habe, wie Glaube richtig funktioniert, ja, also all allumfassend eigentlich." (Nina Goldstein* 45) Es ging auch so weit, dass Mitglieder sich fragten, „kann ich das so, kann ich das so denken?" (Phillipp Hintersee* 363), und auch umgekehrt konnte auch die Äußerung, „[a]lso so kannst Du hier nicht denken" (Phillipp Hintersee* 367) das Gewünschte sehr deutlich machen. Oder aber die „absolute Stille im Raum" (Phillipp Hintersee* 367) drückte hinreichend das „[s]o kannst du das jetzt hier nicht denken" aus (Phillipp Hintersee* 367).

Ein Studienteilnehmer sagt aus heutiger Sicht, „dass ich in eine Enge geführt worden bin" (Nico Bauer* 97). Diese Enge beschreibt er folgendermaßen:

> „Ich bin durch [Ort] gelaufen und hatte im Kopf ‚Jesus sagt aber so...'. Und wenn Sie sich einen Jugendlichen mit 15 vorstellen, der dann Leuten effektiv sagt, also ‚Jesus sagt aber, dass es so ist'. Dann würde ich sagen, also aus heutiger Sicht, was ist denn da in der religiösen Sozialisation schiefgelaufen?" (Nico Bauer* 99)

Eine andere Studienteilnehmerin empfindet ebenfalls aus heutiger Sicht, dass es „kein Glaube [ist], der in die Freiheit führt, sondern ein Glaube, der voll und ganz in die Abhängigkeit führt. Das fand ich so eigentlich oder finde ich auch heute noch am schlimmsten" (Nina Goldstein* 45).

Ein Studienteilnehmer beschreibt dagegen, dass Sr. S. immer „neugierig nachgefragt" und nicht „nachgebohrt" (Valerian Solari* 39) habe, sie habe die Fähigkeit gehabt, auf andere zu reagieren, sie „in ihre Überlegungen miteinzubeziehen" (Valerian Solari* 39), ihre Impulse seien „Gesprächseinladungen" (Valerian Solari* 43) gewesen, über die man hätte mit ihr diskutieren können (Valerian Solari* 43). Allerdings „musste [man] aber dieser Diskussion, dem Gespräch auch gewachsen sein. Das kam schon dazu, also Suchbewegung war nie ein Problem, aber irgendwie musste man auch schon ein bisschen wissen, was man wollte oder wie man dachte." (Valerian Solari* 43) Wenn ihm „irgendjemand gesagt hätte, ‚Schwester hat gesagt' oder so […], war das die Einladung, das nochmal nachzufragen und dem auf den Grund zu gehen" (Valerian Solari* 55).

Das ‚die Richtung vorgeben' erstreckt sich nicht nur auf Sr. S., sondern wird auch insgesamt für die Leitungspersonen beschrieben, wobei in der Wahrnehmung der Studienteilnehmer:innnen allerdings Sr. S. immer im Vordergrund stand. So führt eine Studienteilnehmerin aus, dass vorgegeben wurde, was zu glauben war,

> „[a]lso so dieses, ja, (4 s) vorgeben, was man zu glauben hat. Also das war so, also gar nicht so irgendwie so dieses gemeinsame auf der Suche sein, sondern es gibt da jemanden, der sagt dir, was du zu glauben hast auch. Und (..) und ja, wie der Weg dahin aussehen sollte." (Renate Krebs* 104)

Pfr. H. wird von einem Studienteilnehmer auch als jemand beschrieben, der schon den Jugendlichen in der Gemeinde nicht zugestanden hätte, „am Ende nämlich wir selber zu sein" (Kai Matern* 115). Ein eigenständiges ‚spirituelles Wachsen', „[a]lso, das hat er uns nicht erlaubt. So schien es für Pfr. H. – so die Auffassung dieses Studienteilnehmers – darum zu gehen, sich mit seiner Auffassung durchzusetzen, und das nicht nur im spirituellen Bereich, „er also am Ende auch nicht duldete, wenn so in Zeltlagern, also wenn mal irgendwas anders laufen sollte. Also am Ende war er derjenige, der alles nach eigenem Gutdünken mitbestimmt." (Kai Matern* 117) Pfr. H. war „ein […] arroganter Mensch", der „nichts neben dir stehen" ließ und ein „Alphatierchen. (..) Ein Machtmensch." war (Kai Matern* 52).[11] Dieser Eindruck wird durch einen anderen Studienteilnehmer nicht bestätigt. So habe Pfr. H. sehr offen auf seine Zweifel, ob er Priester werden solle, sehr offen reagiert (Nicolas Lorbeer* 61).

Gestützt wurde diese Beeinflussung des Denkens dessen, „was da gut und richtig ist, und welche Menschen gut sind, und welche Menschen nicht gut sind" (Birgitte Kruse* 50), nicht zuletzt durch die Gefolgschaft der anderen. So beschreibt eine Studienteilnehmerin deutlich, wie eine Einordnung von „richtig und falsch" (Birgitte Kruse* 20), die nicht ihrer entsprach, sie verunsichern konnte.

> „Also selbst wenn es, wenn es Dinge gab, wie so ein Satz, die mir dann immer so, auch damals schon sehr zweifelhaft erschienen, wenn da natürlich ich sage mal 50 Leute felsenfest dahinterstehen, die ja alle so viel weiter sind, und man alleine dasteht und denkt: ‚Hhmm, okay!', dann hinterfragt man eher sich, anstatt die 50 anderen tatsächlich." (Birgitte Kruse* 50)

Einfluss auf Lebensentscheidungen und intimste Lebensbereiche

Ein dritter entscheidender Bereich, auf den sich das ‚Regime' erstreckte, war die Einflussnahme auf Entscheidungen, die in den privaten bis in den intimsten Bereich reichten. Auch diese wurde sowohl in sehr direkter als auch in subtiler und indirekter Form vorgenommen. Insbesondere Sr. S. fühlte sich offenbar berufen, jungen Menschen, die sich ihr anvertrauten, eine Berufung zum Ordensleben oder zum Priestertum nahezulegen, man könnte auch sagen: einzureden, so zumindest die retrospektive Einschätzung verschiedener Studienteilnehmer:innen.

Viele der Studienteilnehmer:innen berichten davon, dass ihnen eine Berufung nahegelegt wurde. So führt eine Studienteilnehmerin aus, dass Sr. S. „ganz klipp und

11 Die in den vorstehenden beiden Absätzen erhobenen Vorwürfe werden zurückgewiesen. Zu lediglich formelhaften Formulierungen wie „Machtmensch", „Alphatierchen", „Menschenfischer" könne er sich nicht äußern. Es habe keine „Einflussnahme als Teil eines umfassenden Zugriffs auf Lebensentscheidungen" seitens des Mandanten gegeben (Stellungnahme 8.7.2026, 2).

klar – oder ganz klar gesagt [habe], so nach dem Motto, sie hätte den Eindruck, dass ich wohl fürs Ordensleben berufen wäre und ob ich mir nicht schon Gedanken gemacht habe." (Nicole Golz* 18) Eine andere Studienteilnehmerin sprach mit ihrem damaligen Beichtvater darüber, dass sie sich von Sr. S. gedrängt fühle, in den Orden einzutreten, denn wenn man so einen intensiven Glauben lebe, habe Sr. S. deutlich gemacht, könne man dies nur im Orden, das ginge nicht als weltliche Person, deshalb sei ihr Weg nach „Thuine" vorgezeichnet (Gisela Becker* 16). Die Berufung in den Orden wird von den Studienteilnehmer:innen auch mit dem zum Terminus technicus gewordenen Satz: „Du gehörst nach Thuine." (Gisela Becker* 18) beschrieben, den Sr. S. sowie weitere, in der CG maßgebliche Personen immer wieder verwandt hätten. Die Einflussnahme und der Druck wurden noch dadurch erhöht, dass, wie eine Studienteilnehmerin berichtet, alle davon wussten, dass Sr. S. sie zum Ordensleben berufen sah, obgleich die junge Frau selbst das nicht wollte und Sr. S. wiederum dies ebenfalls explizit wusste. „[A]ber die Stimmung war so, ja, dass alle wussten, S. [Sr. S.] hatte zu mir gesagt: ‚Du gehörst nach Thuine.' Und dass alle wussten, ich tue das nicht. Und das war so ein ganz merkwürdiges, ja, Gefühl und ich fühlte mich da immer weniger wohl." (Gisela Becker* 18) Für eine andere Studienteilnehmerin hatten die Äußerungen von Sr. S. solches Gewicht, dass es ausreichend war, „dass sie mir da irgendwie in der Anbetung ins Ohr geraunt hat so: ‚[Name], ich glaube, es wird Zeit.' Und ich wusste genau, was sie meint so!" (Heike Jäger* 60)

Welche Verunsicherung dieses Drängen bei den Betreffenden ausgelöst hat, macht die Aussage dieser Studienteilnehmerin deutlich, die von der Erfahrung berichtet, Sr. S. habe sogar ihre Eltern ohne ihr Wissen aufgesucht, um ihnen mitzuteilen, dass ihre Tochter für ein Leben im Orden bestimmt sei:

> „In solchen und weiteren Gesprächen hörte ich von ihr die Botschaft, wenn auch nicht direkt ausgesprochen: ‚Du bist für ein Leben im Orden bestimmt.' Ich selbst hatte damals ein anderes Lebenskonzept, wollte gerne Ehe und Kinder. Das hat mich verunsichert, zumal all meine Freundinnen schließlich ins Kloster gingen. War ich berufen fürs Kloster? Musste ich ins Kloster, auch wenn ich gar nicht wollte?" (Abgabe Maria Gerhardt*, S. 2)

Eine Ordensfrau, die über Sr. S. in den Orden eingetreten ist, berichtet:

> „Und dann ist S. [Sr. S.] nachgefahren, hingefahren, so hat sie das selber erzählt, und hat gesagt: ‚Hier, wie ist das so?' Sie, [Name] hieß sie, [Name], willst du nicht, wann willst du jetzt endlich nach Thuine?' ‚Ja', sagt sie, ‚weiß ich nicht, will ich eigentlich gar nicht.' ‚Ja, doch, du', und dann hat sie sie so in diesem Gespräch so bedrängt, da hat sie sich angemeldet. Ist auch nach Thuine gegangen." (Sr. Laurentia Clementina* 189)

Die Tatsache, dass so viele Frauen aus einem FSJ-Kurs in den Orden eintraten, oder aber die Männer ins Priesterseminar, ließ den Eindruck entstehen, dass es kaum eine andere Möglichkeit gäbe, als dieses auch zu tun,

> „da gab es diese Wochenenden in Thuine immer, wo ich dann dabei war und viele sind nach Thuine gegangen. Die Männer, die man kannte, die Bezüge, heirateten oder wurden Priester, und mir rutschte das so von der von der Sichtweise her, mir rutschte das weg, also ich wusste gar nicht mehr, wo ich, wo ich was machen soll. Ich bin dann auch in Thuine eingetreten." (Monika Sonnenberg* 19)

Weil so viele junge Menschen aus dem Umfeld der ‚Christusgemeinschaft' in den Orden eingetreten sind, betrachtet eine Studienteilnehmerin es fast als Ziel der FSJ-Kurse, „Nachwuchs für Thuine" zu generieren (Gisela Becker* 28).

Nicht nur Sr. S. ‚sorgte' für Berufungen, auch Pfr. H. sah offenbar in manchen jungen Menschen Berufungen.[12] So beschreibt zumindest ein Studienteilnehmer, dass er in den Kreis von Pfr. H. geraten sei, der sei „ein Menschenfischer" (Björn Maurer* 20) gewesen, und er sei über die Jugendarbeit in dessen „Sphäre" (Björn Maurer* 18) geraten, eigentlich hätte er gegen seinen Wunsch und nur aufgrund der Tatsache, dass er in diese Sphäre geraten sei, das Theologiestudium aufgenommen.

Neben dem direkten Hinweis, dass jemand zum Ordensleben berufen wäre, gab es auch weniger direkte Beeinflussungen. So berichtete eine Studienteilnehmerin, dass der Pfarrer der mit der CG eng verbundenen Gebetsstätte Heede, der auch eine Zeit Sr. S. und dem Orden sehr nahe stand, ihr die Berufung mit der erinnerten Formulierung nahegelegt habe, ob sie es denn verantworten könne, diesen Weg nicht zu gehen. Weniger indirekt soll er anschließend der damals jungen Frau mit „so von wegen mit Fehlgeburten vorhersagen und, und solche Sachen dann" (Nicole Golz* 80) gedroht haben, sollte sie ihrer Berufung nicht folgen.

Eine sehr subtile Form des Drängens beschreibt eine Studienteilnehmerin, die in der Rückschau ebenfalls davon ausgeht, dass es „das Ziel war, möglichst viele Leute in Thuine eintreten zu lassen oder ins Priesterseminar. Tatsächlich, das war so das oberste Ziel" (Sabrina Herz* 56).

12 Auch diese Tatsachenbehauptung wird zurückgewiesen: Pfr. H. habe keine Gläubigen „in das Priesteramt oder den Ordensstand gedrängt. […] „Die konkrete Entscheidung bzw. Annahme zu Priestertum oder Ordensstand traf das Bistum oder aber der Orden. Zur CG zu gehen, bzw. treffender formuliert, an Veranstaltungen der CG teilgenommen zu haben, hatte keinen Einfluss auf den Weg in den Orden oder das Priesteramt. Dazu war ein eigener Weg zu durchlaufen, auf den unser Mandant keinen Einfluss nahm und auch nicht nehmen konnte. Soweit jemand den Wunsch in sich trug, diesen Weg zu gehen, so entschied bzw. entscheidet das Bistum oder der Orden, ob sie die Kandidaten annahmen und zuließen oder nicht. (Stellungnahme 8.7.2026, 2 f.).

> „Es wurde natürlich auch nicht so ausdrücklich gesagt. (5 s) Ich gebe Ihnen ein Beispiel. Es wird allgemein erzählt, in irgend so einem Treffen, ja, dass Menschen, die dann ins Kloster eintreten, denen merkt man vorher auch so etwas Stilles an. Das wird erstmal allgemein gesagt. (…) Und in der Beichte wird dann Wochen später kurz erwähnt, dass man ja so etwas Stilles bemerkt hat. (..) Also so ganz, nicht so offensichtlich: ‚Ich will, dass du!' Sondern so." (Sabrina Herz* 56)

Einfluss wurde jedoch nicht nur auf die Frage von Berufung genommen, sondern auf alle Lebensbereiche. Es wurden bereits ergriffene berufliche Wege verlassen, z. B. brach eine Studienteilnehmerin ihr Studium ab, „um zur CG zu ziehen" (Sandra Knoll* 44). So berichtet eine Studienteilnehmerin, dass sie eigentlich einen anderen therapeutischen Beruf ergreifen wollte, Sr. S. ihr aber davon abgeraten habe mit den sinngemäßen Worten: „‚Du, ich habe mich mal darum gekümmert, was da alles ist, da ist, ich glaube, da ist zu viel Psychologie dabei für dich, das verkraftest du nicht gut, mach doch Krankenschwester.'" (Tanja Klinger* 27) Eine andere berichtet, dass sie nach dem Abitur direkt studiert hätte, dieses aber aufgrund des Rats von Sr. S. nicht getan habe, „dann wäre ich viel früher mit allem fertig gewesen. Wäre mein Leben vielleicht doch nochmal auch noch ein bisschen anders verlaufen, und ich hätte noch ein bisschen mehr (..) noch ein bisschen mehr (..) also bei bei mir ist immer so dieser Faktor Zeit. Mich hat das alles doch am Ende viel Zeit gekostet." (Heike Jäger* 222)

Das Hineinregieren in den privaten Raum ging allerdings noch deutlich weiter. Nicht nur wurden Familien und junge Menschen ‚platziert', sondern Familien konnten auch andere Personen zum Wohnen zugewiesen werden:

> „Und dann haben wir hinterher Leute zugewiesen bekommen, die mit uns in unserem Haus gewohnt haben. […] vier Personen waren das, die mit in unserem Haus gelebt haben dann. Die haben wir uns nicht selber ausgesucht. Hätten wir auch nicht in der Zusammensetzung. […] Die haben dann jeder Zimmer bekommen und wir mit unseren Kindern hatten ja auch unsere Zimmer und haben uns aber sonst alles auch geteilt." (Fabian Löffler* 68; 70)

Auch sei eine alleinerziehende Mutter mit ihren Kindern von einer Familie in eine andere ‚versetzt' worden, ferner seien auch einzelne Kinder aus Familien mit der Begründung herausgenommen worden, „es wäre doch besser, wenn [das Kind] nicht mehr bei [seinem Elternteil] lebt." (Fabian Löffler* 179; vgl. Kap. 6.2).

Zwei Studienteilnehmer:innen berichten auch davon, dass Ehen arrangiert worden seien. So berichtet eine, sie sei sehr überrascht über einige Eheschließungen innerhalb der CG gewesen, die recht plötzlich erfolgten und wo die Partnerschaft vorher nicht bekannt war:

> „Also irgendwie haben wir gar nicht mitgekriegt, dass die ein Paar sind. Jetzt heiraten die und das war ein Zeitpunkt, wo so mehrere Sachen passiert sind, wo wir so gedacht haben, okay, also wo Schwester alles ihre Hand im Spiel hat, also Holla, die Waldfee. […] Das wollte ich noch jetzt sagen, zu dem Zeitpunkt haben so mehrere auch Ehen sind da ge- gestiftet worden (lacht), keine Ahnung, ich weiß es nicht, auf jeden Fall haben so mehrere Paare aus den Männer- und Frauengruppen sich gefunden." (Isabelle Holtkamp* 399; 408).

Auch eine andere Studienteilnehmerin berichtet von ihrem Wissen darüber, dass einem Paar die Ehe nahegelegt worden sei, und dieses Paar nun mehrere Kinder habe: „Also das ging gar nicht nur in Richtung von ‚Du trittst in den Orden ein', sondern auch in Richtung von ‚Ihr heiratet' und so. Ich habe aber auch noch nie gehört, dass sich da Paare wieder getrennt haben. Das finde ich noch gruseliger." (Heike Jäger* 216) Eine weitere Studienteilnehmerin spricht davon, dass es in der CG „einige tragische Ehen" gegeben habe, „[w]o man denkt: Wenn ihr euch getraut hättet, hättet ihr nicht geheiratet." (Monika Sonnenberg* 284) Genauso sei Paaren aber auch die Trennung oder zumindest eine zeitweilige Distanz nahegelegt worden, und dem:der ausziehenden Partner:in sei ein neuer Platz zum Wohnen zugewiesen worden (Karl Münch* 25).

Die Einflussnahme und die damit einhergehende Abhängigkeit bei den betreffenden Personen sei so weit gegangen, dass Mitglieder der CG Sr. S. bis in die intimsten Bereiche um ihre Meinung und Empfehlung gebeten hätten. So scheinen einige danach gefragt zu haben, „wann und mit wem und wohin sie in Urlaub fahren sollen" (Isabelle Holtkamp* 485), oder es wurden Fragen der Familienplanung mit „Schwester" besprochen. Es soll auch Mitglieder gegeben haben, die beim Umzug Sr. S. gefragt haben, wie sie ihr Haus einrichten sollen und wo genau das Ehebett stehen sollte (Isabelle Holtkamp* 485).

Die Folgen dieser Einflussnahme beschreibt eine Studienteilnehmerin sehr deutlich:

> „Naja, also ich habe dann gemerkt, dass es immer schwieriger wurde, sich da so auf seinen eigenen Verstand und seine eigenen Gefühle zu verlassen. So dieses sich ständig infrage zu stellen, das ist etwas, was ich als sehr belastend empfunden habe. Ich muss, also ich, ich weiß eigentlich etwas, ich spüre etwas, ich möchte auch etwas, aber ich gehe immer wieder dahinter zurück, weil doch! Die hat doch das gesagt oder der hat doch das gesagt oder das machen wir doch hier nicht so." (Gretel Hoffmann* 24)

Bindung über Kontakt und Beziehungsgestaltung

Ein ‚Regime' lebt auch davon, wie die Kontakte zwischen Leitung und Mitgliedern sowie der Mitglieder untereinander gehalten, in welcher Intensivität sie gepflegt werden und wie darüber Bindung hergestellt wird. Im Folgenden konzentrieren wir uns vor allem auf die Art und Weise der Kontakt- und Beziehungsgestaltung durch die Leitung der CG.

Insgesamt lässt sich den Berichten der Studienteilnehmer:innen entnehmen, dass sowohl Sr. S. als auch Pfr. H. auf unterschiedliche Art und Weise sehr enge Kontakte mit den Mitgliedern oder jenen, die für die Gemeinschaft oder den Orden gewonnen werden sollten, pflegten. Diese Kontaktpflege folgte dabei auch den mit der Zeit aufkommenden erweiterten Kontaktmöglichkeiten durch Handy und E-Mail. Ein ganz wesentliches und beständiges Mittel der Kontaktaufnahme und -pflege waren die persönlichen Gespräche, die Sr. S., der Diözesanjugendpfarrer A, aber auch Pfr. H. immer wieder führten. Neben den persönlichen Gesprächen bevorzugte Sr. S. Telefonate, die sie – wie von vielen Studienteilnehmer:innen berichtet wird – sehr intensiv und ausführlich führte. Immer wieder wurde davon berichtet, dass Sr. S. angerufen hätte oder eben auch angerufen wurde, wenn Fragen auftauchten, was bis in die privatesten Lebensbereiche führte. Wie sehr diese persönlichen Gespräche auch zum ‚Programm' von Sr. S. gehörten, zeigt sich darin, dass sie den Nachfolger im Amt des Diözesanjugendpfarrers aufforderte, den jungen Leuten, die er begleitete, zwischen den Gesprächen ebenfalls Briefe zu schreiben (Diözesanjugendpfarrer B, S. 2).

Dabei blieb Sr. S. in der Form der Kommunikation verhältnismäßig traditionell, sodass etwa Kommunikation per Mail nicht zu ihrem bevorzugten Medium wurde.

> „Ja, gab es auch mal, aber eher selten. Also ich kann mich erinnern, dass ich [Sr. S.] auch zweimal eine etwas längere Mail geschrieben habe, um Dinge zu schildern, statt Brief. Sie hat auch darauf kaum geantwortet auf so Mails. Sie hat dann lieber einen Brief geschrieben. Das war Telefon, Briefe und Treffen." (Uwe Merz* 207)

Darüber, wer die Telefonnummer von Sr. S. besaß, drückten sich aber auch Privilegien und in gewisser Weise auch Hierarchien aus. Insbesondere in der Zeit zu Beginn der 2000er-Jahre, als Sr. S. von ihrem Orden beurlaubt und nicht mehr ganz klar war, wo sie zu erreichen war, erhielt dies eine besondere Brisanz.

> „Aber einige hatten dann ihre Nummer, und dann habe ich gesagt: ‚Warum, warum kann ich nicht die, warum kann ich Schwester nicht einfach anrufen, du kannst sie einfach anrufen, ich nicht.' ‚Ja, ist halt so, einige haben halt die Nummer und einige nicht.' So, […] da, glaube ich, [ist] nochmal stärker polarisiert worden […] auch von,

> ja, so in diesen Kategorien gedacht worden. Oder auch deutlicher wurde, wer in welche Kategorie ist." (Dorothee Wanger* 301)

Dass die Kommunikation im persönlichen Gespräch und per Telefon auch für Kontrolle und ggf. für Zurechtweisung genutzt wurde, zeigt sich darin, dass etwa bei Veranstaltungen wie gemeinsam verbrachten Ferientagen die Erfüllung des vorab mit Sr. S. abgesprochenen Programms immer und zwar täglich mit ihr rückbesprochen wurde, und ferner daran, wie sehr mit diesen – durch das Handy dann auch noch besser ermöglichten Telefonaten – die Befürchtung einherging, dass es Kritik oder Zurechtweisung geben könnte, wie das folgende Beispiel deutlich macht:

> „Das war immer so, dass wir im Vorfeld das genau überlegt haben, was wir machen wollen, in Absprache mit S. [Sr. S.] oder besser gesagt: in Erfüllung der Vorgaben von S. [Sr. S.], als auch bei den Treffen haben wir nahezu täglich Kontakt mit ihr gehabt, um ihr zu sagen, wie es gerade so läuft. Letztlich waren das immer so Telefonate, […] Nimmst du dein Handy und guckst die Nummer und wählst und hast dann schon Bammel, hoffentlich sage ich es gleich auch richtig. Hoffentlich stelle ich das, wie es hier unter uns ist, auch richtig dar." (Uwe Merz* 118)

Neben der direkten Kommunikation hielt Sr. S. – wahrscheinlich in den früheren Jahren noch stärker als später – intensiven Briefkontakt mit den jungen Leuten im FSJ oder in der Gemeinde. Über Briefe wurde immer wieder versucht, junge Leute für das Priesteramt oder ein Ordensleben zu begeistern und ihnen auch eine Berufung ‚nahezulegen'. Aber auch in den späteren Jahren Anfang der 2000er und insbesondere in der Zeit, als sie nicht im Mutterhaus des Ordens lebte, korrespondierte Sr. S. über Briefe. Uns liegen Dokumentenabgaben mit persönlicher Korrespondenz seitens Sr. S. vor, aus der diese Art der Beziehungsgestaltung sehr gut hervorgeht (s. u.). Auch der ehemalige Generalvikar Theo Paul bestätigt dies in dem mit ihm geführten Interview: „Nähe ist bei ihr Instrument." (Generalvikar Paul, S. 4) Ein anderer Wissensträger führt aus, dass sie gelegentlich in Gebetszeiten den Schuh einer/eines Teilnehmer:in angezogen habe, um zu signalisieren „‚Ich bin bei Dir'", was „junge Leute fasziniert" habe (Diözesanjugendpfarrer B, S. 4). Auf diese Weise habe sie – so noch einmal der ehemalige Generalvikar – Menschen, die auf der Suche waren, „das Gefühl von Nähe, Achtung, Geborgenheit, Wertschätzung und Einmaligkeit vermittelt", allerdings nur „so lange sie in ihren Fußstapfen" liefen (Generalvikar Paul, S. 4). Sie habe ihr Handeln mit der Begründung gerechtfertigt, dass „die jungen Menschen […] nach Antworten [suchten] und wir […] ihnen keine [geben]" (Generalvikar Paul, S. 3). Zudem sei „[ü]berall Verfall von Kirche" und sie „sorge […] durch ihre klare Positionierung" dafür, dass „die Kirche eine Zukunft" habe (Generalvikar Paul, S. 3). Sie sei der Meinung gewesen: „‚Manche können die-

se Kompliziertheit nicht ertragen, man muss das klarer vorgeben.‘ und sah sich ‚als Anwalt der Armen und Orientierungslosen.‘“ (Generalvikar Paul, S. 3)

Diese Haltung findet sich auch in einem Ende der 1970er-Jahre verfassten Brief, den Sr. S. an eine junge Frau schrieb, die sich nach dem FSJ nicht für den sofortigen Ordenseintritt entschieden hatte, sondern für ein Studium:

> „Ich freue mich, daß es nun mit Deinem Studienplatz in [Ort] geklappt hat. Ich denke, daß der liebe Gott das auch so gewollt hat. Du schreibst so ganz selbstverständlich, daß diese drei Jahre oder das Studium ja nicht an Thuine vorbeigehen. [Name] ich freue mich und bin immer ein bißchen erstaunt, wie klar das für Dich ist.“ […]
>
> „Wenn das in Deinem Inneren aber so klar ist, solltest Du dann nicht auch mal mit Thuine Kontakt aufnehmen, damit du darin auch äußerlich ein bißchen fest bist. Ich glaube, daß das Studium an sich nicht unbedingt eine Glaubensvertiefung darstellt, obschon die Zeit noch eine gute Vorbereitung für das Ordensleben bzw. für ein ausdrückliches Leben mit Gott darstellt. Darüber möchte ich aber gerne nochmal mit Dir reden.“ (Brief Sr. S., 5.7.1978; Abgabe Lore Sitter*, S. 2)

Und noch deutlicher formuliert sie ihr Anliegen in den folgenden Zeilen:

> „Wir können nicht ein bißchen das eine und ein bißchen das andere tun. Nur in der totalen Verfügung, in der jeder von uns täglich hineinwachsen muß, können wir unsere Berufung leben. Bitte, versuche keine Abstriche zu machen. Ich habe ein bißchen den Eindruck, daß Du die Führung über Dich doch neulich selbst in die Hand nimmst.“ (Brief Sr. S., 13.5.1979, Abgabe Lore Sitter*, S. 3)

Der Brief schließt mit einer in Offenherzigkeit gekleideten Rechtfertigung für die Deutlichkeit des vorher Gesagten: „Liebe [Name], sei nur nicht böse, daß ich das alles so ehrlich schreibe, wie ich es empfinde. Ich will Dir auf keinen Fall wehtun. Aber ich muß sagen, was ich so denke.“ (Brief Sr. S., 13.5.1979, Abgabe Lore Sitter*, S. 3)

Für Sr. S. braucht es also nicht nur eine Person und Kommunikation sowie Beziehungspflege, sondern auch eine Umgebung, Wohngemeinschaft oder andere Formen der Gemeinschaft, wie z. B. eine Ordensgemeinschaft, die in der Lage sind, den ihrer Ansicht nach notwendigen Halt zu geben.

Die identitäre Absicherung

Der Corporate Identity vergleichbar, die den inneren Zusammenhalt in Organisationen durch Identitätsstiftung nach innen und über den Vergleich nach außen zum Ausdruck bringt, wurde die innere Identität bei der ‚Christusgemeinschaft' über den Zusammenschluss der zur CG gehörigen Personen, über die einzelnen Gruppen, vor allem aber über die CG-Veranstaltungen (vgl. Kap. 6.1.1.) hergestellt und zusätzlich aktiv seitens der Leitung befördert. Besondere Identitätsmarker waren allerdings Sr. S. und Pfr. H., die den Mittelpunkt der CG bildeten.

Ein entscheidendes Element von Identität ist Zugehörigkeit. Diese wurde bereits früh in der Gemeindearbeit über Pfr. H. und andere CG-nahe Priester gefördert, teilweise auch eingefordert, „ja dann war man da wirklich in so einem Circle derjenigen, die wirklich ja, richtig richtig dazu gehören. Und dann wollte man auch dazu gehören. Da war dann auch irgendwie klar: ‚Du hast dich jetzt dafür entschieden und wenn du wirklich konsequent Christ sein willst.'"[13] (Rasmus Albert* 46) Vor allem aber gab es „keinen anderen Platz, wenn du es wirklich ernst meinst, als in der Christusgemeinschaft." (Rasmus Albert* 46) Ein anderer Studienteilnehmer erhielt einen Brief von einem CG-nahen Priester, in dem dieser ihm schreibt, „Ich habe von Anfang an gespürt, dass du dazugehörst […]. [A]ber es war klar, was er gemeint hat. ‚Du gehörst zu diesen Hundert, also zu den Entschiedenen.'" (Aaron Naber* 41)

Der Studienteilnehmer spricht im Nachhinein von einem „Erwählungsbewusstsein", das geweckt wurde (Aaron Naber* 41). Auch ein anderer Studienteilnehmer erwähnt die „außerordentliche Erwählung" (Elias Naeve* 22), die er empfunden hätte, und dass das eine klare Motivation gewesen sei, zu bleiben: „Denn wer will schon aus diesem, was ja auch, es geht ja nicht mehr, als inmitten von Gott zu sein, nicht?" (Elias Naeve* 22) Zugleich verbindet sich mit dem Gefühl oder dem Bewusstsein der Erwählung auch noch eine andere Empfindung, wenn man daran denkt, nicht zu diesen ‚Erwählten' zu gehören: die des ‚Verlorenseins', „dann wäre ich ja quasi verloren" (Elias Naeve* 22), und der Wunsch, nicht verloren zu gehen, wirkt zugleich identitätsstärkend. Die Botschaft des Besonderen scheint nicht nur implizit transportiert worden zu sein, sondern durch Sr. S. in diesem Fall auch explizit, „und so hat sie [Sr. S.] es auch immer formuliert, auch mir gegenüber, persönlich: ‚Du bist was ganz Besonderes. Du bist auserwählt. Du hast tatsächlich eine ganz besondere Berufung.'" (Elias Naeve* 22) Die Identität speist sich auch aus der impliziten Botschaft und dem wachsenden Bewusstsein, „[a]lso religiös konnte man nur im Rahmen dieser ‚Christusgemeinschaft' sein." (Amlie Kübler* 21) Außerhalb

13 Diese Feststellung wird von Pfr. H. durch seinen Anwalt zurückgewiesen: Weder habe sich der Mandant so geäußert, noch entspräche es dem Selbstverständnis des Mandanten, zu einer derartigen Annahme zu kommen. Allerdings sei Pfr. H. von seiner Arbeit überzeugt und stünde hinter den von ihm vermittelten Glaubenssätzen der katholischen Kirche (Stellungnahme 8.7.2026, 2).

der ‚Christusgemeinschaft' „gab es keine andere Möglichkeit, echt religiös, ehrlich, ehrlich religiös zu leben." (Amlie Kübler* 32)

Die Identitätsstärkung nach innen wird noch durch ein Verständnis gefördert, eine Elite zu bilden, und dafür nicht nur anders, sondern auch besser als andere zu sein. Dieses Elitebewusstsein ging zugleich mit einer gewissen Abgrenzung und Abwertung einher, die sich z. B. auf andere Konfessionen und Religionen richtete. So soll sich Pfr. H. in seiner Gemeindetätigkeit noch Ende der 1980er-/Anfang der 1990er-Jahre sehr stark von der Ökumene abgegrenzt haben und „schimpfte" darüber, „dass katholische und evangelische Kinder zusammen in einer Schule" (Tanja Mallmann* 42) waren. Sehr entschieden war auch die Abgrenzung gegenüber der klassischen Pfarrgemeinde, die als „auch katholisch" bezeichnet wurden, was gleichbedeutend mit ‚nicht richtig katholisch' war. „Ah ja, ich bin auf dem Blatt katholisch, aber pfhhh, gehe ich vielleicht mal zur Kirche, aber der Rest ist mir egal" (Jannik Brödinger* 112). Die Kirchengemeinden wurden nicht völlig abgewertet, aber ihnen begegnete man auch mit gewissem Vorbehalt: „Na ja, die Kirchengemeinde, in der Kirchengemeinde, ja, kann man sich engagieren, aber das ist ja gar nicht richtig echt. Das ist nicht richtig tief." (Jannik Brödinger* 195) In den Pfarrgemeinden wären die, „die nicht wirklich glauben wollten", die nur etwas „bespaßt" werden wollten, da stecke „nicht so viel dahinter" (Sabine Winterhalter* 199). Auch die Gremien in den Pfarrgemeinden, das ‚könne man machen', aber da würde „dann über Kindergärten und Finanzen gesprochen", aber das sei „doch nicht Glauben" (Jannik Brödinger* 202). Die Tendenz der Abgrenzung wird noch deutlicher darin, dass für einen Studienteilnehmer die Treffen Züge annahmen wie: „Wir haben das hier für uns, wir haben hier, wir sind diejenigen, die wissen, wo es langgeht und wir haben dann, wir stehen so ein bisschen über den anderen." (Andreas Becker* 19) Auch für eine andere Studienteilnehmerin ging es darum, dass ein „[w]ir [sind] die Guten und die Welt ist so böse und nur in unserem System kann man […] und alles andere ähm taugt nichts" (Amlie Kübler* 114), die irgendwann vorherrschende Sichtweise in der CG gewesen sei. Für eine weitere Studienteilnehmerin schließlich ging es in der CG einfach nur darum „Wir sind richtig, ihr seid falsch". (Ute Lübben* 178) Die Gruppenbildung des ‚wir und die anderen' stellte sich – wie bereits an anderer Stelle deutlich wurde – auch bei den der CG nahestehenden Priesteramtskandidaten zügig ein, „relativ schnell wurde mir klar gemacht: ‚Pass auf, es gibt die und es gibt uns. Und das (..) geht nicht zusammen.'" (Rasmus Albert* 78) Dies erstreckte sich dann auch auf die vertretene Theologie, dass „man theologisch bei der Stange" blieb, und dass nicht „die Denke zu sehr in eine Richtung geht, was eigentlich nicht richtig ist, also was spirituell eben – also wir waren ja komplett konservativ ausgerichtet." (Rasmus Albert* 138)

Die ‚Besonderung', die die CG sich bzw. die Leitung ihr gab, kommt auch in folgendem Zitat sehr anschaulich zum Ausdruck:

> „Der Kampf, auf der einen Seite etwas zu haben und dazu zu gehören, was es nirgendwo anders auf der ganzen Welt gibt, denn das war auch ein Kennzeichen, dass wir die Gemeinschaft sind, die etwas hat, was keine andere Gemeinschaft hat, so was von Gott, wirklich von Gott uns, nur uns Geschenktes, dieses katechetische Element, dieses Vermitteln, dass Gott quasi direkt zu uns spricht und uns die Welt erklärt, wie sie jetzt ist, so. Das ist das eine, dazu zu gehören und auch immer wieder gelobt zu werden." (Elias Naeve* 68)

Das Bewusstsein, zu einer besonderen Gruppe zu gehören, führte auch dazu, sich mehr und mehr von der Welt außerhalb der CG abzuwenden, was auch durch die Leitung gefördert wurde. Die Kontakte konzentrierten sich wie in einem quasi natürlichen Prozess irgendwann immer mehr auf die Mitglieder der CG, „das kam schon immer wieder mal auf den Tisch, dass man sich dann nur noch (..) und ich habe auch immer wieder mitbekommen, wie sich dann andere, mit ‚Christusgemeinschaft' Leuten trifft und eigentlich gar keine anderen Leute mehr kennt." (Amlie Kübler* 34) So lautete die Botschaft z. B. auch, „dass uns Menschen nicht weiterbringen, die keinen oder einen anderen Glauben haben." Oder dass „es wichtig ist, die Freundschaften auch da zu verankern, […] wo die geistige Heimat liegt." (Elina Luttmann* 22) Allein die Fülle an Veranstaltungen, inkl. der teilweise nicht unerheblichen Fahrzeiten schränkten die Kontaktmöglichkeiten außerhalb der Gemeinschaft schon allein zeitlich stark ein. Zugleich wurde, so verschiedene Studienteilnehmer:innen, die Konzentration auf die Gemeinschaft auch mit Aussagen ähnlich dieser gefördert: „Also, also: Guck doch mal, was zu diesem Leben auch passt und verabschiedet euch von anderen Dingen oder auch von anderen Menschen. Also die, die sozusagen dem im Weg stehen." (Sabine Winterhalter* 134) Oder mittels Aussagen wie dieser: „Ja, ‚lass dich doch davon nicht beeinflussen' oder sowas. Oder ‚warum musst du denn so viel Zeit mit der verbringen? Brauchst du doch gar nicht'." (Wanja Mackrodt* 50) Oder einer solchen: „Mensch, die ist auch nicht gut für dich. Die tut dir nicht gut. Es ist besser, wenn du dich an Menschen hältst, die mit dir den Weg gehen." (Elina Luttmann* 44) Die Konzentration auf die CG ging auch im Privaten so weit, dass man sich nicht nur fast ausschließlich mit anderen CG-Mitgliedern traf, sondern auch dazu, dass „man sehr weite Strecken gefahren ist, um die anderen der CG zu treffen. Da waren also anderthalb Stunden dann auch keine Seltenheit." (Tabea Kutsch* 63)

Schließlich führte aber auch der Hinweis, dass man ja Menschen außerhalb der Gemeinschaft nicht alles erzählen müsse, zur Orientierung nach innen auf die Gemeinschaft hin: „‚Du musst nicht alles zu Hause erzählen, was du erlebst, du vielleicht ist das auch gar nicht gut, wenn die alles wissen'." (Aaron Naber* 41) Das galt nicht zuletzt auch für Eltern, deren Bedenken durch Abwertung abgewehrt wurden und die „ja ja per se nicht erfüllt vom Heiligen Geist" (Ute Lübben* 50) gewesen wären und zudem nicht „das Große, was dahinterstand" (Elina Luttmann* 38) ver-

stehen konnten. So wird die Kommunikation mit Menschen außerhalb der Vertrauten, auch mit eigentlich vormals sehr Vertrauten wie der eigenen Herkunftsfamilie, immer oberflächlicher. „Wir haben uns eigentlich nur über Belanglosigkeiten unterhalten, so Dinge. Fußball. (lacht) (..) Also nur über Dinge, ja, die nicht konfliktträchtig waren." (Viktor Nepper* 106)

6.1.3 Regeln und Normierungen

Zur Etablierung und Aufrechterhaltung eines ‚Regimes' gehört auch das Setzen und Entwickeln von Regeln und Normen, die die Durchsetzung der eigenen Ansichten und Interessen unterstützen. Diese werden dann im besten Fall so von den Mitgliedern internalisiert, dass sie gar nicht mehr eingefordert werden müssen und letztlich als ‚so normal' gelten, dass sie auch nicht mehr hinterfragt werden. Zudem kontrollieren die Mitglieder sich dann wechselseitig im Hinblick auf deren Einhaltung. Ähnliches ist auch in der ‚Christusgemeinschaft' zu beobachten.

Mit der starken Orientierung nach innen in die Gemeinschaft hinein war auch ein hoher Verpflichtungscharakter zur Teilnahme an den Veranstaltungen verbunden. Weiter oben wurde bereits aufgezeigt, dass die Mitgliedschaft durch Teilnahme bekundet wurde. Damit ging auch einher, dass den Veranstaltungen der CG Priorität einzuräumen war. Das wurde auch seitens der Leitung sehr ernst genommen, sodass ein Nicht-Erscheinen hinterfragt wurde und „jedes Fernbleiben wirklich einen guten Grund haben musste" (Anna Alpersmann* 22). Nach außen und auf der offiziellen Ebene wurde das Moment der Freiwilligkeit eingehalten, über das Handeln jedoch wurde die Norm ‚dabei zu sein' eingefordert, „natürlich konnte man sich frei entscheiden, aber es wurde sehr massiv nachgefragt, warum denn bestimmte Sachen nicht passieren." (Anna Alpersmann* 22)

Innerhalb der CG folgte das Normgefüge vor allem den Normvorgaben der katholischen Kirche und teilweise auch den traditionellen gesellschaftlichen Vorstellungen, insbesondere hinsichtlich der Sexualmoral und der Vorstellung über die Geschlechterrollen.

> „So vom Denken her, vom Denken her war es zu dem Zeitpunkt ein Kirchenbild, das ich in meiner Kindheit erfahren habe, also in den in den Sechziger-, Siebzigerjahren. Es war geprägt von, es war geprägt von der Hierarchie, von den großen Hierarchien, Kirche, und auch von der Hierarchie in Familie." (Ruben Zochmann* 93)

Die Geschlechterrollen in der CG und die gesellschaftlichen Gendervorstellungen drifteten allerdings in den 1980er-/1990er-Jahren zunehmend auseinander. Entsprechend des oben bereits erläuterten Ständedenkens (vgl. Kap. 6.1.1) in der CG waren die Rollen insofern vorgezeichnet, dass es für die weiblichen Mitglieder nur die Wahl gab, „[e]ntweder wirst du Ehefrau und Mutter, oder du wirst Ordens-

schwester', lieber letzteres." (Benedikt Nabholz* 229) Analoges galt, so kann man annehmen, für die männlichen Mitglieder, die entweder Ehemann oder Priester respektive Ordensmann werden sollten. Hinsichtlich der Familie herrschte ein klassisches bis traditionales Familienbild mit hierarchischer Rollenverteilung insofern vor, als dass der Mann der Hauptverdiener der Familie war und die Frau den Haushalt führte und für die Erziehung der Kinder zuständig war. „[A]lso es gab seltenst, seltenst auch Ehepaare, wo, nachdem die ersten Kinder da waren, die Frauen auch weitergearbeitet haben oder dergleichen, sondern es war schon stark geprägt, die Frau gehört dann in die Familie und die hat da ihre Aufgaben." (Ruben Zochmann* 93) Ferner war auch selbstverständlich, „dass, wenn man heiratet, eine monogame Ehe Pflicht ist und auch, wenn man heiratet, dass Scheidung nicht infrage kommt." (Karla Linke* 141)

Zum traditionellen Familienverständnis gehörten auch selbstverständlich möglichst viele Kinder, eine Ein-Kind-Familie kam in den von uns geführten Interviews nicht vor. „Ab vier Kinder war man ja eigentlich erst eine richtige Familie." (Betina Hummel* 69) So wurde – wie eine Studienteilnehmerin erzählt – einmal der „Prototyp der Familie auf einem Tuch gestaltet, „[u]nd dieses Tuch hatten wir eben, weswegen ich drauf komme, mit den Kindern mit einem Vater, Mutter und vier Kindern bedruckt" (Betina Hummel* 73). Diese Familiennorm ging so weit, dass sich bei Mitgliedern der Eindruck einstellte, dass man erst dann „eine richtige CG-Familie" ist, wenn man „vier Kinder hat", was – so die Feststellung der Studienteilnehmerin im Nachhinein – „so immer diesen unterschwelligen Druck macht[e]" (Betina Hummel* 75). Die Norm, Kinder und möglichst viele zu gebären, wurde – so hat es diese Studienteilnehmerin für sich erlebt – verbunden mit „Hingabe", dass die Frau zu geben habe und im ganz klassischen Sinne und eigentlich ohne Rücksicht auf die eigenen Bedürfnisse für die anderen da zu sein hat. Dieses geschah mitunter ohne Rücksicht auf die Gesundheit der Betreffenden:

> „[w]eil als Frau hat man eigentlich nur zu geben. Hingabe, Hingabe, Hingabe. Also wenn ich jetzt das Wort Hingabe sage und höre, dann merke ich, dass ich schon wieder wirklich fast ein Kotzen im Hals kriege. […] Es ging immer nur darum, was brauchen die anderen, was braucht [Name], was brauchen die Kinder, dann noch alle möglichen anderen Menschen, aber nicht, dass ich auch was brauchen könnte." (Betina Hummel* 75)

Die Norm, in einer Familie möglichst viele Kinder zu gebären, wird durch eine Spiritualisierung verstärkt und mit Folgen für die Betreffenden durchgesetzt. An der Tatsache, Kinder zu gebären, könne man zum einen erkennen, „dass man im Geist" (Betina Hummel* 395) sei, zum anderen sei die Tatsache, dass Frauen Leben schenken können, „die Form oder die Art des Heiligen Geistes, sich ausdrücken zu können über die Frau, über das Leben-Geben." (Betina Hummel* 395) Die Spiritualisierung ging so weit, dass behauptet wurde, dass „wenn man zum Beispiel, seine

Kinder leicht bekommt, also wenn die Geburt einfach ist", dass man dann „sehr offen für den Heiligen Geist" sei (Betina Hummel* 395), aber eben auch umgekehrt, insbesondere dann, wenn jemand keine leichten Geburten hatte.

Entsprechend dem vollständig mit der katholisch lehramtlichen Position zur Familie übereinstimmenden Familienideal wurde auch die Sexualmoral vermittelt. Sexualität war der Ehe vorbehalten, und wenn sie nicht in der Ehe gelebt wurde, dann war sie, so ein Studienteilnehmer, „ein großes Feld" und es wurde „auf subtile Weise […] sehr bewusst gemacht […], dass das was total Böses und Schlechtes ist. […] – Selbstbefriedigung war was total Böses" (Benedikt Nabholz* 39; 105). Ähnlich hat es auch eine andere Studienteilnehmerin wahrgenommen: „Sexualität wurde verteufelt. Das war – das hatte seinen Ort in der Ehe und auch ausschließlich da und auch tatsächlich ausschließlich zum Zeugen von Kindern. Alles andere war vom Teufel. Also ganz deutlich." (Anna Alpersmann* 96) Allerdings war Sexualität auch ein Thema, das eher unterschwellig vermittelt wurde und nicht so sehr explizit Thema wurde, zugleich transportierten sich damit die gewünschten Normen. „Also explizit das Thema nicht, also kann ich mich nicht erinnern, dass wir wirklich darüber gesprochen haben. Aber es war schon klar, dass Sex vor der Ehe nicht erwünscht ist." (Karla Linke* 141) Die kirchliche Sexualmoral zeigt sich in der expliziten Ablehnung von Homosexualität und allen anderen von der Norm abweichenden Lebensformen und ebenso in der Verurteilung von Selbstbefriedigung sowie Geschlechtsverkehr außerhalb der Ehe.

Im Umgang mit dem Thema Sexualität ist nicht nur eine große Unbeholfenheit zu spüren, sondern auch eine Fixierung auf Sexualität, über die sich aber nichtsdestotrotz Normen transportierten. So berichtet eine Studienteilnehmerin, dass Pfr. H. während eines Besuches bei ihr erklärt habe, dass „zusammen abends bei Kerzenlicht in einem Zimmer" sitzen bereits der „Anfang vom Ende" (Anna Alpersmann* 96) sei, dass es nicht in Ordnung sei, als Frau mit einem jungen Mann zusammenzusitzen, da sich das verselbstständigen könne (Anna Alpersmann* 16). Die Studienteilnehmerin war zu dem Zeitpunkt noch sehr jung und konnte die Bemerkung überhaupt nicht einordnen. Auch ein anderer Studienteilnehmer berichtet von der Unbeholfenheit seines der CG nahestehenden Heimatpfarrers, der bei einem Gespräch über Sexualität „puterrot wurde und sich in die Formulierung ‚In der liebenden Vereinigung von Mann und Frau in der Ehe' als demjenigen „Ort, wo Sexualität legitim zu leben ist, und nirgends sonst" (Benedikt Nabholz* 105) rettete. Die Beispiele machen sehr deutlich, welche Bedeutung Sexualität in der CG und dort insbesondere für die Leitung hatte, und geben Einblicke in die Vorstellungen von Sexualität, insbesondere auch der beiden entscheidenden Leitungsfiguren.

Gleichwohl gibt es auch hier eine andere Sichtweise. So habe dieser Studienteilnehmer Sr. S. in einer persönlichen Situation, in der er nicht der katholischen Sexuallehre gefolgt war, als ihm gegenüber offen, nicht vorwurfsvoll reagierend erlebt. Sexualität sei für sie auch nicht sündhaft beladen gewesen, vielmehr habe er wahr-

genommen, und das sei für ihn ein „Hallo-Wach-Effekt" (Thilo Abendroth* 39) gewesen, dass sie seine Sexualität als „Lebensausdruck", der doch gut sei, bezeichnet habe (Thilo Abendroth* 39).

Irritierend wird der Umgang mit Sexualität ferner auch im Umgang mit den Kindern in der CG (vgl. Kap. 6.2), auch darüber transportierten sich explizite wie implizite Normen, über welche Dinge besser nicht oder nicht so direkt gesprochen wurden oder werden sollten. So wurde z. B. die Gebärmutter der Frau in einer eher distanzierenden Weise als „innerer Raum" bezeichnet, „und es gab da eben auch eine ganz eigene Begrifflichkeit, um die man sich innerhalb der ‚Christusgemeinschaft' auch ganz bewusst und betont gekümmert hatte" (Leander Isermann* 8).

Die Geschlechternormen erstreckten sich auch auf die Kleiderordnung, und offensichtlich hatte das Thema Kleidung seitens der CG-Leitung insbesondere bei der Kleidung für Frauen eine besondere Bedeutung. So konnte auch Sr. S. – so eine Studienteilnehmerin – sagen: „‚Mensch, Frauen, fühlt euch doch mal als Frauen. Kleidet euch doch mal als Frauen.'" (Louis Hummel* 66) „‚Seid doch stolz darauf, Frau zu sein.'" (Betina Hummel* 67) Der Rock war die Kleidungsnorm für Frauen und zwar nur in einem bestimmten Schnitt, „also so diese weiten, karierten" (Betina Hummel* 67). So führt auch ein anderer Studienteilnehmer aus:

> „Kleidung war ja auch immer ein Thema in der CG. Bei den Frauen vor allen Dingen, denn dieses mit den Röcken, das haben die ja auch sehr stark praktiziert. Es war nicht offiziell vorgeschrieben, aber es gab da so eine Phase über mehrere Jahre hinweg, da haben alle Frauen dunkelblaue Röcke und helle Blusen getragen. Also fast wie so eine Art Gemeinschaftstracht, ja, so kann man es sagen. Bei uns Männern war das nicht so, aber wir haben auch […] Graue Hose, Hemd oder so. Aber bei den Frauen war das schon merkwürdig." (Florian Nagelmann* 102)

Die „Kleiderordnung" (Yorick Quast* 141) war auch gleichzeitig Erkennungsmerkmal der CG, „das waren Kennzeichen: ‚Wir sind hier'" (Yorick Quast* 141). Der Rock als Norm wurde dadurch aufgeladen, dass er zugleich auch mit dem Frau-Sein verbunden wurde und jede Frau, die keinen Rock trug, Gefahr lief, als „keine richtige Frau" zu gelten, „jeder, der keinen Rock anhat, also so ein bisschen unterschwellig. Nur wenn man Rock anhat, ist man" (Jule Kuhlmann* 44). Auch eine andere Studienteilnehmerin berichtet von der Kleiderordnung: „Wir hatten Kleiderordnung und ich habe nicht einmal Röcke gehabt. Ich hatte Betttücher, Leintücher, alle Mädchen in meinem Alter, die waren alle nur mit Rock herumgelaufen. (..) Auch die Familienmütter, alle hatten nur Röcke. Das gehört zum Frausein." (Jule Kuhlmann* 47) Wenn das Röcketragen nicht dem eigenen Selbstbild entsprach, sei die Empfehlung auf einem Frauentreffen gewesen: „‚[j]a, sonst zieh doch einen Rock an und dann wächst du von innen sozusagen rein.'" (Betina Hummel* 67)

Ein Studienteilnehmer berichtet, dass er die Röcke zwar wahrgenommen habe, sich aber nie nach Gründen, warum die Frauen Röcke tragen, gefragt habe (Thilo Abendroth* 95), für ihn sei, keinen Rock zu tragen, „kein Ausschlusskriterium" aus der CG gewesen. Er habe die Tatsache, dass die Frauen alle Röcke tragen, „als temporäre Mode verortet" (Thilo Abendroth* 105).

Auch für diese Norm wurde eine Spiritualisierung vorgenommen, denn als „Trägerinnen des Lebens" könnten „wir doch auch da stolz drauf sein". „Das kann man doch auch nach außen hin zeigen und das kann man auch an der Kleidung zeigen." (Betina Hummel* 67) Die Frauen in der CG waren in besonderer Weise dem dauernden Vergleich untereinander (Betina Hummel* 69; Gesa Mentz* 158) und dem Zugriff von Sr. S. und vermutlich mittelbarer zunächst dem des Diözesanjugendpfarrers A und später dann Pfr. H. ausgesetzt. Das begründete sich schon allein darin, dass sie größtenteils als Hausfrauen und Mütter mehrerer Kinder – anders als ihre Ehemänner – kaum ein ‚außerhalb' der CG hatten, sondern sich ihr Leben, insbesondere in den nachbarschaftlichen Wohnformen, fast vollständig in der CG abspielte. Dies formuliert auch ein Studienteilnehmer: „Also das war schon insgesamt so, dass die Frauen in der Regel intensiver damit beschäftigt waren, weil die meisten Frauen eben auch nicht intensiv berufstätig waren." (Leander Isermann* 40)

Die vorherrschenden Normen in der CG transportierten sich zum Teil explizit über Gesprächskreise, zum Beispiel ausschließlich für Frauen (Betina Hummel* 395), oder aber in den Katechesen bei den regelmäßigen Veranstaltungen, vielfach aber, wie das obige Zitat schon deutlich macht, transportierten sie sich jedoch unausgesprochen. Sie waren so internalisiert sowie vor allem auch inkorporiert, also in die Körperpraxen eingeschrieben, dass sie gar nicht mehr eingefordert werden mussten, auch wenn die Personen das, was sie taten, eigentlich ablehnten, wie z. B. die Kleiderordnung einzuhalten.

> „Ich habe halt nie großartig Röcke getragen und fühlte mich gerade in den Röcken, die dann auch noch getragen wurden, also so diese weiten, karierten, oh, fühlte ich mich halt so gar nicht ich, sondern fühlte ich mich eher wie verkleidet." (Betina Hummel* 67)

Die Normen werden durch die gelebte Praxis in die Realität gesetzt und mussten gar nicht mehr expliziert werden: „dieses traditionelle Rollenbild zum Beispiel, das war nie irgendwie mal Thema eines Gespräches, sondern das war irgendwie, ja, selbstverständlich. Das traditionelle Bild von Familie wurde gelebt." (Karla Linke* 141) Es ist schon nicht mehr bewusst, ob es ein Verbot für etwas gab oder nicht, was für die Einhaltung der Norm in dem Moment aber auch nicht mehr entscheidend war.

> „Ich muss jetzt fairerweise dazu sagen, ob es wirklich ein explizites Verbot gab, das ist ja immer so eine Sache. Ich gehe davon aus, aber es ist nur meine Annahme, das muss

> ich jetzt fairerweise dazu sagen. Dass es so gelaufen ist, wie da viele Sachen liefen, zu sagen: ‚Mensch, die ist auch nicht gut für dich. Die tut dir nicht gut. Es ist besser, wenn du dich an Menschen hältst, die mit dir den Weg gehen.'" (Anna Alpersmann* 44)

Wie sehr die Normen internalisiert wurden, macht auch ein anderer Studienteilnehmer deutlich, der plötzlich bestimmte Schallplatten, die er immer geliebt hatte, bedenklich fand, weil die Musik nicht den Normen der CG entsprach, und überlegte, ob er sie nicht verkaufen sollte (Louis Hummel* 131). Man wusste als CG-Mitglied „schon genau […], wie man zu sein hat und was man zu tun und zu lassen hat, was also quasi Anklang findet oder nicht. […] Das ist so gut wie nie irgendein geschriebenes Gesetz gewesen, sondern es war immer eher so dieses unter die Tür, unter der Tür durch" (Betina Hummel* 63).

6.1.4 Die absolute Verfügungsgewalt über die Person

In der Einleitung zu diesem Kapitel wurde bereits erwähnt, dass sich die Durchsetzung des ‚Regimes' analog zu einer Klimax bis zur absoluten Verfügungsgewalt über die Person und bis zur Unterwerfung des Subjekts steigern kann. Auch das ist, so ist den Berichten der Studienteilnehmer:innen zu entnehmen, im Kontext der CG immer wieder geschehen, wenn auch nicht allen in gleicher Weise und gleichem Maße widerfahren.

Die Instrumente, diese Verfügungsgewalt über die Person zu erlangen, bestanden darin, die Abhängigkeit, in der sich die Menschen von den Leitungspersonen, insbesondere von Sr. S., befanden, auszunutzen und massiven Druck auszuüben. Ferner wurden Praktiken der Beschämung, des Bloßstellens, der Willkür und der Kontaktvermeidung bzw. dessen, was man klassisch als Liebesentzug bezeichnet, angewendet. Und nicht selten wurden die Betroffenen mit Deutungen des Lebens und Spiritualisierungen konfrontiert, die das Geschehene mit religiösen Deutungen und mit ihrem Glauben in Verbindung brachten.

Das Gefühl einer emotionalen Abhängigkeit und die damit einhergehende Macht der Leitungsfiguren, insbesondere von Sr. S., die viele der Mitglieder ‚in ihren Bann gezogen hat', stellt – bei allen unterschiedlichen Erfahrungen, die die Studienteilnehmer:innen gemacht haben mögen – eine große Gemeinsamkeit dar und hat den Missbrauch zum großen Teil erst möglich gemacht.

Eine Studienteilnehmerin bringt ihre retrospektive Sicht auf die Abhängigkeit eindrücklich ins Wort. Auf die Frage, ob es bei Sr. S. in der Wahrnehmung der Studienteilnehmerin eine Veränderung oder einen Kipppunkt gegeben habe, antwortet sie:

> „Ja. Ich habe ihn aber, wissen Sie, ich habe ihn nicht erlebt von ihr her, sondern ich kann das mehr, mehr so wie ich reagiert habe [sagen], also was ich gemacht habe, um

> mit ihr in Kontakt zu kommen. […] [W]ie oft ich heimlich dahin gegangen bin, wie oft ich mich gefreut habe, wenn sie mich mal angerufen hat, also ich kenne das mehr so rum, von dieser Idee her, oh Gott, wenn ich da heute draufgucke, (leise) und ich war ja noch normal, wenn Sie andere fragen, wird das noch schlimmer. (Normal laut) Also, also wie abhängig ich war, also wie die Kommunikationsform in eine Abhängigkeit geriet, also, also so. Wie kriegt man Kontakt? […] Ich habe das heute noch. Es gibt einen Klingelton, da stehe ich immer noch senkrecht. […] Der war vergeben, ja. Und der war vergeben mit der großen Anfrage: ‚Was machst du gerade?' (..) (Angelika Dornbusch* 179; 183)

Eine Schwester des Ordens führt in ihrer Retrospektive aus, „dass da zum Teil tatsächlich richtige Abhängigkeiten entstanden sind" und dass, wie schon weiter oben gesehen, Menschen, auch Ordensschwestern, die durch Sr. S. geprägt waren, „dann für die normalsten, alltäglichen Sachen erst angerufen haben, ob sie das und das dürfen oder wie sie das machen sollen." (Sr. Mechtildis Bernadette* 102; vgl. auch Kap. 6.3) Ähnliches wird über Pfr. H. gesagt, so eine Studienteilnehmerin:

> „Er hat die Menschen ja auch bewusst, wie gesagt, mit dem Weggang nach [Ort] hat er die Leute an sich gebunden und abhängig gemacht von sich. Also ich kenne Leute, die mussten ihn erst anrufen, bevor die eine Meinung hatten. Also bevor die überhaupt überlegt haben, was sie dazu denken, mussten sie erstmal seine Meinung einholen. Eine ganz bewusste Abhängigkeit, einen abhängig machen, ganz bewusst. Von ihm in erster Linie und von der Gruppe in zweiter." (Tessa Zahnberg* 102)[14]

Verschiedene Studienteilnehmer:innen führen aus, dass „sie [Sr. S.] Leute an sich gebunden hat persönlich und dann auch wieder vor den Kopf gestoßen" habe (Heiko Mewes* 81), dass die Bindung so stark war, dass man extra nach Thuine zu Sr. S. fuhr, um etwas zu besprechen und selbst auf die Rückfrage des Gegenübers, ob das denn sein müsse, erwidert wurde, das müsse jetzt sein (Günther Lafrenz* 67). Aus heutiger Sicht schätzen Studienteilnehmer:innen das so ein: „also diese Bindung war schon sehr stark" (Günther Lafrenz* 67). „Ja, ohne dass einen jemand festgehalten hätte oder so, aber man war innerlich gebunden. Also ich war innerlich so gebunden." (Bina Mertsch* 38) Eine weitere Studienteilnehmerin, die über eine Sr. S. nahestehende Schwester Kontakt zum Orden bekommen hat und dort mit einer ebenfalls CG-orientierten Schwester in engem Austausch war, erzählt, dass

14 Konfrontiert mit dieser Feststellung weist die anwaltliche Stellungnahme von Pfr. H. diese zurück. Es liege vollumfänglich neben der Sache, eine Einflussnahme auf Lebensentscheidungen zu unterstellen, es habe auch keine Einflussnahme auf Lebensentscheidungen als Teil eines umfassenden Zugriffs auf Lebensentscheidungen gegeben (Stellungnahme 08.07.2026, 3).

> „ihr [das der Schwester] Wohlwollen mir gegenüber […] schon abhängig davon [war], dass ich eben die Wochenenden besucht habe und so und, ja, dass wir über geistliche Dinge sprachen, dass wir zusammen beteten. Und ehrlich gesagt, ich glaube, ich habe auch oft von mir aus das Bedürfnis geäußert, mit ihr zu beten, aber eigentlich wollte ich nur bei ihr sein oder, wollte irgendwie ihre Nähe oder sowas." (Janna Ahlfeld* 44)

Die Abhängigkeit und damit auch die Einflussnahme der Leitungsfiguren wäre teilweise „körpersprachlich gewesen" und hätte sich in „Satzwendungen, die sich wiederholten, die verschiedene Personen dann übernommen hatten" (Jonatan Rademann* 10) ausgedrückt.

Die Bedeutung der CG, und auch darin drückt sich Abhängigkeit aus, ging so weit, dass eine Studienteilnehmerin nicht zur Hochzeit ihrer engsten Freundin aus Kindheitstagen gefahren ist, weil zeitgleich eine Veranstaltung der CG stattfand. „Das hat die [die Freundin] so zutiefst verletzt […] Und ich habe das in dem Augenblick gar nicht so wahrgenommen, weil eben dieses CG-Treffen so wichtig war, dass ich gedacht habe: Da lasse ich doch eine Sauffeier für sausen." (Nora Hartmann* 139) Eine andere Studienteilnehmerin wäre fast nicht zu einem sterbenden Familienmitglied gefahren, trotz des dringenden Wunsches der anderen Familienmitglieder, weil Sr. S. es verboten hatte (Sr. Monika Euphemia* 7): „Und ich hab gedacht – ja, das war für mich so, als wenn mir Gott sagt: ‚Du sollst es nicht.' So war das für mich. Und so hab ich das auch genommen und dann hab ich das geschluckt und hab [das Familienmitglied] erst mal dann nicht gesehen." (Sr. Monika Euphemia* 8)

Neben der Abhängigkeit von Leitungsfiguren, die nicht zuletzt durch deren Charisma bedingt wurde, drückt sich das machtförmige Verhalten der Leitung auch dadurch aus, dass die Mitglieder in ganz unterschiedlicher Weise unter Druck gesetzt werden. Menschen, bei denen Sr. S. eine Berufung erkannt zu haben glaubte, wurden – so die Wahrnehmung – in Einzelgesprächen offen oder auf subtilere Weise unter Druck gesetzt, wenn sie der scheinbaren Berufung nicht folgten. „[D]ann gibt es nur noch Privataudienzen, nur Einzelgespräche […]. Was anderes machen die gar nicht, die kommen die ganze Zeit, jeden einzeln nehmen die sich vor und dann werden die unter Druck gesetzt. Da war alles freiwillig, aber ‚überleg mal, was jetzt wirklich von dir gewollt wird'." (Martina Schultenkamp* 64) Druck wurde aber auch mit der Forderung aufgebaut, an den Veranstaltungen teilnehmen zu müssen, auch wenn dafür weite Wege in Kauf zu nehmen waren (vgl. Kap. 6.1.2).

> „Und dann wurde auch ganz oft davon gesprochen, dass man Prioritäten setzen müsste, dass man jedes Mal zu den Treffen kommen sollte und dann, auch wenn man dann Kegeln hat oder mit der Nachbarschaft irgendwie ein Treffen hatte, das sollte man dann fallen lassen und da hinkommen." (Rike Mayen* 19)

Druck und Abhängigkeit verbinden sich auch, wie das folgende Beispiel zeigt, in dem es darum geht, auf Geheiß von Sr. S. in einer Liturgie etwas vorlesen zu dürfen:

> „Also, ich war auch einer, der manchmal was gelesen hat, so vorgelesen hat. Auch bei Großwallfahrtsfahrten [Ort]. Boah, was war ich stolz. Im, [Name der Kirche] eine Lesung lesen zu dürfen, da in dieser Kirche, boah, das war ja mächtig wichtig. Ich war ganz, ich war so wichtig, ja, das war wirklich, poah, schon zum Teil vergiftend wichtig war ich manchmal, so stolz auch." (Sören Oehler* 50)

Der Studienteilnehmer berichtet dann weiter, dass er und die anderen Beteiligten an dieser Veranstaltung entgegen dem äußeren Anschein „eines wunderbar positiven Eindrucks von dieser Veranstaltung, wie lebendig und dynamisch das alles war", dass die „Darsteller, so wie […] dieser Vorleser […] unter einem fürchterlichen Druck [standen], dass das auch in ihrem [Sr. S.] Sinne jetzt ablief." (Sören Oehler* 120) Druck in religiöser Hinsicht zeigt sich in derselben Szene, wenn Sr. S. sagt: „Mit welchem Stolz du in die Kirche gekommen bist. ‚Oh, dachte ich, ich bin ein Sünder. Was, ich bin zu stolz, ich muss mich wieder bekehren. Das war dann ja ganz oft so.' Dieser Bekehrungsdruck." (Sören Oehler* 120)

Druck in Verbindung mit Abhängigkeit wurde auch im Blick auf die Anforderung, sich gegenüber Sr. S. mit dem Innersten öffnen zu sollen bzw. auch zu müssen, erlebt. Verstärkt wird dies noch einmal, wenn es im Kontext von Exerzitien verlangt wird, da man sich dann in einem vom Alltag getrennten exemten Raum befindet, der seine eigene Dynamik entfaltet. Das berichtet ein Studienteilnehmer, der sich im Rahmen von Exerzitien bei einer Anbetung durch die erinnerte Aufforderung Sr. S.' „[ö]ffnet euch, also erzählt von, von dem, was …", gefordert sah, etwas zu sagen. „Ich bin jetzt auch mal gefordert, ich muss jetzt auch mal meinen Mund aufmachen." (Ole Degenhardt* 103) In seiner Erinnerung war es der Zwang zu einem öffentlichen Bekenntnis:

> „Und hab mir dann, habe dann sozusagen blankgezogen. Indem ich dann öffentlich, die anderen 40 waren da auch da alle gerade am Beten, sagte: ‚Jesus Christus', ich weiß nicht, also ich sag das jetzt immer sinngemäß, ‚ich habe wirklich gesündigt', also wie so ein wie so ein Bekenntnis vor der Gruppe. Ich bin dann, ich weiß, wie wie schlimm das für mich war. Mich (…) – sozusagen Striptease da, einen geistlichen Striptease da zu gestalten. […] Irgendwann musst du auch mal die Hose runterlassen. […] Grauenvoll. (Ole Degenhardt* 103–109)

In einem anderen Fall, den eine Studienteilnehmerin berichtet, verbinden sich der Zwang zur inneren Öffnung mit Jähzorn und Willkür. Im Kontext von Exerzitien, die die Studienteilnehmerin besuchte und die offensichtlich von Sr. S. geleitet wurden, sei Sr. S. ganz „wütend" gewesen und hätte ihr vorgeworfen, sich „raus[zu]

halten und ab[zu]kapseln" und das sei „nicht normal, wie ich mich verhalten würde." (Sr. Josepha Beata* 16)

> „Und dann hat sie angefangen mit mir zu reden und sie war ganz ärgerlich. Und ich habe gedacht: ‚Phh (ausatmend), ich kenne die Frau doch überhaupt gar nicht.' Und dann sagte sie zu mir: ‚Ja, sie wollte doch mal – also sie könnte das mit mir nicht mehr ertragen. Ich müsste doch mal sagen, was ich hätte und müsste mich doch mal eher öffnen. Ich wäre ja total introvertiert.' Zu dem Zeitpunkt hatte ich das Wort noch nie gehört und habe erstmal anschließend das nachgelesen. Und dann sagte sie: ‚Wenn sie schon sieht, wie ich hier so sitze, dann würde sie mir am liebsten eine runterhauen', ‚würde sie mich grün und blau schlagen'. So hat sie das gesagt." (Sr. Josepha Beata* 15)

Druck in religiöser Hinsicht, und noch einmal eher in Form eines Leistungs- und Zeitdrucks, angesichts des sonstigen Lebens, das auch noch zu führen war, wurde auch von anderen Studienteilnehmer:innen wahrgenommen:

> „[D]ieses ganze religiöse Programm, also […] am Donnerstagnachmittag, nee Abend oder war Mittwoch? […] da sind mehrere Autos hingefahren, nach [Ort] in die Anbetung. Also es ist ja auch ein Weg gewesen, ich glaube locker eine halbe Stunde einfach, und wenn dann in [Ort] diese Sühnenächte waren, was war denn das, immer am ersten Wochenende im Monat, da dann auch noch hin. Also ich war, ja, nach [Ort], mussten wir alle nach [Ort, derselbe] fahren und da auch die Anbetung gestalten, und dann nachts wieder heim, und das haben alle mitgemacht, da hat niemand, also der Gruppenzwang war so irrsinnig hoch." (Svea Kuntz* 32)

Ähnliches berichtet auch eine andere Studienteilnehmerin:

> „immer schön zu den Treffen in [Ort] und wenn man Spätdienst hatte bis 21:30 Uhr in [Ort, ca. 30 km], dann sofort wieder am Morgen um 7 Uhr, ich hatte halt gar keinen Bock oder war einfach auch nur müde, aber ich habe mich so unter Druck gesetzt gefühlt, weil ich habe ja auch in dieser dämlichen WG gewohnt (lacht), ja, dass ich da hinmuss." (Birgit Lange* 39)

Angst in Verbindung mit dem Druck, sich melden zu müssen, wird auch in folgender Szene deutlich, die an die bereits oben zitierte Stelle zum täglichen Anruf bei Sr. S. aus der Ferienfreizeit heraus anschließt. Ein Studienteilnehmer rekonstruiert das Handeln und Empfinden der damaligen Situation:

> „‚Müssen wir nicht auch nochmal Schwester anrufen?' ‚Unbedingt, unbedingt. Wir müssen ihr jetzt unbedingt erzählen, wie der erste Abend war. Wer ruft an?' ‚Ja', sagt einer von den dreien, ‚kann ich wohl machen.' Die anderen beiden sitzen quasi dane-

> ben oder auch nicht. Manchmal hat man auch allein mit ihr geredet beim Gehen durch die Gegend oder so. Aber dann dieser Moment, sie geht ran, und dann schon wie sie sich meldet. Das war ja dann auch schon ausschlaggebend, ne? Entweder ein freundliches Hallo, ‚Ach, [Name], du bist's, ja. Wie geht es euch denn?' Das war ja das Beste, was passieren konnte. Aber ‚Was gibt's?', ja, oh, dachte ich, hoffentlich sage ich das jetzt gleich richtig. Also es ist ein immenser Druck. Sie war zwar nicht bei allen Treffen dabei, aber sie war immer zugegen. Immer, immer präsent." (Sören Oehler* 118)

Druck und Angst gehen mit Praktiken der Beschämung und des Bloßstellens Hand in Hand, die es seitens Sr. S. immer wieder gegeben haben soll. Als Reaktion auf einen in einer Liturgie vorgetragenen Text „saß sie [Sr. S.] da wie so eine Regisseurin und hat das genauestens beobachtet, gehört, bewertet. ‚So, kannst du das jetzt nochmal lesen.' Also wirklich, wie man sich das vorstellt von, wie so eine Regisseurin, die da oben den Schauspieler oder Interpreten, den Darsteller einnordet." (Marco Martens* 50) Gründe für ein erneutes Lesen-Müssen waren: „Es war nicht überzeugend. Es war nicht gut betont. Es war nicht/ […]. Also so, es war nicht wie in dem Sinne, wie sie sich das vorstellte. Es war nicht überzeugend" (Marco Martens* 52; 54). Dieser „indoktrinierende Einfluss" auf seine Person habe ihn wirklich krank gemacht, führt der Studienteilnehmer aus, und das nachfolgende Zitat macht diese Form einer Beschämungspraxis überdeutlich.

> „Dies mit dem Vorlesen und Korrigiert-Werden oder auch bei so einer Katechese vor 70/80 Leuten, die da in dieser Tenne saßen, bloßgestellt werden, das haben viele erlebt. Dann wiederholt sie [Sr. S.] das sehr spöttisch, was die Person vorher gesagt hat, um dazu, um darzustellen, wie falsch das doch sein, gewesen sein muss, was die Person gesagt hat. ‚Meinst du wirklich, dass', soundso, meinetwegen, ich weiß nicht, ob das jetzt inhaltlich korrekt ist, aber ich sage mal irgendwas: ‚Meinst du wirklich, dass Gott den Menschen einfach so erwählt?' (..) Und die Person, die es dann vorher gesagt hat, knallrot, schon fünf Zentimeter kleiner geworden: ‚Nee, Schwester, erklär du dann nochmal', kommt dann schon so kleinlaut. Und, oder dann ‚Was meint ihr denn?' Die anderen. Die mussten das, also wir oder die mussten das dann besser sagen, ne? Irgendwas. Mir geht es jetzt nicht mal um den genauen Inhalt, sondern um die Art. Mehr die Methode." (Marco Martens* 54)

Die Beschämung wurde – so die Selbstaussage des Studienteilnehmers – ausgehalten, obwohl sie zu Depressionen führte, denn wenn man die Gemeinschaft verlassen hätte, „dann haben wir ja nichts mehr. Dann sind wir irgendwo in so einem Nichts. Gefangen da drin." (Marco Martens* 66)

Eine ähnliche Szene erzählt auch eine andere Studienteilnehmerin. Man habe sich drei Monate wöchentlich getroffen, um eine Veranstaltung vorzubereiten, und

war der Überzeugung: „Wir haben durchaus da was Schönes vorbereitet." Als man sich traf, um das „Schwester" noch einmal zu präsentieren,

> „dann hat die Schwester mit einer Handbewegung das alles vom Tisch gefegt, hat ihre Tasche aufgemacht, hat ein Papier daraus geholt, hat das auf den Tisch gelegt und hat gesagt: ‚Das ist alles Mist, was ihr da gemacht habt, das könnt ihr doch so nicht machen! Das geht nicht!' – Aber eine Begründung gab es nicht – Also „das geht nicht! Das ist das Konzept, das machen wir." (Mila Alkenstein* 39)

Eine Variante der Beschämung bestand darin, die Mitglieder wie Kinder zu behandeln und sie Texte des II. Vatikanums, so etwa die Pastoralkonstitution Gaudium et Spes, repetieren zu lassen:

> „Und dann hat sie [Sr. S.] das vorgesagt und wir haben es wirklich wörtlich so wiederholt wie so kleine Kinder im Schulunterricht: ‚Freude und Hoffnung', ‚Freude und Hoffnung', ‚Wie habe, was habe ich gerade gesagt?' ‚Freude und Hoffnung.' ‚Ja, ihr sagt das aber, wie wenn ihr traurig seid. Bisschen fröhlicher bitte, ja?' ‚Freude', also sie hat wirklich sehr massiv auch in diesem katechetischen Handeln sehr erniedrigend manchmal, alle erniedrigend, wie ich finde, aber auch einzelne Personen erniedrigend, mit uns gearbeitet." (Sören Oehler* 50)

Ein weiteres Mittel, um die machtförmige Stellung zu sichern, das auch aus anderen Zusammenhängen wie der Forschung zu sogenannten Sekten und Psychogruppen bekannt ist, ist der Liebesentzug und Kontaktabbruch oder die Steuerung von Kontakten. Auch dazu finden sich Aussagen in den Interviews. So wurde z. B. gemäß den Aussagen zweier Studienteilnehmer:innen den Mitgliedern gesagt, sie sollten den Kontakt zu einer Person eher meiden, da diese „nicht auf dem richtigen Weg sei" (Janna Ahlfeld* 92). Die Befolgung dieses Hinweises führte dann dazu, dass die Person rasch ihre weiteren Sozialkontakte verloren hat, „ich hatte danach keine, keine engeren Bindungen mehr zu irgendwelchen Leuten da. Also das war maximal distanziert." (Janna Ahlfeld* 92) Aber auch dann, wenn Menschen als für das Glaubensleben von anderen als nicht hilfreich – die Studienteilnehmerin spricht von „schädlich" – angesehen wurden, wurde davon abgeraten, „bestimmte Kontakte aufrechtzuerhalten" (Bina Mertsch* 48), das sei nicht gut für den Glauben und man solle sich nicht davon beeinflussen lassen und nicht so viel Zeit mit solchen Menschen verbringen. (Bina Mertsch* 50)

Auch kritische Nachfragen und das Infrage-Stellen der Leitung oder von Mitgliedern des ‚inner circles' konnte zu Distanzierung führen, „je mehr man Nachfragen gestellt hat, desto mehr haben sich die Menschen auch von einem losgesagt, tatsächlich" (Tessa Zahnberg* 40). Eine Studienteilnehmerin berichtet auch, dass sie von Sr. S. abgewiesen worden sei, und zwar mit sinngemäßen Worten wie „das [das

Anliegen] könnte sie jetzt nicht gebrauchen" (Birgit Lange* 33) und sie solle „wenn, dann eine Psychotherapie, dann auch bei Christa Mewes[15] eine Psychiatrie, Psychotherapie machen" (Birgit Lange* 33). Eine Studienteilnehmerin berichtet, Ähnliches mit Pfr. H. erlebt zu haben. Nachdem sie sich entschieden hatte, an den CG-Veranstaltungen nicht mehr teilzunehmen, grüßte er sie nicht mehr, „man wurde fallen gelassen wie eine heiße Kartoffel".[16] (Rike Mayen* 84) Liebesentzug in Verbindung mit Abhängigkeit wird auch im Ordenskontext beschrieben, so berichtet eine Studienteilnehmerin über eine Sr. S. ergebene Schwester, dass alle „ganz fixiert" auf sie gewesen wären, „ich sage mal das so ganz platt, wir hechelten nach der Liebe von dieser Schwester. […] Und wenn wir nicht gespurt haben, dann hat sie uns mit Liebesentzug bestraft. Also das müssen Sie sich so vorstellen, dass sie uns dann einfach, diejenige Schwester, die nicht gespurt hat, dann einfach tagelang, wochenlang nicht beachtet hat." (Renate Felsengrunder* 14) Ähnliches führt auch eine andere Studienteilnehmerin über eine Mitschwester aus:

> „Ich weiß wohl, dass – also eine Mitschwester, die eben sehr intensiv mit ihr verbunden war, die [...] sich dann eben auch gelöst hat und die dann auch nicht mehr beachtet wurde. Das war die Strategie. Die wurden nicht mehr beachtet, nicht mehr gehört, obwohl sie im Juniorat waren. Die saßen im Unterricht dabei und saßen da, aber kaum, nichts gesagt und wurden ausgeschlossen. Das waren sicher einige, die das so erlebt haben." (Sr. Florentina Hermina* 80)

Nicht zuletzt spricht eine andere Studienteilnehmerin sogar davon, dass junge Leute „hörig waren" (Brigitte Ehrenreich* 20).

> „Aber diese jungen Leute […] waren ja […] hörig […]. Aber wenn du hörig warst, weil die Panik vor S. [Sr. S.] zu groß war, die [Sr. S.] fand das nicht lustig, die hat ja immer mit Ausgrenzung gearbeitet, wenn die Leute nicht gemacht haben, was sie machen sollten. Und eben mit diesem Stress: ‚Du hast wieder mal gegen den Willen Gottes verstoßen.' Dann haben die sich da drangehalten […]" (Brigitte Ehrenreich* 20).

Auch nicht wohlgefälliges Verhalten oder eine – in den Augen der Leitung – falsche Entscheidung führten ausweislich der Studienteilnehmer:innen zu einer emotionalen Sanktion. So bestand beispielsweise die Erwartung seitens der Leitung, dass ein

15 Christa Mewes, geb. 1925, ist Kinder- und Jugendtherapeutin sowie Autorin zahlreicher Bücher und Aufsätze. Dabei verfolgt sie klar christlich-konservative Denkrichtung, in deren Mittelpunkt ein traditionelles Familienbild steht.

16 Pfr. H. wurde seitens der Autor:innen mit dieser Feststellung konfrontiert, diese wird durch seinen Anwalt zurückgewiesen: Der Mandant habe „für den Fall, dass sich jemand zur CG distanziert haben mag, keinesfalls so reagiert […], dass er diese aus diesem Grund nicht mehr gegrüßt haben soll." (Stellungnahme 8.7.2026, 3).

Mitglied einen wertvollen Gegenstand kostenfrei für die Gemeinschaft zur Verfügung stellte. Als das Mitglied dieses nicht wollte und darüber hinaus sich gegen die Berufungsentscheidung von Sr. S. stellte, führte dies unmittelbar zu einem Stimmungswechsel: „ja, man spürt das ja, wenn die Stimmung sich ändert so, ohne dass das offiziell gesagt wird, aber die Stimmung war so ja, dass alle wussten, S. [Sr. S.] hatte zu mir gesagt: ‚Du gehörst nach Thuine' Und dass alle wussten, ich tue das nicht." (Vania Lockner* 18) Das allerdings lässt den Kontakt noch nicht abbrechen. Der Bruch mit der CG erfolgte jedoch später, als es auch in anderen Situationen zu Auseinandersetzungen kam.

Die Erfahrung, nach Abkehr von der CG erst einmal ohne Freunde dazustehen, haben auch zwei andere Studienteilnehmer:innen gemacht, „wenn wir uns von der CG lösen, verlassen wir ganz, ganz große Sicherheit, ein ganz großes soziales Gefüge, und gehen erstmal in, in Nichts" (Nora Hartmann* 483). Ähnlich beschreibt es eine andere Studienteilnehmerin: „und das hat auch dazu geführt, dass kaum jemand ging, weil den meisten war ja dann klar, wenn ich da gehe, da habe ich nichts, also an Beziehungen, an tragfähigem Netz, die meisten haben alles abgebrochen." (Svea Kuntz* 63)

Als besonders schmerzhaft wurden von Studienteilnehmenden Spiritualisierungen und Deutungen des Lebens wahrgenommen, vor allem deshalb, weil diese unmittelbar mit dem eigenen Glauben und dem eigenen Transzendenzbezug verbunden sind. Viele dieser Deutungen lagen im Bereich der Geschlechteranthropologie und der Sexualmoral der katholischen Kirche oder standen in engem Konnex dazu. Ein Beispiel ist oben bereits angeklungen, das soll hier noch ergänzt werden: So wurde z. B. von Sr. S. die Tatsache einer schweren Geburt mit dem Neid anderer vermutlich weiblicher Mitglieder auf die ein Jahr zurückliegende Hochzeit der werdenden Mutter begründet. Zur Erleichterung der Geburt wurden nun alle noch einmal aufgefordert, beichten zu gehen, um dann eine Messe feiern zu können. Dann würde man schauen, ob das Kind zur Welt gekommen sei (Nora Hartmann* 434).[17] Zudem wären vorzeitige Wehen in der Schwangerschaft ein Zeichen dafür, dass die Betreffende „vor der Ehe nicht gut mit ihrer Sexualität umgegangen" sei, „zum Beispiel Selbstbefriedigung gemacht" (Nora Hartmann* 395) hätte oder Ähnliches. In dieser Logik standen leichte Geburten – wie oben bereits gesehen – für Offenheit für den Hl. Geist (Nora Hartmann* 395), und im nicht ausgesprochenen Umkehrschluss schwere Geburten für den Ausschluss aus dem Hl. Geist. In einem anderen

17 In diesem Beispiel schwingen die gesamten Vorstellungen der katholischen Kirche vom Menschsein in Bezug auf Sexualität mit: Der Neid richtet sich auf eine andere Frau und zunächst auf deren Hochzeit. Insofern jedoch die Fruchtbarkeit Ziel der Ehe ist, kann sich dieser Neid auch auf die Geburt richten. Abhilfe für die schwere Geburt soll nun dadurch geschaffen werden, dass alle Buße tun, was in der Beichte Ausdruck findet und dann die Eucharistie feiern. In der Verbindung von Beichte und Eucharistie kommt das klassisch katholische Verständnis zum Tragen, dass die Beichte die Voraussetzung für den Empfang der Eucharistie ist.

Fall soll Sr. S. die Teilnehmer:innen einer spirituellen Veranstaltung der CG ebenfalls aufgefordert haben, zur Beichte zu gehen, damit ein erkranktes Kind überleben kann. Eine Studienteilnehmerin, die das damals erlebte, berichtet, wie sie mit sich haderte und sich fragte, ob sie jetzt für den Tod des Kindes verantwortlich sei, wenn sie nicht zur Beichte ginge (Elinor Lortz* 78).

Spiritualisierungen wurden aber offensichtlich auch vorgenommen, wenn nicht dem von Sr. S. oder einem anderen ‚vorgesehenen' Weg gefolgt wurde. Es scheint jedenfalls auch in Einzelfällen zu Verwünschungen auf sexueller Ebene gekommen zu sein, so z. B. dass man Fehlgeburten erleiden würde oder die eigenen Kinder mit einer Behinderung zur Welt kommen würden (Elinor Lortz* 80). Nicht zuletzt wurden auch Schuldzuweisungen dergestalt vorgenommen, dass – so ein Studienteilnehmer – Sr. S. angesichts der Versetzung von Pfr. H. ins Ausland die Interpretation ausgegeben haben soll, „dass wir ja letztlich daran schuld waren, dass er weg musste, weil wir das ja, also dass unsere Berufungen, unsere Berufung nicht ordentlich leben, hat das letztlich die Konsequenz, dass einer da wie so ein Märtyrer da weggeschickt wird." (Sören Oehler* 90)

6.1.5 Die Beichte als möglicher Ort verschiedener Missbrauchsformen

Wie bereits weiter oben gesehen, war das spirituelle und sakramentale Leben der ‚Christusgemeinschaft' eng an den klassischen und traditionellen Frömmigkeitspraktiken der katholischen Kirche orientiert. Dies gilt auch für die Beichte, die seitens der Leitungspersonen einen hohen Stellenwert hatte. Parallel zu den verschiedenen Veranstaltungen wurde in der CG immer die Möglichkeit zur Beichte gegeben und durchaus auch dazu aufgefordert, diese zu nutzen. Eine Studienteilnehmerin antwortete auf die Frage nach der Häufigkeit der Beichte: „Oh, am liebsten ständig. […] [A]uf jeder dieser Fahrten sowieso. […] Und auf den Exerzitien natürlich. Und auf den Wochenenden sowieso. Und also, bei den Sonntagstreffen glaube ich nicht immer." (Vika Menk* 64) Auch einer der interviewten Verantwortungsträger sagte, dass es Beichte eigentlich „permanent" gegeben habe. (Beauftragte:r B, S. 8) Allerdings wurde das Sakrament der Beichte gegenüber seinem ursprünglichen Sinn der Sündenvergebung und Versöhnung – so die Aussagen verschiedener Studienteilnehmer:innen – in unterschiedlicher Weise entstellt. So berichtet die oben zitierte Studienteilnehmerin davon, dass die Beichte generell und unabhängig vom jeweiligen Beichtvater bzw. Confessarius dazu genutzt wurde, um auf subtile Weise auf eine Berufung aufmerksam zu machen (vgl. Kap. 6.1.2.) oder um „irgendwelche Dinge persönlich unterzuschieben. […] ‚Denkanstöße' hieß es dann."[18] (Vika

18 Unbeschadet dessen, dass diese Aussage keinen Bezug zu Pfr. H. aufweist, weisen die Autor:innen höchst vorsorglich darauf hin, dass Pfr. H. in seiner Stellungnahme ein Fehlverhalten im Rahmen der Beichte zurückgewiesen hat.

Menk* 60) Ein Studienteilnehmer berichtet auch von einem der CG nahestehenden Priester, dass dieser ihn in einem Beichtgespräch, das nicht in einem Beichtstuhl stattfand, plötzlich aufgefordert habe, sich für die Absolution hinzuknien, was in der Auffassung des Studienteilnehmers dem Setting des Beichtgesprächs völlig widersprach, da es „gegen die Rauminszenierung" (Cornelius Rademacher* 183) war, er sich der Aufforderung aber dennoch nicht entziehen konnte und dadurch das Empfinden, als „Sünderkind" vor dem „Priester" (Cornelius Rademacher* 183) zu knien, deutlich verstärkt wurde.

Parallelen bezüglich der Praxis der Beichte zwischen der CG und der Thuiner Ordensgemeinschaft zeigen sich in mehrfacher Hinsicht: Erstens bezüglich der Häufigkeit der Beichte, im Orden alle zwei Wochen, „[w]ir haben ja im Orden vierzehntägig gebeichtet. […] [D]as war ja normal." (Tilda Lohr* 64), in der CG offenbar mindestens alle vier Wochen (Sr. Anna Ludmilla* 23; Beauftragter B, S. 14), wobei von Seiten der Leitung durchaus auch häufigere Beichten erwünscht waren (s. o.). Zweitens in der eingeschränkten Wahl der Beichtväter: „Damals hieß es, man dürfte nur, dürfe nur bei zwei Priestern beichten: entweder bei dem [Diözesanjugendpfarrer A] und einem anderen Priester. Also weil die katholisch genug waren." (Sr. Irmgard Amata* 58) Und schließlich drittens gab es personelle Überschneidungen bei den Beichtvätern. So antwortet eine Studienteilnehmerin auf die Frage, ob die Priester in der CG auch Beichtväter für die Schwestern des Ordens gewesen seien: „Also Pastor [Name des Diözesanjugendpfarrers A] gehörte auch dazu. […] Und der war für viele ein Beichtvater." (Sr. Maria Kornelia* 234) Gerade in der Frühzeit wurden die Kursteilnehmer:innen des FSJ von Sr. S. aufgefordert, sich an den Diözesanjugendpfarrer A zu wenden, der so für viele zum Beichtvater wurde. „Sr. S. vermittelte [Diözesanjugendpfarrer A] als Beichtvater bereits zu Zeiten des FSJ." (Abgabe Maria Gebhardt*, S. 2)

Auch der Pfarrer der Gebetsstätte Heede fungierte als Beichtvater im Orden. Dieser war bei einem Teil der Schwesternschaft hochangesehen, so hoch, dass – wie eine Studienteilnehmerin ausführt – die Beichte bei einem anderen Priester in den Augen vieler Schwestern „nichts wert […] war. Man war immer noch sündhaft" (Beate Winterfeld* 34), denn „Pastor [Name] ist für viele Thuiner Schwestern die Gottheit in Person quasi […] [D]as ist so der einzig wahre Geistliche und der einzig wahre Beichtvater." (Beate Winterfeld* 34) Die Stellung dieses Beichtvaters hatte zur Folge, dass man „von der ganzen Gruppe im Noviziat gegängelt [wurde], weil man ja nicht zu dem besten Beichtvater auf der ganzen Welt gegangen ist. Dann konnte hier auch eine Beichte nicht, in den Augen der Mitschwestern, nicht gut sein." (Beate Winterfeld* 14)

Während der Besinnungstage der CG, die in den ersten Jahren noch im Gästehaus des Ordens auf dem Gelände des Mutterhauses stattfanden, fungierten beide (Diözesanjugendpfarrer A und der Pfarrer von Heede) als Beichtväter. Zur Organisation der Gespräche war es offensichtlich Praxis, Zettel auszulegen, in die man sich

anonym für ein Gespräch eintrug. Auch diese Praxis scheint zunächst für die Schwestern im Orden gegolten zu haben und wurde dann für die Besinnungstage übernommen. Über diese Praxis erfolgte eine enge Verschränkung zwischen der Ordensgemeinschaft und der CG hinsichtlich der Beichtväter. Eine Studienteilnehmerin fand diese Praxis seltsam, da in ihrer Wahrnehmung nicht offen darüber kommuniziert wurde, was es mit den Zetteln auf sich hatte:

> „Dann lagen manchmal so Zettel, man konnte ankreuzen, stand aber nicht drüber, was. Sag ich, kann ich mir auch ankreuzen, was gibt es denn geschenkt? Peinliches Schweigen. Bis ich dahinterkam, wenn Pastor [Name] kam oder [Sr. S.] ins Noviziat, dann konnten sich die jeweiligen ankreuzen zum Gespräch. Das war dafür, und für Christusgemeinschaft, wenn [Sr. S.] kam, war das ganz genauso." (Sr. Klara Dominika* 15)

Als dann Pfr. H. in der CG eine Leitungsfunktion ausübte, fungierte auch er als Beichtvater innerhalb der CG, allerdings, so zumindest die Aussage einer Studienteilnehmerin, nicht innerhalb des Ordens (Sabine Goldmann* 60).

Gemeinsam scheint – zumindest Diözesanjugendpfarrer A und dem Pfarrer von Heede – den Priestern gewesen zu sein, dass sie viel Druck ausgeübt haben sollen. So meldete sie sich z. B. Diözesanjugendpfarrer A aktiv bei denjenigen, die ihrer Auffassung nach mal wieder beichten müssten, und forderten diese zur Beichte auf (s. u.). Beide sollen mit Drohungen gearbeitet haben, wie bereits oben gesehen, durch die Herstellung von ‚Tun-Ergehen-Zusammenhängen':

> „Und das war so eine Sache für mich, wo ich ein Stück ein bisschen mit mir haderte, bist du jetzt diejenige, wenn du jetzt nicht zur Beichte gehst, bist du diejenige, wenn das Kind stirbt, dann dafür verantwortlich? Und ich bin nicht zur Beichte gewesen, aber da hab ich so ein bisschen gedacht." (Florina Kranzler* 78)

Eine Studienteilnehmerin gab an, davon zu wissen, dass andere sich von dem Diözesanjugendpfarrer A sehr unter Druck gesetzt und verletzt gefühlt hätten (Sr. Edeltraud Lucerna* 16). Eine weitere betont, dass dieser die regelmäßige Beichte erwartet habe, insbesondere von denjenigen Personen, von denen „durchgesickert" (Sr. Anna Ludmilla* 23) sei, dass sie nach Thuine wollten: „[U]nd dann hat er gesagt: ‚Dann musst du aber auch regelmäßig beichten, das geht sonst nicht, und am besten kommst du alle vier Wochen. Sonst ist der Zeitraum zu lange und dann kannst du das nicht mehr überblicken.'" (Sr. Anna Ludmilla* 23) Als sie diesen Zeitraum einmal um eine Woche überschritten hatte, reagierte er mit der Androhung von Folgen:

> „Und dann rief mich eines guten Tages der [Name] an, weil ich mich fünf Wochen nicht gemeldet hatte. Und dann sagte er: „[Name], so geht das nicht! Weißt du schon, wie lange das her ist, deine letzte Beichte? Du musst jetzt unbedingt kommen. Wenn du das nicht tust, dann passiert was ganz Schlimmes. Dann hat das Auswirkungen." Also da habe ich schon gemerkt, mit wie viel Druck der auch gearbeitet hat. Aber ich habe das da noch nicht so wahrgenommen. Weil ich war irgendwie so auf Wolke sieben und der gehörte zu S. [Sr. S.] und so ‚dann musst du das ja so machen'" (Sr. Anna Ludmilla* 23)

Von „Auflagen" (Tilda Lohr* 62), die in der Beichte gegeben wurden, wie z. B. bestimmten Gebetszeiten, täglichem Messbesuch oder vierzehntägiger Beichte, berichtet eine weitere Teilnehmerin, vor allem dann, wenn man mit dem Ordensleben „liebäugelte" (Tilda Lohr* 64).

Eine andere Studienteilnehmerin erzählt, dass sie sich für geistliche Begleitung und Beichte an den Diözesanjugendpfarrer A gewandt habe, da sie ihn aus ihrem FSJ bereits kannte und er sie schon im ersten Gespräch „ziemlich zusammengefaltet" (Sr. Gertrud Valeria* 4) habe, auch ein zweites Gespräch sei nicht besser gewesen. Im dritten Gespräch sei er „aufgesprungen", sei „hin und her gerast", habe sie noch vom FSJ her „geduzt" und schwer beschuldigt, weil sie seiner Meinung nach für das Handeln einer anderen Schwester verantwortlich gewesen wäre, von dem sie zu dem Zeitpunkt nichts wusste (Sr. Gertrud Valeria* 4).

Aber auch Pfr. H. soll Druck aufgebaut haben und scheint in der Beichte – zumindest für diese Situation wurde dieses berichtet – nicht nur geistlich, sondern auch verbal sexuell übergriffig geworden zu sein.[19] So berichtet eine Studienteilnehmer:in, dass er zunächst mehrere Termine jeweils kurzfristig abgesagt habe, bevor es zu einem Gespräch gekommen sei und sie jedes Mal erneut darum bitten musste. Als das Gespräch dann endlich stattfand, soll Pfr. H. sie bis ins Detail nach Einzelheiten zu ihrer Sexualität und ihrem Sexualleben ausgefragt und immer wieder akribisch auf Details, Zeiten und Situationen insistiert haben. In dieser Situation und in ihrer Not habe sie alle Fragen beantwortet.[20] Die Studienteilnehmerin resümiert: „Ich hätte mich komplett vor dem ausziehen können, das hätte nicht schlimmer sein

19 Zu weiteren Vorwürfen mutmaßlichen sexuellen Fehlverhaltens vgl. Kap. 11.5. Mit den von den mutmaßlich von sexuellem Missbrauch bzw. von sexuellem Fehlverhalten Betroffenen erhobenen Vorwürfen konfrontiert, teilte Pfr. H. mit, dass es „einen solchen […] nicht gegeben [hat]. Ihr – auch insoweit völlig substanzloser – Vorwurf entbehrt jeder nachvollziehbaren Grundlage. In diesem Zusammenhang sei in der gebotenen Kürze erwähnt, dass [Pfr. H.] keinerlei strafrechtlich relevantes Verhalten an den Tag gelegt hat und auch kein Strafverfahren gegenüber [ihm] eingeleitet wurde." (Stellungnahme, 8.7.2026, 3).

20 Wir verzichten an dieser Stelle zum Schutz der Betroffenen bewusst auf nähere Schilderungen.

können, diese Fragen. (11 s) Die Lossprechung habe ich gekriegt, keine Frage, ja."[21] (Sr. Angela Henrika* 116)

Vorwürfe nicht nur des geistlichen, sondern auch des sexuellen Missbrauchs werden darüber hinaus auch gegenüber dem Pfarrer der Gebetsstätte Heede geäußert. So berichten mehrere Studienteilnehmerinnen von zumindest schwerwiegenden Grenzverletzungen in Form von Berührungen während der Beichte: „Neben der Anbetung wurden wir in Heede auch zur Beichte bei Pfarrer [Name] eingeladen. Ich habe aus dieser Zeit sehr unangenehme Erinnerungen, wie er mich in der Beichte ansah und dabei auch meine Oberschenkel mit der Hand berührt hat." (Abgabe Maria Gebhardt*, S. 2)

> „Also bin ich dann irgendwann, damit ich diesem Druck, der da aufgebaut wurde, entweichen konnte, tatsächlich zu diesem Pastor [Name] gegangen. Und bei ihm in der Beichte war es üblich, dass man sich vor ihm hinknien musste und den Kopf auf seinen Schoß legen sollte, um dann zu beichten. Dann hatte ich quasi meinen Kopf auf seinem Schoß und er hielt die Hände bei mir auf den Kopf, während der Beichte schon. Also heute würde ich sagen, mein Gott, wie übergriffig. Aber ich habe es mitgemacht, um dazuzugehören. (…) Das habe ich dann wirklich in der Zeit des Noviziates so gehandhabt, bis ich dann die erste Profess abgelegt habe. Dann habe ich mich von diesem Pastor [Name] lösen können, dadurch, dass ich in einen anderen Konvent gekommen bin und dort dann noch mal eine erste berufliche Aufgabe bekommen habe." (Beate Winterfeld* 14)

Und ganz ähnlich beschreibt es noch eine weitere Studienteilnehmerin in ihrem schriftlich verfassten Bericht:

> „Pfarrer [Name] gestaltete die Spendung des Bußsakraments nach seinen eigenen Vorstellungen: Ich musste mich aus dem Stuhl, auf dem ich zunächst zu ‚Gespräch' mit ihm Platz genommen hatte, erheben, auf ihn zutreten und mich vor ihm auf die Knie begeben. Dazu forderte er mich jeweils explizit mit der Anrede ‚Knie dich (natürlich duzte er mich als 22-Jährige!!!) hin' auf. Dann musste ich meine Hände in seine Hände legen.

21 Seitens der Autor:innen mit diesen Tatsachenbehauptungen konfrontiert, werden diese von seinem Anwalt zurückgewiesen: „Ebenso entbehren […] die Vorwürfe […], wonach unser Mandant das Beichtgeheimnis verletzt bzw. nach sexuellen Details gefragt haben soll, jeder Grundlage." (Stellungnahme 8.7.2026, 3). Mit den von den mutmaßlich von sexuellem Missbrauch bzw. von sexuellem Fehlverhalten Betroffenen erhobenen Vorwürfen konfrontiert, teilt der Anwalt mit, dass es „einen solchen […] nicht gegeben [hat]. Ihr – auch insoweit völlig substanzloser – Vorwurf entbehrt jeder nachvollziehbaren Grundlage. In diesem Zusammenhang sei in der gebotenen Kürze erwähnt, dass [Pfr. H.] keinerlei strafrechtlich relevantes Verhalten an den Tag gelegt hat und auch kein Strafverfahren gegenüber [ihm] eingeleitet wurde." (Stellungnahme, 8.7.2026, 3).

> Gelegentlich streichelte er meine Hände. Schon das allein empfand ich selbst als sehr übergriffig, konnte mich aber nicht dagegen wehren. Er entschied dann, wann die Beichte weiter im Knien zu beginnen hatte und das konnten unterschiedlich lange Zeiträume sein, in denen ich in dieser Haltung zu verharren hatte.
> Ich empfand diese Gesamtsituation damals als unangenehm und beklemmend. Innerlich wollte ich sie beenden und auf Abstand gehen. Heute weiß ich, dass diese Behandlung erniedrigend war, weil sie mir (und vermutlich auch anderen) die ganze Ohnmacht deutlich machen sollte." (Anzeigentext Christiane Rosendahl*, S. 3)

Das Setting der Beichte spielte wie hier gesehen im Kontext spiritueller Übergriffe eine wichtige Rolle, allerdings, so machen zumindest die letzten Hinweise deutlich, scheinen sie auch – wie schon in anderen Studien zum sexuellen Missbrauch beschrieben – für sexuelle Übergriffe genutzt worden zu sein.[22]

6.2 In die ‚Christusgemeinschaft' hineingeborene Kinder

Neben den Erwachsenen, die sich freiwillig, wenn auch immer wieder unter Beeinflussung, für das Mitwirken in der CG oder in TTN entschieden, gab es und gibt es auch eine ganze Reihe von in beide Gemeinschaften hineingeborenen Kindern, die keine Freiheit zur Entscheidung hatten, da sie durch ihre Eltern quasi automatisch Mitglied wurden. Unseren Schätzungen zufolge dürften es seit Ende der 1980er-Jahre ca. 80 bis 100 Kinder gewesen sein, die in die CG hineingeboren wurden oder aber einige Jahre in ihr aufwuchsen.[23] Allein diese große Anzahl, aber auch die uns von Studienteilnehmer:innen mitgeteilten Lebensgeschichten erfordern eine separate Auseinandersetzung mit den hineingeborenen Kindern als eigener Gruppe.

Die Kinder wurden zu den CG-Veranstaltungen mitgenommen und im ‚Geist' der CG erzogen und religiös sozialisiert. In diesem Kontext haben sie – wie die Erwachsenen – missbräuchliche Erfahrungen gemacht. Im Rahmen des Forschungsprojekts hat sich eine Reihe dieser ehemaligen Kinder aus der CG, die inzwischen Erwachsene sind, gemeldet, um ihre spezifische Perspektive als Kind, das das Geschehen in der CG miterlebt hat und erleben musste, in den Forschungskontext einzubringen. Als Studienteilnehmer:innen haben sich nur ehemalige Kinder aus der CG bei uns gemeldet. Das bedeutet aber nicht, dass es in TTN diese Gruppe nicht gibt. Möglicherweise sind die in TTN Hineingeborenen aufgrund der Altersstruktur der Gemeinschaft noch zu jung, um das System, so sie es möchten, zu ver-

22 Vgl. für die im Zentrum der Studie stehenden Diözesen: Frings et al. (2022): Macht und Missbrauch Münster, 59–62, 288 f., 343 f.; Schmiesing/Schulte-Nölke/Westphal (2024): Sexualisierte Gewalt Bistum Osnabrück, 181 f., 239–247, 294.

23 Dabei sind wir über die uns mitgeteilten Angaben zu zwei Paarkreisen von ca. 24 Familien mit durchschnittlich jeweils vier Kindern ausgegangen.

lassen und ihre Perspektive als Kind in einer Gemeinschaft zu reflektieren. Es bleibt abzuwarten, ob dies im Laufe der nächsten Jahre noch geschieht. Die Wahrnehmungen und Erfahrungen des Lebens in der CG dieser ehemaligen Kinder, ihr damaliger wie heutiger Blick auf die CG, aber auch das insgesamt teilweise gewaltsame Handeln bis hin zu auch körperlichen Über- und Eingriffen in ihre persönliche, psychische und körperliche Integrität, die sie im Rahmen der CG erleiden mussten, soll im Folgenden im Mittelpunkt stehen.[24] Zugleich spiegeln ihre Wahrnehmungen und Erfahrungen die Berichte der erwachsenen Studienteilnehmer:innen aus der Kindperspektive, wodurch sie noch einmal eine andere wichtige Sichtweise auf die CG zur Verfügung stellen.

Entsprechend der Geschichte der CG können bei diesen Hineingeborenen in die CG zwei Alterskohorten unterschieden werden. Zum einen die älteren, die in den 1980er-Jahren bis Anfang der 1990er-Jahre geboren und Kinder der mehr oder weniger ersten Generation der CG sind, dann die Mitte der 1990er bis Anfang der 2000er-Jahre Geborenen, die in die Hochphase der CG hineingeboren wurden.[25] Es ist davon auszugehen, dass die zweite Kohorte die wesentlich größere ist, da sich gerade in den 1990er-Jahren sehr viele junge Familien der CG angeschlossen haben.

Es ist auffällig, dass einige Studienteilnehmer:innen berichteten, dass der erste Austausch über die Erfahrungen in der CG unter den Geschwistern stattfand, bevor – allerdings nur zum Teil – das Gespräch mit den Eltern darüber gesucht wurde. Die Erfahrungen der Auseinandersetzung mit den Eltern waren unterschiedlich und in der Regel abhängig davon, wie deutlich die Eltern gegenüber der CG in die Distanz gegangen sind. Deutlich wurde in den Interviews mit den Studienteilnehmer:innen zudem, dass das Thema CG und die dort gemachten Erfahrungen erstens zwischen Eltern und Kindern klar differieren, die CG darüber hinaus bis heute ein sehr sensibles und nach wie vor emotionsbehaftetes Thema ist und schließlich in manchen Familien bis heute ein deutliches Konfliktpotenzial in sich birgt.

Im Folgenden wird im ersten Schritt analog zu den anderen Kapiteln über den Missbrauch ein Einblick in ‚eine'[26] Kindheit und Jugend, unter besonderer Berück-

24 In diesem Kontext wählen wir bewusst den Gewaltbegriff, und zwar im Hinblick auf die psychische, emotionale und körperliche Gewalt, von der manche der Erziehungspraktiken, die im Folgenden dargestellt werden, zeugen (vgl. dazu auch Kap. 2 zu Forschungsstand und verwendeten Begrifflichkeiten).

25 Leider liegen uns keine konkreten Zahlen der hineingeborenen Kinder und auch nicht zu den beiden hier unterschiedenen Alterskohorten vor. Die Mehrzahl der Studienteilnehmer:innen entstammt der zweiten Kohorte. Zudem haben sich vorwiegend Frauen bei uns gemeldet, sodass die hier vorgenommene Beschreibung vor allem die Wahrnehmung aus einer weiblichen Sicht als Mädchen respektive heranwachsende Frau beschreibt und analysiert. Insbesondere angesichts der massiven Genderunterschiede gilt es, dies eigens anzumerken, womit nicht gesagt sein soll, dass sich die Perspektive der Jungen auf die Erziehungspraktiken stark unterscheidet, wie die Beispiele des männlichen Studienteilnehmers eindrücklich deutlich machen.

26 Im Folgenden wird keine typisierte Kindheit vorgestellt, sondern anhand konkreter Beispiele aufgezeigt, wie sich Kindsein in der CG gestaltete. Quellen für diese Darstellung sind die Inter-

sichtigung des Erziehungsmodells und der Erziehungspraktiken in der CG gegeben (6.2.1). Im zweiten Teil dieses Kapitels (6.2.2) werden die Normierungen erläutert, insbesondere anhand der Bestimmung der Genderrollen und des Sexualitätsdispositivs. Der dritte Teil (6.2.3) setzt sich schließlich mit der Art und Weise und den Gehalten der religiösen Sozialisation und dabei auch der missbräuchlichen Handhabung der Beichte auseinander.

6.2.1 Kindheit und Jugend in der CG

Das Bild von Kind und Erziehung

Als Kind in der CG aufzuwachsen bedeutete nach den Schilderungen der Studienteilnehmer:innen, einem rigiden bis teilweise gewaltvollen Erziehungsstil und -system ausgesetzt gewesen zu sein, der respektive oftmals an Formen erinnert, die die Psychologin und Kindheitsforscherin Alice Miller unter dem Begriff der ‚schwarzen Pädagogik' zusammengefasst hat: eine Erziehung, „die darauf ausgerichtet ist, den Willen des Kindes zu brechen, es mit Hilfe der offenen oder verborgenen Machtausübung, Manipulation und Erpressung zum gehorsamen Untertan zu machen."[27] Es ist ein Erziehungsstil, der oftmals an die 1950er-Jahre erinnert. Kinder wurden etwa als „Störfaktor[en]" (Karla Klaas* 119) angesehen, sie saßen am „Kindertisch" (Karla Klaas* 119) und hatten gegenüber Erwachsenen respektvoll zu sein und mussten ‚hören' (Karla Klaas* 123). Das Erziehungskonzept der CG beschreibt eine Studienteilnehmerin so, als ob es dem Buch „Die Schlaraffenlandkinder"[28] gefolgt wäre, in dem es darum gehe, „dass Kinder eigentlich kleine Tyrannen sind, die ihren Eltern auf der Nase herumtanzen, und die ganz klare Regeln und Grenzen brauchen, und die zu Respekt […] erzogen werden sollen" (Ina Michel* 12). Kinder galten als den Erwachsenen nicht gleichwertig und hatten im Grunde keine Rechte (Lena Neuhaus* 15). Sie hatten „keinen großen Stellenwert" (Katharina Rosenfeld* 109) und – so formuliert es eine Studienteilnehmerin – sie habe immer das Empfinden ge-

views, die wir mit der Gruppe der ehemaligen Kinder in der CG geführt haben (vgl. Kap. 1 Anlage und Konzeption der Studie).

27 Miller (2021) [2001]: Evas Erwachen. Die Psychoanalytikerin Alice Miller greift hier auf den von Katharina Rutschky in den 1970er-Jahren geprägten Begriff „schwarze Pädagogik" zurück. Dieser beschreibt die auf die Aufklärungspädagogik im 18. Jahrhundert zurückgehende Idee, der Mensch müsse, um zur Vernunft, dem eigentlichen Ziel der Aufklärung, zu gelangen, die „Kindesnatur" hinter sich lassen. Dieses wurde im Nachgang mittels recht drakonischer Erziehungsmethoden zu erreichen versucht und entfaltete bis in die 1950er-Jahre des 20. Jahrhunderts hinein Wirkung. Alice Miller vertritt in ihren Büchern unter Rekurs auf diesen Begriff der „schwarzen Pädagogik" die These, dass deren Erziehungsmethoden nicht nur Auswirkungen auf das gesamte Leben des Menschen haben, sondern dass das, was dem Kind in den ersten Lebensjahren angetan wird, unweigerlich auf die ganze Gesellschaft zurückschlägt." (Vgl. Miller (2022) [1980]: Am Anfang, 9).

28 Wyrwa (2004): Schlaraffenlandkinder.

habt, „dass Erwachsene auf jeden Fall besser sind als Kinder“ (Sabrina Heinzmann* 81). Erwachsene durften z. B. während der Gebetszeiten nicht gestört werden, und der Satz: „Reißt euch zusammen, die Erwachsenen reden gerade“ (Sabrina Heinzmann* 81), sei ein Satz, den die Studienteilnehmerin häufig gehört hätte. Im Zweifel hätten die Erwachsenen immer „Recht“ gehabt und Kindern sei „nicht geglaubt“ worden (Sabrina Heinzmann* 84). Auch hätten ihre Erfahrungen gegenüber denen der Erwachsenen keine Bedeutung gehabt, zugleich seien aber an sie die gleichen Ansprüche hinsichtlich der religiösen Praxis wie an die Erwachsenen gestellt worden (Sabrina Heinzmann* 82). Kinder seien letztlich so „nebenher gelaufen“ (Helmut Kirchheim* 29). Sie hatten alles mitzumachen, durften aber keine Ansprüche stellen und vor allem die Erwachsenen nicht stören.

Die positiven Erfahrungen, von denen die Studienteilnehmer:innen auch berichten, beziehen sich vielfach auf die Gemeinschaft mit anderen Kindern bei den CG-Veranstaltungen, so etwa auf die gemeinsamen Urlaube auf einem Bauernhof oder aber auch bei Treffen von mehreren Familien. Dadurch, dass die meisten Familien vier und mehr Kinder hatten, trafen bei den CG-Veranstaltungen immer recht viele Kinder ganz unterschiedlichen Alters aufeinander. So beschreiben Studienteilnehmer:innen entsprechend: „Also du warst halt mit anderen Kindern zusammen und hast halt dann irgendwelche Spiele gemacht. Wie Räuber und Gendarme spielen oder so, in so einem Höhlengebiet und so was, das war schon auch aufregend und cool.“ (Lena Neuhaus* 85) „Dann hatten wir diese Familienwochen im Sommer. Daran erinnere ich mich aber eigentlich positiv. Also, das waren schöne Zeiten.“ (Vanessa Wegner* 64) „Mit 20 Kindern kann man was ganz anderes auf die Beine stellen.“ (Erika Klein* 22), „[e]s war eigentlich was Tolles, mit so vielen Gleichaltrigen Zeit zu verbringen“ (Helmut Kirchheim* 23). Eine Studienteilnehmerin beschreibt das Zusammensein:

> „Aber klar hat man da einfach viele Kinder jetzt in meinem Fall auf einem Haufen, mit denen man viel anstellen kann, sag ich mal. Also, ob es jetzt irgendwelche Spiele im Wald sind oder irgendwelche Freizeiten im Sommer oder Interessensangebote oder wie auch immer. Also, ob das dann immer diesen christlichen Touch braucht, sei dann mal dahingestellt.“ (Erika Klein* 310)

Eine Studienteilnehmerin fand auch die Lobpreistreffen der Erwachsenen sehr schön, da sie bei der Musik, wenn sie sie als Kind im Bett hörte, „immer gut einschlafen“ (Karla Klaas* 41) konnte. Eine andere fand den CG-eigenen Kindergarten

> „richtig toll, da haben wir viel spielerisch die Bibel aufgearbeitet und waren dann immer abwechselnd bei verschiedenen Familien. Die eine Familie hatte so eine Art Teich im Garten und dann haben wir das Aussetzen von Moses gespielt, also dass wir so ein Binsenkörbchen geflochten haben und den dann da ausgesetzt haben. Oder wir haben

> so Wachteln gebastelt oder, was haben wir noch gemacht? Wir waren, öfter haben wir so Fahrten gemacht, zum Beispiel zu so einem Bauernhof oder so, dann haben wir David und Goliath gespielt, haben so Zelte gebaut und so. Das hat super viel Spaß gemacht, war irgendwie cool." (Merle Vogt* 21)

So beschreibt diese Studienteilnehmerin auch, dass „die CG ja auch sehr viel Gutes gebracht hat" (Merle Vogt* 117) und dass es ihr „super viel Spaß gemacht" (Merle Vogt* 117) habe, „theoretisch hätte ich Freunde fürs Leben finden können, wenn ich mich nicht davon losgesagt hätte" (Merle Vogt* 117). Dass sie sich davon losgesagt hat, hatte seine Gründe, wie im Folgenden gezeigt werden wird.

Die positiven Erfahrungen der damaligen Kinder werden allerdings durch Erfahrungen von viel Erwartungsdruck und Unwohlsein ergänzt. So galt ebenso wie für die Erwachsenen (s. Kap. 6.1) für die Kinder die Pflicht, an den Veranstaltungen teilzunehmen. Dabei partizipierten die Kinder nicht immer an den Veranstaltungen der Erwachsenen, sondern hatten teilweise ein eigenes Programm. Das änderte aber nichts an der Teilnahmeverpflichtung. „Ja alleine, dass man dazu gezwungen wurde ‚Ihr macht jetzt Katechese, ihr macht jetzt Lobpreis, ihr macht jetzt Anbetung. Und ihr müsst das mitmachen'. Also, man brauchte schon eine Ausrede wie ‚Ich kotze mir gerade die Seele aus dem Leib', um da nicht mitzumachen" zu müssen (Merle Vogt* 125). Auch eine andere Studienteilnehmerin berichtet von „Zwang", und dass sie lieber andere Dinge gemacht hätte (Barbara Kleinstedt* 55). Dabei wurde der Druck in der eigenen Familie ausgeübt: „Also da gab es schon Stress zu Hause. Wenn man so angefangen hat, sich zu wehren, da mitzukommen oder so, da gab es […] auch eine Ansage und dann musste man mit." (Erika Klein* 205). Druck wurde aber auch innerhalb der Gemeinschaft insgesamt ausgeübt, sodass auch die Familien sich, selbst wenn sie sich nicht mit dem Handeln der Leitung einverstanden erklärten, kaum wehren konnten. Das hat eine Studienteilnehmerin als Kind sehr genau erfasst:

> „Meine Mutter hat es dann nicht gemacht, weil die da eher, also meine Eltern haben sich da schon ein bisschen quer gestellt. Dadurch waren wir als Familie auch nicht richtig akzeptiert. Und ich glaube, dass wir als Kinder das dann auch abgekriegt haben, mehr oder weniger." (Barbara Kleinstedt* 23)

Der Druck bezog sich nicht nur auf den Besuch der Veranstaltungen, sondern auch auf das, was dort geschah oder angeboten wurde, z. B. Gruppenspiele oder Waldwanderungen. Eine Studienteilnehmerin beschreibt, dass sie an vielen Dingen einfach nicht gern teilnehmen wollte, weil sie sich aus verschiedenen Gründen in der Gruppe nicht wohl und von den Betreuerinnen nicht gut behandelt fühlte, weil keine Rücksicht auf sie genommen wurde, sodass ihr

> „innere[s] Gefühl so schlecht war, und ich das halt einfach nicht wollte, und ich einfach durchgehend das Gefühl hatte, ja, ich muss das jetzt einfach machen, ich muss das jetzt einfach machen. […] Ich wollte nicht und musste jetzt aber einfach mal mitmachen und muss da jetzt einfach durch." (Barbara Kleinstedt* 117)

Dieser Druck nahm noch zu, je älter die Kinder wurden, gerade für die Jugendlichen in der Pubertät: „Also im Verhalten, dass man sich anders verhalten sollte, als man eigentlich tut. Dass man das und das macht und das und das nicht macht." (Vanessa Wegner* 8; s. u.)

Die positiven Erfahrungen werden nicht zuletzt auch durch die von den Studienteilnehmer:innen geschilderten harschen bis hin zu emotional wie körperlich gewaltförmigen Erziehungspraktiken eingeschränkt, denen sich die Kinder ausgesetzt sahen.[29] Entsprechend der Maxime, dass es keine Ausnahmen gab und die Kinder alles mitmachen mussten, wurde deren Darstellung zufolge entsprechend wenig Rücksicht auf ihre Bedürfnisse oder Wünsche genommen. „Ich kann mich an keine einzige Situation erinnern, wo ein Kind gefragt wurde, ob es Lust auf irgendetwas hat oder was es denn gerne machen möchte." (Helmut Kirchheim* 74). Eine Studienteilnehmerin berichtet, dass sie als Kind körperlich bedingt nicht gut und nicht weit laufen konnte. Auf ihren Wunsch, z. B. die Wanderungen im CG-eigenen Kindergarten nicht mitmachen zu müssen, wurde jedoch keine Rücksicht genommen: „Auch wenn ich da partout nicht hinwollte, musste ich da hingehen." (Barbara Kleinstedt* 14) Wenn sie schließlich aufgehört hatte zu weinen, wurde auf dem Rückweg im Auto selbstverständlich davon ausgegangen, dass es ihr wieder gut ginge, „ich weiß aber, innerlich ging es mir gar nicht gut und ich dachte: ‚Okay, kann halt hier nicht weg, ich muss da jetzt durch." (Barbara Kleinstedt* 14) Eine andere Studienteilnehmerin berichtet, dass eine Wunde, die sie sich bei einer Veranstaltung zugezogen hatte, zwar erstversorgt wurde, als sie dann aber dadurch im Gehen eingeschränkt war, wurde ihr unterstellt, sie wolle „nur wieder Aufmerksamkeit" (Lena Neuhaus* 33) erregen.

Ein Studienteilnehmer berichtet, dass auch innerhalb der gesamten Familien ähnlicher Druck geherrscht habe, wenn man sich der Teilnahme z. B. am sonntäglichen Gottesdienst entziehen wollte, weil man keine Lust hatte. Auch dann habe es Sätze gegeben, wie: „Wer Sonntag nicht in die Kirche geht, dann musst du auch nicht mitessen." (Helmut Kirchheim* 72) Man wäre sozusagen aus dem Familienleben ausgeschlossen worden (Helmut Kirchheim* 72). Insgesamt sei das Klima in der CG

29 Als gewaltförmig bezeichnen wir den Zugriff hier aufgrund der an den Studienteilnehmer:innen ausgeübten körperlichen, emotionalen wie psychischen Praktiken, die u. E. als Gewalt zu bezeichnen sind. (Vgl. dazu: Clemens/Fegert/Witt (2023): Psychische Misshandlung; ferner Berthold/Kindler (2023): Körperliche Misshandlung).

gegenüber den Kindern – so die Aussage einer Studienteilnehmerin – so gewesen, dass ein Eigenwille von Kindern nicht gefragt war und diese dafür schnell gemaßregelt wurden. So erzählt eine Studienteilnehmerin: „Also, ich weiß noch […], also ich glaube, ich war auch teilweise frech oder so. Aber wenn man dann mal so einen frechen Spruch gebracht hat, hat man das direkt gespiegelt bekommen und da Ärger bekommen." (Erika Klein* 327)

Gerade die Kinder, die entweder gemeinsam mit ihren Müttern oder aber auch getrennt von diesen, in einer der Familien der deployable agents[30], für mehr oder weniger lange Zeit[31] einquartiert wurden, berichten von „extrem viel Druck" (Katharina Rosenfeld* 42) und davon, sich gegenüber der Kernfamilie der deployable agents „zweite[r] Klasse" (Katharina Rosenfeld* 53) gefühlt zu haben: „Man war immer nur so der Gast, der in irgendeinem Zimmer gehaust hat, das war sehr seltsam" (Katharina Rosenfeld* 38), und vor allem von einer ständigen Willkür begleitet, die zu einer fortwährenden Angst führte, für etwas bestraft zu werden, von dem man nicht einmal wusste, was das Richtige gewesen wäre oder was man falsch gemacht hatte:

> „Also man war 24 Stunden irgendwie in so einer ‚Hab-Acht-Stellung', dass man alles richtig macht. Also ich weiß, ich bin jeden Tag nach der Schule, […] bin ich da entlanggelaufen, und bin in meinem Kopf meine Checkliste durchgegangen: ‚Was könntest du falsch gemacht haben? Wie ist gleich die Stimmung? Wird man mit dir sprechen? Bekommst du etwas zu essen?' Das war so das, was mir jeden Tag eben durch den Kopf gegangen ist, weil man immer die Angst hatte, dass man irgendwas gemacht hat, was nicht ganz passt und die Konsequenzen waren dann durchaus auch, ja, ich sage mal körperlicher Natur im Sinne von: ‚Ne, dann gibt es jetzt nichts zu essen!'" (Katharina Rosenfeld* 42)

Neben solchen ‚Bestrafungen', also etwa kein Essen zu erhalten oder nur „trockenes Brot" (Katharina Rosenfeld* 45), wurde die Studienteilnehmerin auch ihren Aussagen zufolge durch Liebesentzug und Ignorieren bestraft:

30 Der Begriff der „deployable agents" beschreibt die zweite informelle Leitungsebene in der CG und damit diejenigen, die Sr. S. besonders nahestanden und Anweisungen von ihr ausführten (vgl. ausführlicher dazu Kap. 6.1.2. Vgl. ferner Lalich (2004): Bounded Choice, 235 f.).

31 Verschiedene der Studienteilnehmerinnen berichten, dass sie für eine längere oder kürzere Zeit bei einer der Familien in der CG untergebracht waren. Dabei schien eine Familie als besonders geeignet für die Aufnahme von Kindern oder auch Müttern mit ihren Kindern angesehen worden zu sein, zumindest wird von dieser immer wieder berichtet. Der längste Zeitraum, der berichtet wurde, lag bei zweieinhalb Jahren, die in der Familie allein ohne ein Elternteil verbracht wurden.

> „Also auch solche Sachen, aber auch sehr viel so, ja so ein bisschen (..) psychische, ich weiß nicht genau, wie man es nennt, aber nicht mit einem sprechen zum Beispiel war eigentlich so das Beliebteste, die beliebteste Strafe nenne ich es mal. Dass man nach Hause kam, zum Beispiel, wurde man einfach mal den ganzen Tag ignoriert. Man wusste dann nicht, was man gemacht hat und so was kam wirklich, also das war, ja, ganz, ganz regelmäßig, dass man eben mit so sozialen Strafen irgendwie bestraft wurde für irgendwas, was man gemacht hat, also nicht miteinander sprechen." (Katharina Rosenfeld* 42)

Die Studienteilnehmerin erinnert sich zudem, dass sie sich in der letztlich fremden und nicht sehr freundlichen Umgebung ausgesprochen ‚schutzlos' gefühlt habe, denn: „in seiner eigenen Familie hat man da ja irgendwie noch ein bisschen mehr Schutz". Damit habe sie sich „dem Ganzen" sehr „ausgeliefert" (Katharina Rosenfeld* 40) gefühlt. Eine andere Studienteilnehmerin berichtet von dem diffusen Gefühl, „nicht orten" zu können oder nicht zu wissen, „was […] jetzt eigentlich wirklich das Problem" (Vanessa Wegner* 132) ist und so sehr überall nach Fehlern zu suchen, dass es auch „skurrile" (Vanessa Wegner* 132) Züge hatte wie z. B.: „Dann so Sachen wie beim Putzen an etwas anderes gedacht, also so Sachen, die man auch nicht steuern kann." (Vanessa Wegner* 132) Das Problem sei immer gewesen, dass man nicht „greifen konnte […] was jetzt eigentlich wirklich das Problem war" (Vanessa Wegner* 132). So urteilt diese Studienteilnehmerin: „[U]nd das war richtig schlimm, weil die [die Familie] dann echt uns gestraft haben durch Schweigen, durch Missachtung, durch so tun, als ob man Luft ist, weil man ja was tut, was man nicht darf." (Vanessa Wegner* 10)

Eine Studienteilnehmerin berichtet von einer Situation während eines Übernachtungsbesuchs bei einer anderen ‚CG-Familie', mit deren Tochter sie befreundet war. Dort habe die Mutter dieser Familie sie zwingen wollen, ihr etwas aus dem Sexualkundeunterricht zu erzählen, also worum es in diesem inhaltlich gegangen sei. Als sich die Studienteilnehmerin weigerte, davon zu erzählen, habe die ‚Gastmutter' sie in ein Zimmer eingesperrt, nicht ohne alle Beschäftigungsmöglichkeiten daraus zu entfernen (Ina Michael* 14), und „hat mir gesagt, dass ich auch am nächsten Tag nicht in die Schule gehen darf, wenn ich ihr das bis dahin nicht erzählt habe. Und sie wusste, dass, also ich habe Schule immer geliebt. Also das war wirklich, ich war super gerne in der Schule." (Ina Michel* 14)

Eine Studienteilnehmerin berichtet von einer Szene, in der Kinder aus der CG ‚zur Belohnung' einen Wochenendausflug zu einem CG-nahen Priester machen durften. Auf der Fahrt hätten „die Jungs dann hinten […], wie man das in dem Alter macht, haben die halt gesagt, so ‚Penis' oder ‚Pipi' oder irgendwie solche ganz dummen Begriffe" (Lena Neuhaus* 15). Nachdem die Kinder, alle minderjährig, nach Ermahnung nicht aufgehört hätten, sei die die ‚junge Frau', die für ihre Betreuung eingesetzt war und den Bulli fuhr, nach Osnabrück umgekehrt. Die Studienteilneh-

merin hatte überhaupt nicht damit gerechnet, „dass die das jetzt wahr macht" (Lena Neuhaus* 15). Am Bahnhof Osnabrück habe die Betreuerin dann die Kinder ausgeladen „und ist einfach gefahren" (Lena Neuhaus* 15). Sie habe die Kinder also sich selbst überlassen. Diese, von denen das älteste 14 Jahre alt war und von denen manche nicht aus Osnabrück, sondern aus dem Umland kamen und die zudem über kein Handy verfügten, hätten dann selbstständig und ohne Unterstützung nach Hause gelangen müssen. Sie hätten erst einmal eine Weile wie paralysiert am Bahnhof gestanden, und sie sei froh gewesen, dass sie wusste, welchen Bus sie nehmen musste, und der Busfahrer so freundlich war, sie auch ohne Geld mitzunehmen (Lena Neuhaus* 16). Das Schlimmste allerdings sei gewesen, dass alle Eltern bereits informiert gewesen wären und diese nicht das Verhalten der Betreuerin verurteilt, sondern vielmehr die Kinder ignoriert und auf ihre Zimmer geschickt hätten (Lena Neuhaus* 16). Dass diese Form der Bestrafung kein Einzelfall war, macht auch die folgende Aussage deutlich, „und dann die Bestrafung, die auch oft war, war halt dann zum einen Generalbestrafung und immer in Kombi mit Liebesentzug" (Lena Neuhaus* 16). Es sei den Erwachsenen immer um „Machtdemonstration" (Lena Neuhaus* 16) gegangen.

> „Also das war, da ging es überhaupt nicht darum ‚Wir wollen jetzt zusammen irgendwie eine Lösung finden, oder wir wollen eigentlich, dass es euch Kindern gut geht', sondern es geht eindeutig ‚Ihr seht, wo der Hammer hängt. Die Macht liegt bei mir und so, damit ihr ganz genau Bescheid wisst'." (Lena Neuhaus* 16)

Bestrafungen hätten auch oft kaum ein Maß gehabt. So seien einmal 12/13-jährige Kinder bei einer der CG-Veranstaltung mittags in das Zimmer ihrer jüngeren Schwester gestürmt, die gerade Mittagsschlaf machte, und seien – vermutlich von der oder demjenigen, die:der für die Kindern in dem Moment verantwortlich war – nicht nur „danach komplett zusammengeschissen" (Lena Neuhaus* 15) worden, sondern hätten sogar um 17 Uhr bereits ins Bett gemusst.

Zur Ergreifung von solchen Erziehungspraktiken hatten offenbar alle Erwachsenen in der CG das ‚Recht' im Sinne einer Befugnis, die in der Rangordnung oben standen (s. u.). Dabei schlossen die ‚Erziehungspraktiken' auch körperliche Gewalt ein. Die Studienteilnehmerin berichtet, dass sie von Situationen wisse,

> „wo ein Vater bei einer anderen Familie aufgepasst hat und sehr gewalttätig geworden ist, aber auch den Kindern wurde wieder nicht geglaubt. Also Kindern wurde einfach insgesamt nicht geglaubt, was die gesagt haben. Sondern wenn der Erwachsene dann was dagegen gesagt hat, dann wurde entweder denen geglaubt, oder es wurde gesagt wie ‚Zu Recht' oder so. Also wird schon sein Grund gehabt haben, warum da Blutspritzer an der Wand sind' so. Kinder oder Jugendliche, die dann teilweise im Keller

> eingesperrt wurden oder so. Also da gibt es die unterschiedlichsten Geschichten." (Lena Neuhaus* 73)

Ein anderer Studienteilnehmer berichtet, dass er zu Hause von einem anderen CG-Mitglied „verprügelt und unter die kalte Dusche gestellt" (Helmut Kirchheim* 78) worden sei, und seiner Ansicht nach sei dieses Bestrafungssystem „gängige Praxis" (Helmut Kirchheim* 80) gewesen. Dabei ist uns weder das Alter des CG-Mitglieds noch das des unter die Dusche gestellten bekannt.

Auch oder gerade Sr. S. habe nach Mitteilung einer Studienteilnehmerin recht drastische Maßnahmen ergriffen. Sie erinnert sich, dass sie als noch recht junges Kind bei einer CG-Veranstaltung, bei der die Kinder wegen eines Programmpunkts für die Erwachsenen früher ins Bett gebracht wurden als üblich, gefragt hatte, was die Erwachsenen denn machen würden. Daraufhin sei Sr. S. später in das Zimmer der Kinder gestürmt, habe die Studienteilnehmerin aufgeweckt und sie der Neugierde bezichtigt. Als Strafe dafür habe sie einen großen Teller mit Essen vollständig leeren müssen, wobei auch niemand der anderen Kinder hätte helfen dürfen (Ina Michel* 12). „Ihre [Sr. S.] Intention war mir klarzumachen, dass es mich nichts angeht, was die Erwachsenen machen, und dass ich gefälligst meinen Mund zu halten habe, weil ich schließlich nur ein Kind bin." (Ina Michel* 12)

Eine Studienteilnehmerin fasst wegen solcher Erziehungsformen das Empfinden, als Kind in der CG zu leben, sehr eindrücklich zusammen, „dass man halt für alles bestraft wurde, was man als Kind gemacht hat, also auch wenn man einfach nur Kind war." (Barbara Kleinstedt* 41) Und eine andere urteilt über die Erziehung in der CG resümierend:

> „Also die Erziehungsmethoden waren schon sehr krass. […] Also es wurde auch geschlagen, eben so etwas wie ‚Dann kriegst du kein Essen!' war völlig okay. (…) Sowas wie da auf dem Parkplatz stehen lassen, also solche Sachen, das waren gängige und auch (..) ja, bewährte Erziehungsmethoden in der CG, die vorgegeben wurden durch – zum Beispiel [Name einer bedeutsamen Familie in der CG] und andere Familien haben das dann sozusagen übernommen, weil, ja, Kinder hatten keinen großen Stellenwert. Die mussten quasi das machen, was man von ihnen erwartet, und das war es." (Katharina Rosenfeld* 109)

Die damaligen Kinder reagierten auf diese verschiedenen Formen von sehr harschen bis zu gewaltförmigen Erziehungspraktiken mit viel Angst, etwas „nicht gut genug gemacht zu haben" (Sabrina Heinzmann* 58), „Ärger zu bekommen", „beschämt zu werden" (Sabrina Heinzmann* 58), mit einer dauernden „Hab-acht-Stellung" (Katharina Rosenfeld* 42) und auch dem Gefühl, sich dauernd „schuldig" oder „falsch" (Sabrina Heinzmann* 58) zu fühlen. Das führte dazu, dass sie ‚durchhielten', so z. B. die Studienteilnehmerin, die sich verletzt hatte: „Also […] wo ich

wieder gedacht habe okay ich darf nicht humpeln." (Lena Neuhaus* 33). Es führte dazu, „zu funktionieren" (Lena Neuhaus* 33), sich einzufügen und anzupassen: „[I]ch habe ein extremes Bedürfnis, mich anzupassen" (Lena Neuhaus* 33). „[I]ich glaube ich bin in vielerlei Hinsicht bin ich sehr viel mitgelaufen und habe nicht groß Angriffsfläche geboten. Ich war ein sehr, sehr angepasstes Mädchen. Auch innerhalb der Familie und so weiter war ich kein rebellischer Mensch." (Lena Neuhaus* 89) Sie reagierten mit Wohlverhalten: „Also mein erster Gedanke dazu wäre, sich halt irgendwie eine Weile möglichst brav und gefällig benehmen." (Sabrina Heinzmann* 70) und damit bloß nicht auffallen: „ich darf überhaupt nicht negativ auffallen." (Lena Neuhaus* 33) Das ging bei einer Studienteilnehmerin so weit, dass sie dachte: „Ich wollte jetzt nicht sterben, aber ich habe gedacht, ja, wenn ich mich auflöse, dann sieht mich halt keiner mehr und ich wollte eigentlich in der Gemeinschaft, ich wollte da nicht gesehen werden, damit ich halt keinen Ärger kriegen kann." (Barbara Kleinstedt* 65)

Die Kinder von damals hätten sich sehr gewünscht, dass ihre Eltern sich vor sie stellen und sie schützen, was diese aber kaum taten. So sagt ein Studienteilnehmer: „Meine Eltern haben sich quasi nie vor mich gestellt oder nie verteidigt oder irgendwas gemacht." (Helmut Kirchheim* 90) So sind sie, so eine Studienteilnehmerin, „gleichzeitig – also das sind jetzt harte Worte – Täter und Opfer. Aber ich habe das Gefühl, dass die Generation von unseren Eltern wirklich beides war." (Ina Michel* 69)

Durchsetzung und Ausübung der Erziehungspraktiken

Gestützt und ausgeübt wurde dieses Erziehungskonzept von Sr. S. als Leitung, die sich – wie gesehen – auch selbst daran beteiligte, sowie einem Kreis von deployable agents (vgl. Kap. 6.1.2), der das System mit ermöglichte, oder, wie eine Studienteilnehmerin es formuliert, da habe es noch „ein paar andere hohe Tiere" (Celine Otto* 17) gegeben.

Die Perspektive der damaligen Kinder auf Sr. S. spiegelt dabei die Sicht der Erwachsenen und verstärkt sie dabei noch einmal. So wurde Sr. S. auch von den Kindern als „unantastbare Instanz" (Bea Zönike* 27), als „Spitze" (Celine Otto* 17) wahrgenommen, von der „immer so ‚Boah das ist Schwester [Sr. S.]'" (Celine Otto* 17) gesprochen worden sei. Diesen Eindruck habe sie bekommen, weil Sr. S. im Leben der Eltern „eine große Persönlichkeit" (Celine Otto* 111) darstellte. Sie sei eben immer so „eine Hoheit" (Celine Otto* 111) gewesen. Sie selbst habe „unheimlich Angst vor der" (Celine Otto* 17) gehabt. Auch eine andere Studienteilnehmerin beschreibt ihre Angst als Kind vor Sr. S.: „Ich fand sie extrem gruselig." (Nadine Sellmer* 101) Das Wort gruselig benutzt die Studienteilnehmerin, weil „für mich als Kind von ihr etwas ausging, das mir extreme Angst gemacht hat. Also, ich war extrem vorsichtig, was ich in ihrer Gegenwart sage und hatte Angst vor ihr, also Res-

pekt ist zu schwach, das war wirklich Angst." (Nadine Sellmer* 101) Sr. S. habe „einen extremen Einfluss auf die ganze CG [gehabt], also ich würde sagen sie war die CG, sie hatte einen extremen Einfluss auf alle" (Nadine Sellmer* 101).

Die soziale Hierarchisierung ihrer Familien innerhalb der CG, die von den Kindern sehr genau wahrgenommen wurde, folgte zum einen dem sozialen Status bzw. der Rolle in der CG, die vorwiegend – so ein Studienteilnehmer – aus „klassischen Mittelstandsfamilien" (Oskar Nehring* 110) bestand. Über die Mutter-Kind-Kurheime und andere Zugangswege gab es allerdings auch eine Gruppe von alleinerziehenden Müttern, die sich der CG angeschlossen hatten und die teilweise von Sr. S. in andere CG-Familien meistens der deployable agents einquartiert wurden. Eine Studienteilnehmerin bringt diese soziale Hierarchisierung inkl. der damit einhergehenden Rechte und der gleichzeitig erfolgenden Spiritualisierung treffend ins Wort:

> „Also es gab natürlich ganz oben alle einflussreicheren, ich nenne es mal eher Führungspersönlichkeiten der CG, die waren unanfechtbar. Man hat von denen […] sich quasi glaubhaft machen lassen, aber auch geglaubt, dass sie wirklich den direkteren Draht zu Gott haben und deswegen wissen, was für einen gut ist und so hat sich das Ganze quasi die verschiedenen Stufen heruntergereicht. Also oben natürlich die Führungspersönlichkeiten. Weiter unten dann Leute – meistens Familien, die […] alles richtig machen: Haben viele Kinder, kommen zu allen Treffen, sind super engagiert bei der CG dabei. Dann vielleicht noch eine Stufe drunter Leute, die – ja, wo es irgendwie einen Makel gibt, also jemand Alleinerziehendes oder so, war natürlich jetzt dann nicht so angesehen wie eine Familie mit vielen Kindern. Es gab sehr viele zu dem Zeitpunkt junge Frauen, die wurden auch immer ‚die jungen Frauen' genannt, die waren schon so ein bisschen die Deppen, muss man sagen. Also die wurden sehr gerne auch, klingt hart, aber auch mal ausgenutzt im Sinne von: ‚Die können ja hier zum Putzen hinkommen und da noch helfen'. Also deren Leben zählte nicht so viel wie das von verheirateten Paaren, […]. Natürlich ist das non plus Ultra, verheiratet zu sein und Kinder zu haben. Und – das heißt, das waren diese ganzen Abstufungen, unter – also, was ich mit Kasten bezeichne, diese Abstufungen, und das, was ich daran krass finde, war, dass quasi – es war vollkommen legitim, dass es diese Stufen gab, im Sinne von: Man hat sich automatisch über die, die unter einem waren, gestellt. Also es war völlig okay, auf denen unter einem herumzuhacken, weil man immer oder weil es hieß: ‚Ja, das ist dann gut für die. Damit wachsen sie und das brauchen sie für ihre Entwicklung!' Und (..) man hat, also man hatte quasi dann die Legitimation (..), auf-, also die schlechter zu behandeln, einfach weil man, weil sie in dieser ungeschriebenen Hierarchie unter einem standen. Und das ist im Nachhinein gesehen, finde ich es ganz schlimm." (Nadine Sellmer* 84–87)

Entsprechend dieser sozialen Hierarchisierung war der Umgang der Erwachsenen mit den Verantwortlichen „nie auf Augenhöhe" (Celine Otto* 101). Zu dieser sozia-

len Hierarchisierung gehörte es auch, über Familien, die nicht dem klassischen Familienideal entsprachen oder finanziell nicht so gut gestellt waren, „abfällig" (Nadine Sellmer* 91) zu sprechen und

> „zu entscheiden, was sie [die Familie] zu tun hat und was nicht. […] [I]hr wurde auch quasi einfach diktiert, wo sie jetzt hinzufahren hat, was sie zu machen hat. Sachen, die sie zu einem Mann niemals gesagt hätten. Also das haben sie sich bei ihr getraut, […] weil sie halt in ihren Augen nur so eine alleinerziehende Frau [war], die ihr Leben nicht im Griff hat. Und das wäre bei Männern eben nicht vorgekommen". (Nadine Sellmer* 91)

Hier kommt klar zum Ausdruck, dass und wo sich in der sozialen Hierarchisierung die moralische mit der Genderkomponente überschneidet.

Neben dieser sozialen Hierarchie orientierte sich der soziale Status an der Regelmäßigkeit der Teilnahme an den Veranstaltungen und dem Engagement in der Gemeinschaft. So berichtet eine Studienteilnehmerin davon, dass der soziale Status sank, wenn man als Einzelner und als Familie nicht regelmäßig an den CG-Aktivitäten teilnahm oder z. B. aus beruflichen Gründen nicht teilnehmen konnte. Dieses „gefühlte, vielleicht auch offizielle Ranking" (Jasmin Thomas* 36) beschreibt eine Studienteilnehmerin in doppelter Hinsicht: Zum einen hätte ihr Vater im Unterschied zu anderen keinen akademischen Beruf gehabt, und zum anderen musste er aufgrund seiner Berufstätigkeit auch am Wochenende arbeiten und konnte aufgrund dessen nicht so regelmäßig an den Veranstaltungen teilnehmen (Jasmin Thomas* 36). „[W]enn man dann irgendwie gewagt hat, sich mal aus irgendwas ein bisschen rauszunehmen, dann hat man schon gespürt, dass man da im Ranking so abrutscht […], das ist halt was, was ich immer sehr stark zu spüren bekommen habe." (Jasmin Thomas* 36) Auch Nicht-Wohlverhalten war ein weiterer Grund, im Ranking nicht so weit oben zu stehen. So beschreibt diese Studienteilnehmerin, dass ihr Vater „immer so ein bisschen rebellisch unterwegs" war, und dadurch war man „nicht so gern gesehen", sie „wurden immer eher so abgewertet" (Jasmin Thomas* 36).

Die soziale Hierarchisierung setzte sich auch innerhalb der Gruppe der Kinder fort. So wären die Kinder der bedeutenden Familien in der CG bevorzugt worden, was sich z. B. daran zeigte, dass, etwa im Sport – „irgendwie Völkerball oder sowas" (Jasmin Thomas* 36) – immer die Kinder einer der bedeutenden CG-Familien wählen durften.

> „Die haben die Mannschaften gewählt, die waren immer Chefs und ich weiß nicht, ich war immer so eine der Letzten, die dann irgendwie ausgewählt wurden. Oder die haben irgendwann mal ein Theaterstück geübt und es war von vornherein klar, dass Hauptrollen mit [Name] und [Name] besetzt werden. Und ich habe dann irgendwie

ein Schaf gespielt. (lacht) Also ja, da gab es halt so ein super krasses, so ein internes Ranking, muss ich sagen." (Jasmin Thomas* 36)

Neben den Familien der deployable agents waren die so genannten ‚jungen Frauen' für die Kinder in der CG eine sehr relevante Gruppe, da diese vielfach den Familien zugeteilt wurden (vgl. Kap. 4.1.1; 6.1.2). Aus den Berichten der ehemaligen Kinder geht noch deutlicher als aus den Berichten der Erwachsenen hervor (vgl. Kap. 6.1), wie sehr die ‚jungen Frauen' in den kinderreichen Familien als Haushaltshilfen und Kinderbetreuung eingesetzt wurden: „Ich weiß nicht, woher die kamen, aber jede Familie hatte sozusagen Unterstützung durch eine junge Frau. Ich kenne keine Familie […]. Jede Familie hat sozusagen eine junge Frau bekommen." (Oskar Nehring* 52) Dabei wechselten die Frauen auch häufiger, sie seien „[i]mmer verschieden, immer wieder neu" gewesen (Oskar Nehring* 52). An bis zu zehn ‚junge Frauen' in einer Familie erinnert sich der Studienteilnehmer. Sie hätten „die Eltern im Haushalt unterstützt oder auch auf die Kinder aufgepasst. […] [I]m Organisationsprozess der Familie waren sie schon ein ständiger Teil und haben da auch einfach mit gewohnt in den Familien" (Oskar Nehring* 52). Auch eine andere Studienteilnehmerin erinnert sich, dass „eine so genannte junge Frau […] zum Putzen" (Nadine Sellmer* 97) kam, nachdem die Familie mit vielen Kindern recht groß geworden war.

Die ‚jungen Frauen' wurden aber offenbar auch für die verschiedenen Aktivitäten innerhalb der CG, wie z. B. „Spielgruppen oder wenn es so Waldnachmittage [gab], wenn es rausging" (Mara Löffling* 41) oder für Hausaufgabenbetreuung nach der Schule eingesetzt. Dies erfolgte laut Aussage einer Studienteilnehmerin ohne Ausbildung, „ich glaube, dafür musste man nicht ausgebildet sein" (Felicitas Voigt* 108), die Qualifikation sei eher die Zuweisung durch „die Schwester" (Felicitas Voigt* 108) gewesen. Das „waren dann eher so diejenigen, die von der Schwester eher im engeren Umfeld ernannt wurden, die das jetzt machen können, weil die ja, die sagen das Richtige und deswegen können die das machen." (Felicitas Voigt* 108) Neben ausgewählten Müttern leiteten die ‚jungen Frauen' augenscheinlich auch Katechesen bzw. die geschlechtergetrennten Kindergruppen (s. u.). „[D]ie Kinder wurden halt immer von den Eltern getrennt und wenn dann Gruppen gemacht wurden, haben das meistens nicht die Eltern irgendwie gemacht, sondern irgendwelche ehelosen Frauen, und die haben sich dann um die Kinder gekümmert." (Felicitas Voigt* 15) Bei den ehemaligen Kindern sind die ‚jungen Frauen' eine feste Größe, an die sie sich gut erinnern können. Insgesamt, so die Erinnerung einer Studienteilnehmerin, seien es so „20 bis 30 mindestens" (Nadine Sellmer* 95) gewesen.

Die Erfahrungen mit den ‚jungen Frauen', die die damaligen Kinder gemacht haben, sind ambivalent. Einerseits wurden sie als Bezugspersonen wahrgenommen, mit denen man sich gut verstand (Celine Otto* 69). Dadurch, dass sie teilweise auch noch sehr jung waren – eine Studienteilnehmerin spricht von 17 bis 18 Jahren

(Celine Otto* 65) –, waren sie auch näher an der eigenen Altersgruppe, was als positiv erlebt wurde: „[E]s waren halt nochmal Personen, die nicht so alt waren wie die Erwachsenen. Das heißt, man hatte nochmal einen anderen Zugang, es war irgendwie nochmal einfacher, lockerer." (Celine Otto* 43) Andererseits: „Also ich fand viele von den Betreuerinnen nicht so nett." (Mara Löffling* 51) Die Kinderbetreuung würde auf jeden Fall auf der „Negativliste" (Mara Löffling* 49) stehen. Insbesondere vor der ‚jungen Frau', die auch die Kinder wieder am Bahnhof ausgesetzt hat, hatten die Kinder in der CG Angst (s. o.).

Die Rolle der ‚jungen Frauen' in der CG kann durchaus auch als prekär bezeichnet werden. So scheinen die Frauen für die Interessen der CG ausgenutzt worden zu sein (vgl. Kap. 6.1.2), wie etwa eine Studienteilnehmerin berichtet: „[I]ch meine, diese jungen Frauen haben ja einfach nur alles gemacht, um da irgendwie gut dazustehen, um alles richtig zu machen. Die, ja blöd gesagt, wurden einfach ausgenutzt für halt alle möglichen Tätigkeiten." (Nadine Sellmer* 93) Sie hätten „auch ganz normal Miete zahlen" (Celine Otto* 59) müssen. Es hätte auch Situationen gegeben, in denen die ‚jungen Frauen' nicht gut behandelt worden seien, so wäre einer von ihnen einmal die Schuld für Unordnung im Haushalt – mittels einer völlig willkürlichen Kontrolle seitens der Leitung der CG – zugeschrieben worden, „und dann haben sie eben beschlossen, dass diese Frau, die bei uns gewohnt hat, ausziehen muss." (Celine Otto* 55) Einige von ihnen hätten dann innerhalb der CG geheiratet bzw. seien in arrangierte Ehen gedrängt worden: „Ein paar von denen wurden dann nachher untereinander verkuppelt mit irgendwelchen Männern, die halt sehr schnell dann geheiratet haben und sie war so – ja ist auch wieder fragwürdig." (Malia Waldenfels* 29) Eine der ‚jungen Frauen', so berichtet ein Studienteilnehmer, hätte sich auch später, als sie noch einmal Kontakt gehabt hätten, für die Zeit in der CG, „wie es früher war und wie es abgelaufen ist" (Oskar Nehring* 52), entschuldigt. Insgesamt resümiert eine der Studienteilnehmerinnen:

> „Also das waren junge Frauen zum Beispiel, die hätten eigentlich ihre Jugend genießen können und ein schönes Leben und sich auf Karriere und was weiß ich alles fokussieren können, und stattdessen, ja, hatten sie jetzt nicht so das gute Standing in dem Ganzen und mussten sich […] bemühen, da irgendwie alles richtig zu machen, bis sie dann vielleicht auch mal einen Mann finden. Also das waren ganz krasse Dynamiken und natürlich nirgendwo irgendwie festgeschrieben. Ich finde das im Nachhinein echt schlimm, dass, ja, dass das okay war, immer auf denen unter einem sozusagen herumzureiten oder die schlechter zu behandeln." (Nadine Sellmer* 88)

Das Unwohlsein und Unbehagen der damaligen Kinder richtete sich allerdings nicht so sehr auf einzelne der ‚jungen Frauen', mit Ausnahme der bereits benannten, sondern hing vielmehr damit zusammen, dass die Kinder weniger bei ihren Eltern sein konnten sowie in der CG häufig gezwungen wurden, etwas zu tun, was sie nicht

wollten und bei nicht Wohlverhalten bestraft wurden, wie eine Studienteilnehmerin deutlich ausführt:

> „Also ich hatte zum Beispiel nicht das Gefühl, dass sie jetzt absolut genervt waren oder nicht gerne auf Kinder aufpassen. Aber irgendwie, vielleicht war es auch einfach dann der, der äußere Umstand, dass ich dann eben nicht bei meinen Eltern sein konnte und dann mit den anderen Kindern da irgendwie was machen musste und da mit zusammen sein musste. Oder dann in den Wald gehen musste, obwohl ich keine Lust hatte und lieber im Haus geblieben wäre oder so. Vielleicht war es auch der Umstand, dass ich das auf die Betreuerin projiziert habe und gedacht habe: ‚Die ist jetzt dafür verantwortlich!' Und zwingt mich hiermit und dann ist die jetzt als Person blöd, was die ja vielleicht gar nicht ist. Also, vielleicht wenn ich die jetzt nochmal treffen würde, wäre es wahrscheinlich ganz anders irgendwie. Wahrscheinlich habe ich als Kind wirklich darauf projiziert, also die Aktivität, die ich nicht machen wollte, gleich Betreuerin doof." (Mara Löffling* 125)

Aber nicht nur die ‚jungen Frauen' in den Familien wurden ausgetauscht, wodurch gegebenenfalls eine Bezugsperson verloren ging. Auch sonst wechselten in den Gruppen die Bezugspersonen häufig. So berichtet eine Studienteilnehmerin:

> „Meine Eltern waren eigentlich nie für mich in dieser – oder für uns – in dieser Gruppe zuständig, das waren immer andere. Und wir hatten, das hat auch immer gewechselt. Also wir hatten im Kindergarten eine, die ist dann aber auch, irgendwann habe ich die nie mehr gesehen, hat geheiratet, und war dann irgendwie raus." (Celine Otto* 39)

Zur Fremdbetreuung gehörte wohl auch die Maßnahme, jemanden „zum Sprechen" zu bringen (Nadine Sellmer* 107). So erinnert sich eine Studienteilnehmerin, dass es in ihrer Gastfamilie, in der sie zeitweilig untergebracht war, plötzlich geheißen hätte: „‚[Name], du fährst jetzt am Wochenende zu XY zum Sprechen'. Und dann dachte man sich: ‚Okay, alles klar.' Und dann wurde man zu irgendjemandem sonst wohin gefahren und wurde da sozusagen bearbeitet." (Nadine Sellmer* 107) Das habe bedeutet, dass sie und zwei weitere Mädchen „zu einer sogenannten ‚jungen Frau', […] die hatte ein bisschen mehr Einfluss, gebracht wurden, Freitag bis Sonntag, und dann wurden wir da bearbeitet und fertig gemacht, was wir alles nicht richtig machten, was wir ändern müssten" (Nadine Sellmer* 107). Insgesamt berichten viele der Studienteilnehmerinnen von einem Gefühl der Schutzlosigkeit und des sich ‚Ausgeliefert-Fühlens', wie es bereits zuvor in verschiedenen Zusammenhängen erwähnt wurde. Erzieherische Maßnahmen, wie ständig von den Eltern getrennt zu sein und bewusst nicht in der Gruppe sein zu dürfen, die von der eigenen Mutter geleitet wird (Felicitas Voigt* 15), führten zu einem ständigen Gefühl von Schutz-

losigkeit und Unvertrautheit. So ist ‚Schutz' ein zentrales Thema in den Interviews mit den Studienteilnehmerinnen, wie es auch eine Studienteilnehmerin beschreibt: „Also da war ich im Grundschulalter ungefähr. Und es war auch in Kleingruppen und ich wusste, meine Mutter hat eine Gruppe geleitet, ich wollte da hin, durfte nicht." (Felicitas Voigt* 121) Eine andere sagt, sie wäre „einfach lieber bei Mama und Papa" (Mara Löffling* 51) gewesen. Auch dass Kinder ihren Mittagsschlaf bei einer anderen Familie machen mussten, weil die eigene Mutter sie nicht beaufsichtigen konnte, wie eine Studienteilnehmerin beschreibt, die „da nicht schlafen" wollte und „dann da auch nicht geschlafen" hat, sondern „[i]ch habe dann getan, als würde ich schlafen, damit die mich in Ruhe lassen" (Felicitas Voigt* 121), verdeutlicht eine Schutzlosigkeit, und zwar in einem doppelten Sinne: Zum einen, weil Schlaf in sich ein schutzloses Moment ist und dieser zudem noch in einer fremden Umgebung erfolgen sollte.

Die Unsicherheit und Schutzlosigkeit, die die Studienteilnehmerinnen erinnern, hängt auch damit zusammen, dass deren Schilderung zufolge in der CG die Familien- und damit auch die Erziehungsgrenzen aufgelöst waren. Das bedeutete, die Befugnis, Erziehungsmaßnahmen zu ergreifen und anzuwenden, was ‚Maßregelung', um im System der CG zu bleiben, inkludierte, hatten nicht nur die Eltern, sondern diese Befugnis stand auch vielleicht nicht allen, aber doch den zuständigen Betreuerinnen sowie den sozial höher gestellten Mitgliedern zu. Auch dass eigentlich ‚fremde' Personen das Recht, im Sinne einer Befugnis hatten ‚zu erziehen', respektive auch zu bestrafen, und diese Strafen damit quasi auch öffentlich stattfanden, machte die Erziehungspraktiken noch beschämender und verletzender. So spricht auch eine Studienteilnehmerin insgesamt von einem „System der Beschämung" (Bea Zönike* 57). Konkret bedeutete das, dass quasi jede:r Erwachsene befugt war, den Kindern etwas zu befehlen oder es nicht zu tun, unabhängig davon, ob es die eigenen Eltern oder andere CG-Mitglieder waren. Er:sie konnte bestrafen, wobei das Spektrum – wie oben gesehen – drastische körperliche Bestrafungen einschloss. Die Studienteilnehmerinnen beschreiben diese Entgrenzung der Kernfamilie als besonders belastend und verunsichernd, wie die nachfolgenden Zitate plastisch machen:

> „Dann, wenn Kinder sich irgendwie nicht benommen haben, dass dann doch sehr irgendwie deutliche Worte fielen, auch von Leuten, die jetzt nicht die eigenen Eltern waren, das wäre für mich, glaube ich, auch so als Kind eine der größten Kritikpunkte rückblickend, dass es da wenig Grenzen gab, wer darf jetzt irgendwie zu einem Kind was sagen, das waren dann nicht unbedingt nur die eigenen Eltern, sondern dann alle möglichen Leute, die irgendwie dann einen zurechtgewiesen haben. Und das jetzt auch nicht unbedingt immer wahnsinnig empathisch und irgendwie dann in einem geschützten Rahmen, sondern durchaus auch vor versammelter Mannschaft." (Bea Zönike* 59)

> „Also das war dann ganz plötzlich auch in der ersten Familie schon, wo wir da gewohnt haben, also das war dann plötzlich nicht mehr nur meine Mutter und ich, sondern dann hatte man eben verschiedenste Erwachsene, die einem gesagt haben, was zu tun ist." (Nadine Sellmer* 34)

> „Also so generell war so Außer-der-Reihe-Tanzen nicht drin. Also man wusste, dass man sich auf jeden Fall an das, was die Erwachsenen sagen, zu halten hat, egal ob es halt die eigenen Eltern sind oder nicht. […] [D]ass man irgendwie ordentlich am Tisch sitzt und isst und also ja, vielleicht auch so normale Sachen. Dann (..) wurde man auch zur Seite gezogen, hat eine Ansage bekommen. (..) Also, wenn man frech war, dann wurde einem auch … Also ja, doch, da wurde man eigentlich schon auch manchmal so ein bisschen grob an die Seite genommen und hat dann eine Ansage bekommen, dass es so nicht geht oder so. Oder wie man mit den Erwachsenen redet oder ja, so." (Nele Böhm* 34–38)

Neben solchen ‚Erziehungsmaßnahmen' kam es offenbar auch vor, noch sehr kleine Kinder in fremde Betreuung zu geben. So berichtet eine Studienteilnehmerin davon, dass ihre Eltern sie als Einjährige zu einer anderen Familie hätten geben sollen, um mit anderen aus der Gemeinschaft zu einer größeren christlichen Versammlung fahren zu können: „[U]nd dann haben alle gesagt, ja, meine Eltern können ja beide mitfahren und dann würden wir zu der und der Familie kommen und die würden aufpassen." (Felicitas Voigt* 23) Letztlich wäre es so gewesen, dass die Kinder ständig zur Betreuung abgegeben wurden. (Felicitas Voigt* 23) So wäre es ebenfalls „als normal [an]gesehen [worden], jeder fährt da hin und sie dann halt auch" (Felicitas Voigt* 23) und letztlich – so vermutet die Studienteilnehmerin – hätten die CG-Verantwortlichen „irgendwie so eine Riesenfamilie draus gemacht" (Felicitas Voigt* 23). Eine andere Studienteilnehmerin hatte den Eindruck, „dass alle so ein bisschen an jedem Kind miterziehen. Also dass es irgendwie so ein großes Ganzes war." (Mara Löffling* 125) Das habe sie nicht gut haben können und sie „fand [es] echt immer blöd, dass die anderen Familien oder die anderen Eltern immer an einem miterzogen haben" (Mara Löffling* 125). Eine weitere Studienteilnehmerin berichtet ebenfalls von dieser Auflösung der Familiengrenzen und wie sehr ihr das etwas ausgemacht habe:

> „[D]as war mit das Schwierigste damals, an der Zeit, dass ja alles in die CG gezogen wurde, alles war da Thema, es kamen Sachen auf den Tisch, […] ich weiß noch, dass man wirklich aufpassen musste, was und wem man etwas erzählt hat. Oder Sachen, die ich zu Hause erlebt habe, anvertraut habe oder so, waren da auf einmal Thema. […] Man hatte, […] keine private Kernfamilie." (Celine Otto* 89)

Begründet – so eine Studienteilnehmerin – wurde die Erweiterung der Familie auf die CG und damit auch eine gewisse öffentliche Dimension des Familienlebens fol-

gendermaßen: „Da hat [Sr. S.] vor versammelter Mannschaft gesagt, dass es ja auch normal wäre, dass Kinder sich von ihren Eltern lösen und dann mit anderen Eltern oder Gesprächspartnern besser reden können." (Carina Stein* 337) Für die Kinder sei die CG jedoch „eigentlich eine sehr kinderfeindliche Umgebung" gewesen (Malia Waldenfels* 15), die nur solange einigermaßen gut gewesen sei, „so lange du nach Schema A mitgelaufen bist und funktioniert hast. Dann warst du halt mit dabei und hast existiert, sobald aber etwas nicht gepasst hat, oder beziehungsweise den Erwachsenen nicht gepasst hat, war es halt sehr schwierig." (Malia Waldenfels* 15) Demgegenüber hätten sich diese Studienteilnehmer:innen mehr Privatsphäre, „als Familie mehr zu machen" (Bea Zönike* 95) und z. B. „auch mal alleine Weihnachten zu feiern" (Bea Zönike* 95) gewünscht. Eine Studienteilnehmerin bringt ihr damaliges Empfinden so zum Ausdruck, dass sie immer den Gedanken hatte: „‚[I]hr nehmt mir meine Mama weg. […] Ihr macht meine Familie kaputt.'" (Celine Otto* 180)

Für die Familien war diese Art der Regimeausübung teilweise eine hohe Belastung, da sie unter Umständen zwischen den Ansprüchen der Gemeinschaft und dem Schutz ihrer Kinder hin und her gerissen waren und dabei ihren sozialen Status aufs Spiel setzten. Auch die Kinder gerieten in eine Zwickmühle, denn, sobald sie den Schutz der Eltern einforderten oder sich nicht wohlverhielten, trugen sie zum Risiko des Statusverlusts der Eltern bei. Das haben die damaligen Kinder seismografisch wahrgenommen. Die Kinder mussten letztlich zum Schutz ihrer Eltern beitragen. Zudem standen die Kinder nicht selten den Auseinandersetzungen der Eltern über die CG hilflos gegenüber, etwa dann, wenn ein Elternteil sich von der CG entfernte, der andere aber an der CG festhielt, was, wenn auch in unterschiedlichen Intensitäten, den Berichten der Studienteilnehmerinnen nach nicht ganz selten vorkam (Celine Otto* 178).

6.2.2 Normierungspraxis und Genderrollen

Die rigide Normierungspraxis in der CG (vgl. Kap. 6.1.3) schlägt sich bei den Kindern und insbesondere bei Heranwachsenden vor allem im Bereich der Geschlechterrollen und der Sexualmoral nieder. Dabei sind die Geschlechterrollen aber nicht nur im traditionellen Sinne differenziert, sondern gehen – ebenso klassisch – mit einer deutlichen Hierarchisierung der Geschlechter einher. Die Durchsetzung der Normen und die dahinterstehenden normativen Konzepte zu Sexualität und Genderrollen tragen auch misogyne Züge und spiegeln ebenfalls die gesellschaftlichen wie kirchlichen Auffassungen sowie das Erziehungskonzept der Nachkriegszeit bis zur kulturellen Revolution in den 1960er-Jahren wider.[32]

32 Vgl. hierzu etwa Herzog (2005): Politisierung der Lust; ferner Niehuss (1998): Familie in den 50ern, 316–334.

Bereits früh wurden die Kinder[33] auf ihre zukünftigen Aufgaben vorbereitet. Beispielsweise erinnert sich eine Studienteilnehmerin an einen Backkurs bzw. an einen Nähkurs, „dann haben sich Mütter zusammengetan und haben so einen Backkurs gegeben oder ich habe dann Nähen gelernt in einer anderen Gruppe" (Adriana Doring* 41), und irgendwann habe man „irgendwas mit Haaren, so Frisuren" gemacht (Adriana Doring* 41). Auf den Veranstaltungen fanden die Angebote für die Kinder und Jugendlichen dabei vielfach in „geschlechterspezifischen Gruppen, einmal Jungs, einmal Mädchen" (Ronja Geigersfeld* 15) statt, was auch – wie oben bereits erwähnt – dazu führte, dass die Kinder und Jugendlichen oft von ihren Geschwistern getrennt wurden (Ronja Geigersfeld* 15). Die nach Alter geschlechtsspezifisch differenzierten Gruppen wurden offenbar auch mit Namen versehen, wobei hier – so die Aussage einer Studienteilnehmerin – auf das reichhaltige Repertoire des Umfelds von Johannes Paul II. zurückgegriffen wurde. Die waren „also […] sehr viel Johannes Paul II. gewidmet, d. h. wir hatten die Gruppe ‚Halina', von der Freundin von Johannes Paul II: und dann, boah die Jungs hießen irgendeinen früheren Namen von Johannes Paul II. Wolcyk."[34] (Ronja Geigersfeld* 15)

Die Geschlechterdifferenzierung wirkte sich auch auf die zugemessenen Spielräume und die Wertigkeit der Geschlechter aus, sie schlugen sich allerdings auch in den Sanktionen nieder. So haben die Studienteilnehmerinnen wahrgenommen, dass Jungen mehr und anderes durften als die Mädchen: „[E]s war auch immer so, dass die nochmal andere coolere Sachen, in Anführungsstrichen, gemacht haben, Also mehr, mehr Beweglichkeit oder mehr spaßige Angebote." (Ronja Geigersfeld* 19) So standen „die Jungs immer über den Mädchen […], die durften manchmal mehr Sachen als wir, zum Beispiel mal bei so einer Fahrt draußen zelten, das war dann nur für die Jungs, aber die Mädchen durften das nicht" (Käthe Ehlers* 238). Eine andere Studienteilnehmerin formuliert die unterschiedlichen Handlungsspielräume der Geschlechter ebenfalls sehr deutlich:

> „[D]ie haben Ausflüge [gemacht] […] die Jungs dann mit den Papas irgendwie im Wald oder im Freizeitpark oder irgendwo haben die was mit Holz gemacht oder irgendwas mit Technik oder keine Ahnung. Auf jeden Fall hatten sie meiner Meinung nach immer voll coole Projekte, aber ich durfte halt nie daran teilnehmen, weil, ich war ja ein Mädchen. Und wir haben stattdessen dann irgendwie so ein Kochbuch angelegt und dann irgendwann mussten wir halt was nähen. Weil man muss natürlich auch gut nähen können als Frau oder als Mädchen. Und dann stand auf dem Plan, dass wir uns Röcke nähen. Fand ich halt irgendwie schon doof, weil ich Röcke einfach gar nicht so cool fand." (Mia Engel* 42)

33 Hier liegt uns aufgrund der Interviewlage vor allem die Perspektive der damaligen Mädchen und heranwachsenden jungen Frauen vor.

34 Es ist davon auszugehen, dass die Studienteilnehmerin hier den Hausnamen des Papstes meint, nämlich Wojtyła.

Die größeren Freiräume der Jungen hatten jedoch ihre Kehrseite in größerer Härte hinsichtlich der Sanktionierungen, wie eine Studienteilnehmerin wahrnahm. „Also ich glaube, als Junge hast du insgesamt nochmal mehr einen auf den Deckel bekommen, wenn du halt Mist gebaut (lacht) hast." (Melissa Rosenhain* 87) So seien die Jungen in der bereits beschriebenen Situation der Aussetzung der Kinder am Bahnhof härter bestraft worden als die Mädchen. (Melissa Rosenhain* 87) Auch wenn die Jungen sich etwas ‚rausgenommen' hätten, „dann mal feiern gehen, mal raus gehen wollen, keine Ahnung mal einen über den Durst trinken, das waren halt die rebellischen Jungs, denen eigentlich nicht mehr zu helfen war und da musste man mit noch mehr Härte ran" (Melissa Rosenhain* 89). Insgesamt sei das System sehr patriarchal geprägt gewesen und habe sich augenscheinlich mit der sozialen Hierarchisierung verbunden, was jedoch beides offenbar auch von Frauen getragen und unterstützt wurde: „Also Männer wurden grundsätzlich besser behandelt als Frauen. Und so richtig fies war man nur zu Frauen. Also waren die, sage ich mal, aus der oberen Schicht nur zu Frauen. Also, das hätten sie sich bei Männern nicht getraut." (Fiona Erschwald* 89)

Besonderer Schauplatz der Durchsetzung dieser Gendernormen waren die Kleidung und das ‚angemessene' geschlechtskonforme Verhalten, und das insbesondere bei den Mädchen und ‚jungen Frauen'. Sie wurden immer wieder darauf hingewiesen, wie sie sich zu kleiden und wie sie sich zu verhalten haben: „Also, also keine Tops, also ohne Schulter, also Träger. Keine kurzen, also extrem kurzen Hosen, so Hotpants oder sowas. Enge Sachen war auch schwierig." (Käthe Ehlers* 74) Auch eine andere Studienteilnehmerin erinnert sich:

> „Also […] natürlich sollte man sich nicht irgendwie aufreizend anziehen. Also, was weiß ich, ein Minirock, tiefer Ausschnitt oder sowas wäre natürlich nicht gegangen. Es wurde erwartet, dass man sich relativ, ja, bedeckt anzieht im Sinne von – also ich weiß noch zum Beispiel, ich hatte mal irgendwie ein Oberteil an, da hat man so die, die Schlüsselbeinknochen gesehen. Kein Ausschnitt, sondern wirklich nur die Knochen, und dann war auch gleich, wurde auch gleich gesagt: ‚Das geht gar nicht!'." (Fiona Erschwald* 60)

Eine andere Studienteilnehmerin erinnert sich, dass ihr nach einer recht langen Anreise zum Veranstaltungsort bei der Ankunft gesagt wurde: „[N]ee, so wie du aussiehst, kannst du halt hier nicht mitmachen" (Ronja Geigersfeld* 15), dabei habe sie „ein ganz normales Top an[gehabt]" (Ronja Geigersfeld* 15). Ferner wäre ihr deutlich zu verstehen gegeben worden, dass sie mit einem solchen Kleidungsstil kein Vorbild sein könne (Ronja Geigersfeld* 15). Den ‚Dresscode' der CG fasst eine dieser Studienteilnehmerinnen folgendermaßen zusammen:

> „[F]ür Frauen war so […] der beliebteste Dresscode lange karierte Röcke, Bluse bis oben hin schön zugeknöpft und ein Kurzhaarschnitt. Also ich würde sagen, das war so das, was sehr (..) gerne gesehen wurde und wo einem dann eben gesagt wurde: ‚Okay, damit kleidet man sich korrekt, dass einen niemand, ja, anschaut, anfasst, und so weiter'." (Fiona Erschwald* 62)

Die Verantwortung für die Einhaltung der ausgegebenen Gendernormen wurde – wie auch bei TTN – ausschließlich bei den Mädchen und Frauen gesehen, und das trägt insofern latent misogyne Züge, als diese auch gegenüber den Kindern mit dem anthropologischen Topos des ‚sündigen Menschen' und einem gewissen Naturalismus begründet und darin spiritualisiert wurde, wie die folgende Aussage deutlich macht:

> „Ja, generell war bei denen, also da ja oft so die Richtung, wie sündig alle Menschen sind und so weiter. Und ich glaube, das war auch so in der Hinsicht, weil man ja sonst, also mit der falschen Kleidung kann man ja Männer verführen. […] Also das war so die Begründung." (Käthe Ehlers* 80)

Noch deutlicher formuliert es eine andere Studienteilnehmerin:

> „Woran ich mich erinnern kann, ist in Bezug auf Kleider und auch damals Jungs und Mädchen, dass, wenn man – also uns wurde wirklich oder mir wurde gesagt, wenn man sich zu aufreizend anzieht, das ging in meinem Fall um so ein ganz, ganz enges Top, was ich anziehen wollte scheinbar und nicht durfte, dann wurde mir gesagt, wenn ich so was anziehe, dass ich, ich überlege gerade den genauen Wortlaut, aber ich glaube, es ist wirklich der genaue Wortlaut, dass ich mich nicht wundern muss, wenn Männer dann auf Gedanken kommen und einen anfassen zum Beispiel. Das ist im Nachhinein, wenn man da als Erwachsener drauf sieht, natürlich total krass, weil das heißt ja durch die Blume, also wenn einen jemand sexuell belästigt, ist man sozusagen selber schuld. Das wurde mir aber auch suggeriert. Also das war für mich klar: Ich muss mich so kleiden, dass da auf keinen Fall jetzt irgendein Junge oder Mann auf irgendwelche Gedanken kommt." (Fiona Erschwald* 61)

Die damaligen Kinder sind über die mit den Kleidungs- und Verhaltensnormen verbundenen Deutungen und den damit einhergehenden latenten Unterstellungen, die sich auf sie als Personen richten, irritiert und getroffen, wie eine Studienteilnehmerin zum Ausdruck bringt: „Und das war halt sehr oft Thema, hat mich auch immer sehr getroffen, weil ich mir so denke: ‚Hä?'" (Ronja Geigersfeld* 15)

Dabei richteten sich die Erwartungen hinsichtlich der Einhaltung der kommunizierten Normen nicht nur auf Kleidung, Geschlechterrollen und Sexualität, sondern auch auf Körperpraxen wie z. B. die Körperrasur: „Das ging halt auch so weit,

da ging es dann, irgendwann fängt man ja auch dann an, sich zu rasieren, Körperrasur oder so. Das wurde dann auch verboten" (Käthe Ehlers* 78), und zwar mit der Begründung: „Gott hat uns mit Körperbehaarung geschaffen, also muss man die nicht wegmachen" (Käthe Ehlers* 80). Die Vorschriften fanden aber auch Ausdruck in der Bestimmung der Frau als stets zur Verfügung stehende Sexualpartnerin. Bei den Treffen der unverheirateten ‚jungen Frauen', die die Studienteilnehmer:innen als damalige Kinder offenbar mitbekommen haben, wurde der Fokus darauf gelegt, „dass die Ehe dazu da ist, wenn der Mann zum Beispiel mit der Frau schlafen möchte, dann muss die Frau sozusagen. Also das wurde quasi so (…) ja, wirklich so beigebracht" (Fiona Erschwald* 122). Das fand die Studienteilnehmerin als Kind ziemlich verstörend: „Für uns als Mädchen, oder mir, ich kann wieder nur von mir sprechen, hat das ein bisschen Angst gemacht. Ich habe das Ganze nicht verstanden" (Fiona Erschwald* 122) und „es war so ein völliges Mysterium […] für mich" (Fiona Erschwald* 122). Die Körpernormierungen gingen also offenbar weit über Kleidung hinaus und sollten einen umfassenden Zugriff auf den weiblichen Körper und die weibliche Person als Ganze ermöglichen.

Die Bestimmung der Frau als sogenannter Resonanzraum, in dem das Männliche widerhallen sollte, zeigt sich auch in dem von einer Studienteilnehmerin berichteten folgenden Beispiel. In der betreffenden Situation hätten einige der heranwachsenden Mädchen auf eine Äußerung eines Mannes – so die Meinung einer Erwachsenen – als Frau nicht hinreichend reagiert, denn: „Als Frauen hätten wir doch so ein Wesen, das aufnimmt und gibt" (Ronja Geigersfeld* 41).

Das Misstrauen, die Tabuisierung und negative Haltung der Sexualität gegenüber, das Kindern im Rahmen der CG vermittelt wurde, zeigte sich auch darin, dass diese „aus dem Sexualunterricht rausgenommen" (Käthe Ehlers* 53) wurden. Stattdessen fand die Sexualaufklärung allerdings auch nicht in der Familie statt (Mia Engel* 79), sondern in anderen gemeinschaftlichen CG-Kontexten, so z. B. in einer eigenen Tagesveranstaltung in Form einer Waldwanderung, auf der die Heranwachsenden in geschlechtergetrennten Gruppen aufgeklärt wurden (Käthe Ehlers* 135–137): „[D]ie Jungs sind dann mit dem [Name] mitgegangen und wahrscheinlich noch ein, zwei anderen […]. Und bei uns war das halt [Name] […]. Und dann ist man da durch den Wald gegangen und dann hatten die halt so Biobücher dabei." (Käthe Ehlers* 137) Während der Wanderung seien die Bilder aus dem Biologiebuch angeschaut worden und erklärt worden, wie sich die Geschlechter unterschiedlich entwickeln und welche Normen sich mit Sexualität und dem Frau-Sein verbinden, also kein Sex vor der Ehe, keine Selbstbefriedigung etc. (Käthe Ehlers* 137), wie es eine Studienteilnehmerin berichtet. Dieser war es aufgrund der hohen Tabuisierung, die sie vorher erlebt hatte, „mega unangenehm, diese Bilder jetzt anzugucken, weil man halt normalerweise ja, weil das halt strikt tabu und überhaupt kein Thema" war (Käthe Ehlers* 137). Zudem gehörte sie offenbar zu den Jüngsten in der Gruppe.

Zur verbrämten Sichtweise auf Sexualität und Sexualkundeunterricht gehörte es offenbar auch, nicht von Unterwäsche zu sprechen, sondern den etwas antiquierten Ausdruck der „Leibwäsche" (Melissa Rosenhain* 111) zu verwenden. In einer gewissen Anlehnung an die Theologie des Leibes von Johannes Paul II. wurde der Körper zudem dadurch spiritualisiert, dass er nicht als Körper, sondern als „Tempel des Heiligen Geistes" (Melissa Rosenhain* 121) bezeichnet wurde, „der ganz wichtig" ist und mit dem man „gut" (Melissa Rosenhain* 121) umgehen musste. Das sei „ja eine total schwammige Formulierung auch für ein Kind [gewesen], was das jetzt genau bedeutet, keine Ahnung" (Melissa Rosenhain* 121). Spiritualisiert wurde auch die Periode der Frauen, so durfte man „zum Beispiel keine Tampons benutzen, wenn man seine Tage bekommt, sondern immer nur Binden. […] Damit man auf jeden Fall merkt, dass man überhaupt was davon mitbekommt" (Mia Engel* 79). Bei Benutzung von Binden müsse „man sich dann immer dieses Blut angucken" (Mia Engel* 79). Dies sei auch deshalb wichtig gewesen, so die Studienteilnehmerin weiter, weil die heranwachsenden Mädchen während der Periode „dann irgendwie besonders mit Jesus am Kreuz, der für uns geblutet hat" (Mia Engel* 79), verbunden wären. Unabhängig davon, dass die Studienteilnehmerin als Kind diese Analogie überhaupt nicht verstanden hat, wurde das Binden-Nutzen dadurch durchgesetzt, dass alle Mädchen „ein gleiches Eastpack-Täschchen bekommen" (Mia Engel* 79) haben. So erinnert sich die Studienteilnehmerin: „Da weiß ich noch, so ein kleines grünes Täschchen. Wir hatten auch alle das gleiche. Und dann mussten wir unsere Binden immer reintun." (Mia Engel* 79)

Auch bei den Kindern funktionierte also das Prinzip der Internalisierung trefflich und musste nicht eigens eingefordert werden: „Aber es war eher nicht so eine krasse Regel, sondern das war irgendwie Konsens von allen." (Ronja Geigersfeld* 17)

Die in der CG herrschende Normierungspraxis führte die Heranwachsenden in einen Zwiespalt zwischen ihren eigenen Bedürfnissen hinsichtlich Kleidung, Verhalten oder Freundschaften – Freundschaften mit Mädchen und Jungen anderer Konfession waren problematisch (vgl. Kap. 6.1.2) – dem Wunsch, ein Leben wie ihre Mitschüler:innen zu führen, und den Ansprüchen der Gemeinschaft. Auf diesen Zwiespalt reagierten sie zum Teil mit einem virtuosen Spagat von Anpassung und Sich-Fügen in der CG einerseits und dem Ausleben ihrer eigenen Vorstellungen im öffentlichen Raum andererseits. Wie eine Studienteilnehmerin beschreibt, nahmen sie z. B. ihnen gemäße Kleidung, die in der CG vermutlich niemand kannte, mit in die Schule und zogen sich dort um.

> „[I]ch bin dann in die Schule gefahren und habe mich da dann auf dem Schulklo geschminkt, um dann dort dazuzugehören, bin dann, bevor ich nach Hause bin, habe ich mich wieder abgeschminkt und mir wieder meine, ja nicht so coolen Klamotten angezogen." (Fiona Erschwald* 57)

Zur Balancierung der Welten gehörte auch, dass sie in der Schule nicht von ihrer Zugehörigkeit zur CG erzählten und von denen, die davon wussten, hofften, dass sie es nicht öffentlich machten: „[I]n der Schule habe ich da zum Beispiel nicht von erzählt. Habe auch keinen mitgenommen, weil ich irgendwie selber wusste: ‚Das ist gerade ein bisschen fraglich, ob das alles so gut ist.'" (Teresa Vogelsang* 256)

6.2.3 Religiöse Sozialisation in der CG

Ein erster Ort der gemeinschaftlichen religiösen Sozialisation der Kinder in der CG war neben der Familie der CG-eigene Kindergarten (vgl. Kap. 6.1.1), in den die Kinder zwar nicht täglich, aber offenbar mehrmals in der Woche (Sophie Weber* 83) gingen. Daneben existierten auch noch Kindergruppen, in denen religiöse Inhalte vermittelt wurden, dort wurden z. B. „ganz viel Bibelgeschichten durchgegangen und das durften wir dann bildlich irgendwie festhalten und malen" (Sophie Weber* 83). Durchgeführt wurden diese Angebote von Personen aus der CG, die offenbar über eine Erzieherinnenausbildung verfügten und von denen zumindest einige aus der Gruppe der ‚jungen Frauen' stammten (Bastian Völkner* 23): „[D]a gab es halt dann Leute, die auch Erzieherinnen waren in der Gemeinschaft, und die sind dann halt gekommen und haben dann mit uns Sachen gemacht." (Sophie Weber* 83) Der Kindergarten fand immer in Privathäusern von CG-Angehörigen statt, eine Studienteilnehmerin spricht von einem Keller (Sophie Weber* 81), eine andere erinnert sich, dass der Ort zwischen Familien wechselte, die entsprechende Räumlichkeiten zur Verfügung stellen konnten (Magda Heß* 21). An den Kindergarten hat eine Studienteilnehmerin sehr positive Erinnerungen:

> „[I]m Kindergarten fand ich es richtig, richtig toll, da haben wir viel spielerisch die Bibel aufgearbeitet, und waren dann immer abwechselnd bei verschiedenen Familien. Die eine Familie hatte so eine Art Teich im Garten und dann haben wir das Aussetzen von Moses gespielt, also dass wir so ein Binsenkörbchen geflochten haben und den dann da ausgesetzt haben. Oder wir haben so Wachteln gebastelt oder, was haben wir noch gemacht?" (Magda Heß* 21)

Zu den Inhalten, die mit den Kindern behandelt wurden, gehörten allerdings nicht nur die Beschäftigung mit biblischen Erzählungen, sondern es wurde laut Aussage eines Studienteilnehmers auch die „Theologie des Leibes" von Johannes Paul II. gelesen (Helmut Kirchheim* 267).

In Bezug auf die religiöse Sozialisation baute die CG den Schilderungen der Studienteilnehmer:innen zufolge in gewisser Weise ein Paralleluniversum auf. Eine Studienteilnehmerin spricht auch von einem Parallelweg (Helena Silberbach* 51): Denn die Kinder besuchten parallel zum CG-Kindergarten den Regelkindergar-

ten.[35] Zur Sozialisation gehörte auch, dass die Kinder zur Frühkommunion gingen, davon berichten eine ganze Reihe von Studienteilnehmerinnen, sodass anzunehmen ist, dass das in der CG die Regel war[36]. Unabhängig von der eigenen Frühkommunion besuchten die Kinder dann aber später auch den Kommunionunterricht ihrer jeweiligen Klasse: „[W]ie gesagt, mit der Erstkommunionvorbereitung sind wir dann trotzdem noch hingegangen. Es war natürlich richtig komisch, als wir dann auf Erstkommunionfahrt waren und man dann Gottesdienst hatte und man ja eigentlich schon die Kommunion bekommen hat und alle anderen natürlich noch nicht." (Helena Silberbach* 53) Offensichtlich wollte die CG die Hoheit über die inhaltliche Ausrichtung der religiösen Sozialisation in der Hand halten und begann mittels Frühkommunion und Kindergarten bereits frühzeitig damit. In der Erinnerung einer Studienteilnehmerin blieb die Begründung für die Frühkommunion offen, sie vermutet jedoch, „weil wir ja so viel besser waren oder keine Ahnung so viel heiliger" (Sophie Weber* 79). Das frühe Alter trug nun allerdings nicht zum Verstehensprozess der Kinder bei. So formuliert eine Studienteilnehmerin, sie habe mit fünf Jahren das „Konzept Kommunion, Erstkommunion" (Selina Junker* 71) überhaupt nicht verstanden, sei aber in der Erinnerung um ein schönes Fest mit weißem Kleid, Blumen etc. gebracht worden (Selina Junker* 61). Für eine andere Studienteilnehmerin bleibt das Gefühl zurück, dass „es da eigentlich schon angefangen hat, dass man so eine Sonderrolle immer hatte" (Helena Silberbach* 57). Auch in einem privaten Kindergarten gewesen zu sein, erschloss sich für die damaligen Kinder nicht: „Dann musste ich immer sagen ‚Ich war in einem privaten Kindergarten'. Ich hatte keinen Plan, was ‚privat' heißt." (Magda Heß* 7)

Die Studienteilnehmerinnen erinnern die religiösen Verpflichtungen und die Veranstaltungen der CG in Ort L. mit unterschiedlichen Aspekten. Für eine Studienteilnehmerin steht das bleibende Nicht-Verstehen dessen, was ihnen nahegebracht wurde, im Vordergrund. So erinnert sie sich, „an eine Kinderkatechese, wo man irgendwie in der Bibel gelesen hat, und dann irgendwas dazu gesagt bekommen hat, und ich habe es einfach gar nicht verstanden, was da überhaupt steht" (Yvonne Probst* 121). Auch die zu absolvierende „Sonntagsvorbereitung" (Yvonne Probst* 47), bei der man sich mit Rosenkranzgebet und Beichte auf den Sonntag vorbereitete, blieb für eine Studienteilnehmerin unverständlich (Annellie Wartmann* 76), und war für die erste Studienteilnehmerin mit der Frage verbunden, warum man am Samstagabend eine Sonntagsvorbereitung machen müsse, „wenn man doch Sonntag eh zur Kirche geht?" (Yvonne Probst* 47) Insgesamt sei es doch

35 Es scheint – laut Aussage einer Studienteilnehmerin – auch Kinder, wahrscheinlich der ersten Generation, gegeben zu haben, die nur den CG-eigenen Kindergarten besucht haben (Sophie Weber* 79).

36 So berichten z. B. Selina Junker* 67; Sophie Weber* 79; Helena Silberbach* 51; 55; Julia Kunz* 66 davon, dass sie selbst und andere zur Frühkommunion gingen.

„gefühlt immer nur beten" (Yvonne Probst* 47) gewesen. Eine weitere Studienteilnehmerin fand die Treffen in Ort L. „strunzlangweilig", denn:

> „da war viel Lobpreis, Anbetung, […] weil man da saß, alle haben irgendwie so den Arm in die Höhe gemacht und du denkst dir so ‚Hä? Was soll das jetzt?'. Man musste irgendwie stillsitzen, man konnte sich nicht bewegen oder rausgehen oder so, man musste da irgendwie durch. Und es wurde auch von einem erwartet, dass man da mitmacht, und dass man das auch irgendwie toll findet." (Magda Heß* 21)

Eine Studienteilnehmerin erinnert sich aber auch an sehr unangenehme „Grundgefühle" (Alma Rupold* 58), die gar nicht so konkret, für sie aber mit einer „Atmosphäre von religiösem Leistungsdruck" (Alma Rupold* 58) verbunden waren und sie sich „als Kind […] oft irgendwie schuldig und falsch gefühlt habe" (Alma Rupold* 58), wenn sie z. B. ein Beichtangebot während eines Gemeinschaftstreffens nicht angenommen habe (Alma Rupold* 58). Auch insgesamt erinnert sie sich „generell" an

> „Ängste, irgendetwas nicht gut genug gemacht zu haben oder […] in einem geistlichen Kontext, […] während irgendeiner Gebetszeit oder irgendeinem anderen geistlichen Treffen irgendwie negativ aufzufallen und deshalb dann Ärger zu bekommen oder sogar vielleicht dann irgendwie vor anderen beschämt zu werden." (Alma Rupold* 58)

Großer Wert wurde auf die Beichtpraxis gelegt, die bedingt durch die Frühkommunion ebenfalls schon sehr früh mit der Erstbeichte auf die Kinder zukam. Diese ist in der Erinnerung aus unterschiedlichen Gründen eher mit negativen Gefühlen besetzt. Ein Grund besteht erneut darin, in dem frühen Alter von fünf bis sechs Jahren überhaupt nicht verstanden zu haben, was Beichte ist. Eine Studienteilnehmerin berichtet, dass ihr zwar erklärt worden wäre, „was Beichte ist und wozu das gut ist", aber das habe sie überhaupt „nicht verstanden" (Selina Junker* 77). Zudem glaubte sie, es werde nun von ihr erwartet, „dass ich irgendwie was Tolles sage oder überhaupt irgendwie was sage. Also auch so das Konzept Sünde und so habe ich als Kind nicht verstanden." (Selina Junker* 77) Letztlich habe sie dann „einfach den Beichtspiegel auswendig gelernt" (Selina Junker* 77), der aber nicht „kindgerecht" (Selina Junker* 77) gewesen sei, was dazu geführt habe, dass sie „Sachen gebeichtet" (Selina Junker* 77) hätte, die sie „gar nicht verstanden habe" (Selina Junker* 77). Zumindest fand sie „gut" (Selina Junker* 77), dass ihre Mutter sie zu Beginn begleiten durfte. Auch für eine andere Studienteilnehmerin ist die Beichte mit unangenehmen Empfindungen verbunden: „Ich fand das irgendwie immer unangenehm, weil irgendwie wusste man auch, man durfte nichts vergessen, weil, sonst zählt die Beichte nicht, aber ich hatte immer Angst, dann was zu vergessen oder irgendwie

dachte ich ja, aber ich vergesse auch bestimmt irgendwie was." (Helena Silberbach* 254) Das habe dann dazu geführt, dass „man so seine Standardsachen, die man so beichten könnte" (Helena Silberbach* 254), hatte. Sehr unangenehme Gefühle löste auch die Beichtsituation während der Veranstaltungen in Ort L. aus, wo im Sommer die Priester im Garten saßen und man zu ihnen gehen konnte, manche saßen aber auch in den Schlafzimmern, und, so die Studienteilnehmerin, „dann saß man da halt mit denen allein" (Helena Silberbach* 258), was für sie mehr als unangenehm war. Aus heutiger Perspektive findet sie das „auch ein bisschen krass" (Helena Silberbach* 258) und problematisch, wenn sie es mit den Worten, „Wer weiß, sind ja auch Gelegenheiten" (Helena Silberbach* 258), kommentiert.

Auch wurde gegenüber den Kindern offenbar das Beichtgeheimnis verletzt. Zumindest erinnert sich eine Studienteilnehmerin daran, dass ihre Eltern sich darüber unterhalten hätten, dass sie „so theologisch bedeutsame Sachen beichte" (Selina Junker* 77). Als Kind habe sie sich dabei nichts gedacht, aber im Nachhinein frage sie sich, „[n]aja, warum wissen meine Eltern denn, was ich sage?" (Selina Junker* 77) Zudem wundert sie sich, dass niemand bemerkt habe, dass ihr Beichtspiegel auswendig gelernt gewesen sei, aber „eben noch komischer [war], dass meine Eltern Bescheid wussten" (Selina Junker* 77). Ein Missbrauch der Beichte lag auch vor, als – so wie die Studienteilnehmerin berichtet – in einer Beichte, die ein nicht deutschsprechender Priester abgenommen habe, ein Dolmetscher anwesend war, obgleich der mit Einverständnis des Kindes anwesende Vater fließend Englisch sprach. Die Studienteilnehmerin fand das „dann irgendwie nicht so toll, dass dann jemand anders, auch aus der CG da saß und übersetzt hat. […] Irgendwie fand ich das ein ziemlich beklemmendes, bedrückendes Gefühl, wenn dann noch jemand zuhört. […] Da weiß ich ja dann auch nicht, ob das richtig übersetzt wird." (Selina Junker* 77) Ein noch stärkerer Missbrauch der Beichte lag ferner dahingehend vor, dass die Beichte dazu instrumentalisiert wurde, das Kind unter Verwendung drastischer, höchst angsteinflößender religiöser Bilder zu Verhaltensveränderungen zu bewegen, und das zu einem Thema, das nicht von der Beichtenden eingebracht wurde, sondern seitens des Beichte abnehmenden Priesters.[37] Die Studienteilnehmerin erinnert sich, dass ihr „wirklich schlecht von der Atmosphäre" (Selina Junker* 77) gewesen sei.

Der Umgang mit den Kindern und die Bedeutung, die die Kinder in der CG hatten, war den Schilderungen der Studienteilnehmer:innen zufolge insgesamt von der Missachtung kindlicher Bedürfnisse, einer Atmosphäre vielfältiger angstauslösender Situationen und großer Schutzlosigkeit geprägt. Die Erziehungspraktiken schreckten dabei nicht vor psychischer, emotionaler und auch körperlicher Gewalt zurück. Gedeckt wurde dieses System von der Leitung durch Sr. S., die von den Kin-

37 Aus Gründen der Anonymität werden hier keine ausführlich im Interview dargelegten Einzelheiten zur Verdeutlichung geschildert.

dern als ausgesprochen bedrohlich erlebt wurde, und die sich selbst an diesen Praktiken offenbar nicht unwesentlich beteiligte. Den Eltern war vermutlich vielfach überhaupt nicht bewusst, was ihre Kinder erlitten oder durchmachten, und dass sie sich nicht wohlfühlten, zumal sie dabei oftmals selbst einbezogen waren.

Angesichts dessen bewies doch eine ganze Reihe der Studienteilnehmerinnen enorme Resilienzkräfte. Sie entschlossen sich nicht nur, an der Studie teilzunehmen und damit ihr Erleben öffentlich zu machen, sondern fanden – zum Teil auch während ihrer Zeit in der CG – Wege und Möglichkeiten, sich dem ‚Regime' zu entziehen. Stellvertretend sei hier eine Studienteilnehmerin zitiert:

> „[I]ch habe ein bisschen umgeschaltet in so einen Modus, dass ich für mich immer quasi so ein bisschen ausgelotet habe: ‚Okay, wie komme ich hier in der Konstellation gut klar? Wie vermeide ich, dass es jetzt allzu große Reibereien, Strafen und so weiter gibt und wie kann ich irgendwie' – also ich habe zum Glück im Nachhinein es geschafft, […] innerlich irgendwie so ein bisschen meinen eigenen Raum zu behalten. Also ich glaube, deswegen bin damit auch einigermaßen heil aus dem Ganzen herausgekommen." (Annellie Wartmann* 57)

Dies soll allerdings nicht über das Leid, das die ehemaligen Kinder in der CG erfahren mussten, hinwegtäuschen, und dass nicht alle Kinder diese Wege fanden. Außerdem schmälert das nicht die vielfach weitreichenden Folgen, die das ‚Hineingeborensein' für die damaligen Kinder hatte und zumindest teilweise immer noch hat (vgl. Kap. 8.5).

6.3 Leben als Schwester in Thuine – eine spezifische Differenzperspektive

Sr. S. ist das Scharnier zwischen der ‚Christusgemeinschaft' als Laiengemeinschaft und den Schwestern ihrer eigenen Ordensgemeinschaft, den Thuiner Franziskanerinnen. Den Zusammenhängen und Verflechtungen zwischen der CG und der Thuiner Ordensgemeinschaft, die teils Ähnlichkeiten und Vergleichbarkeiten zum Laienflügel der CG und dem dort aufgezeigten Leitungsregime aufweisen und zugleich doch in einer spezifischen Differenz zum oben Dargestellten stehen, wird im Folgenden näher nachgegangen. Insofern die ‚Christusgemeinschaft' aufs Engste mit der Thuiner Ordensgemeinschaft verbunden ist und in der Ordensgemeinschaft auch Gründe für das Handeln von Sr. S. auszumachen sind, werden diese Gründe, soweit sie für den untersuchten Zusammenhang notwendig sind, ebenfalls aufgezeigt.[38]

38 Da es nicht das Ziel dieser Studie ist, die Geschichte und das Leben der Thuiner Ordensgemeinschaft aufzuarbeiten, beschränken wir uns hier auf die notwendigen Informationen.

In Kapitel vier wurde bereits deutlich, dass die FSJ-Seminare, die Besinnungstage in Thuine, aber auch in der Jugendbildungsstätte der Diözese neben aller ernsten Sorge um das Glaubensleben der jungen Menschen auch als Gelegenheiten genutzt wurden, um junge Menschen, vorsichtig formuliert, auf eine Berufung zum Ordensleben aufmerksam zu machen. In den 1980er-Jahren bis über die Mitte der 1990er-Jahre hinaus erlebte die Thuiner Ordensgemeinschaft eine Eintrittswelle junger Frauen, die ohne Vergleich in der damaligen Zeit ist und deren Berufungen fast ausschließlich auf Sr. S. und die sie unterstützenden Priester zurückzuführen sind (vgl. Kap. 4.1.2). Die in dieser Zeit eingetretenen Schwestern stellten in der Thuiner Ordensgemeinschaft durch ihre Nähe zu und Gebundenheit an Sr. S. eine eigene Gruppierung innerhalb der Ordensgemeinschaft dar.[39] Dies zeigte Folgen sowohl für diese Gruppe der von Sr. S. geprägten Schwestern als auch für das Leben im Mutterhaus sowie in den einzelnen Konventen im Bistum und führte zu erheblichen Spannungen und Konflikten innerhalb des Ordens.

Die hohe Zahl von ‚Berufungen' ist unmittelbar mit der Persönlichkeit von Sr. S. verbunden, die einhellig sowohl von den allermeisten Studienteilnehmer:innen als auch in den Akten als charismatische Persönlichkeit beschrieben wird, die für viele der damaligen jungen Menschen ausgesprochen faszinierend gewesen sein muss und die mit ihrem Charisma im wahrsten Sinne des Wortes zu fesseln vermochte. Dieses Charisma war es auch, das viele der späteren Schwestern – neben dem Druck zum Eintritt, den Sr. S. auf sie ausübte – zum Eintritt in den Orden bewog und Sr. S. auch nach dem Ordenseintritt alleiniger Maßstab der Orientierung blieb. Deshalb soll hier zu Beginn der Persönlichkeit Sr. S. noch etwas näher nachgegangen werden.

Sie wird als für die damalige Zeit unkonventionelle, lockere, sehr zugewandte Ordensfrau beschrieben, die sich – für eine Ordensfrau in den 1970er-Jahren eher sehr ungewöhnlich – duzen ließ. „Das hatte ich bis dahin noch nicht erlebt, dass wir eine Ordensschwester duzen durften. Sie brachte coole Sprüche" (Sr. Gerburga Philomena* 52), sie hat oft „die Ärmel aufgekrempelt", sie „saß da oft so unkonventionell." (Sarah Weber* 82), sie „hatte natürlich den gleichen Habit wie wir, aber sie hatte lange Jacken, sie hatte Sandalen, […] sie nahm einen in den Arm und so. Das kannte man ja gar nicht. Da war sie anders." (Sr. Charlotte Felicitas* 81) „[D]ie war peppig als Ordensschwester! Also die hatte Charme, die hatte Witz, die hatte, die

39 Wir sprechen hier von einer eigenen Gruppierung, da diese – so die Berichte der Studienteilnehmerinnen – auch als eigene Gruppe auftrat. Damit ist allerdings nichts über die jeweils individuelle Bindung oder auch Abhängigkeit einzelner Schwestern an Sr. S., die durchaus unterschiedlich war, ausgesagt. Einzelne Schwestern haben sich im Laufe der Zeit auch wieder aus dieser Bindung lösen können.
Allerdings haben an dieser Studie nur wenige Personen aus der Gruppe der ehemaligen „jungen Schwestern" teilgenommen. Deshalb können wir deren Perspektive hier nur sehr marginal einfangen.

war intelligent und konnte, die hatte was, um einen zu begeistern." (Sr. Gisela Ulrike* 52) Sie war zugewandt, die jungen Menschen fühlten sich von ihr ‚gesehen', sie fühlten sich ‚wertgeschätzt', fühlten sich ernst genommen (Sr. Agnes Allegria* 4). Sie ging in engen Kontakt zu ihrem Gegenüber, war verbindlich (Rosemarie Wagner* 27), ließ emotionale und durchaus auch körperliche Nähe zu, dass sie beispielsweise umarmte oder den Arm über die Schulter legte (Michaela Wensmeyer* 92), und begeisterte durch ihre Lebendigkeit. Sie war eine Person, „die etwas ausstrahlte", „sie hatte […] Charisma", sie „war lebendig" (Sr. Petra Eckeharde* 92). „[S]ie war irgendwie auch cool. Und sie hatte, sie hat Menschen gefangen, ja, weil sie begeistert hat, weil sie Charisma hatte." (Sarah Weber* 80) „S. [Sr. S.] hat mich angezogen. Ja. Das kann ich wohl sagen. Die hat was ausgestrahlt. Ja, das war für meine Glaubensentwicklung glaube ich gut." (Sr. Charlotte Felicitas* 32)

Studienteilnehmerinnen beschreiben sie ferner folgendermaßen:

> „Wie gesagt, Schwester [Sr. S.] habe ich dann kennengelernt, als ich dann da angerufen habe, um mich zu bewerben für das Freiwillige Soziale Jahr. […] [A]uf jeden Fall habe ich dann S. [Sr. S.] auch sofort am Telefon gehabt, und dann sagt sie: ‚Passt gut, ich bin gerade in [Ort], komm mal vorbei, dann können wir reden und dann gucken wir, ob das passt oder nicht'. Ja, dann war ich in [Ort] und das weiß ich auch noch wie heute, ich kam da rein und S. [Sr. S.] kam gerade die Treppe herunter. Und ich war so fasziniert von der Frau, ich kann Ihnen auch nicht sagen, was es war. Kann ich nicht! Aber so – ich kam da rein und äh, ich war wie auf Wolke sieben. Und die war total offen. […] Die, die – die hatte eine Aura. Ich, ich kann es nicht in Worte fassen, aber es war so." (Sr. Olga Caritas* 21)

> „[W]ir hatten ja noch den vollen Schleier damals, also den mit dem, mit dem Stirnband. Also man, was man eigentlich nur sah, war, war das Gesicht und das war ein bisschen quadratisch, es hatte Lachfalten, (leise) es hatte viele Lachfalten. (normal laut) Es hatte Augen, die immer sehr, sehr (.) nachdenklich oder in sich gekehrt guckten, blaue Augen, die einen angucken konnten, dass man dachte, wow, so, die einem so den Fußboden wegziehen konnten, die aber auch traurig gucken konnten, die auch nachdenklich gucken konnten." (Sr. Elisabeth Emilia* 94)

Sr. S. ist für viele der jungen Menschen eine nahe Bezugsperson, zu der sie Vertrauen haben und der sie sich gegenüber öffnen. Sie hat „uns ja (..) ein Stück Heimat gegeben." (Sr. Gisela Ulrike* 88) Exemplarisch für viele vergleichbare Aussagen bringt das auch das folgende Zitat zum Ausdruck:

> „Genau, auf jeden Fall kam dann Schwester [Sr. S.] in mein Leben und (..) was ich so faszinierend fand, ich hatte endlich wieder einen Menschen, mit dem ich über alles reden konnte. Also S. [Sr. S.] war der erste Mensch, die wirklich alles von mir wusste,

> so. Und das fand ich natürlich auch schon beeindruckend. Und aber auch gut. Also die – ich, egal was war, ich konnte S. [Sr. S.] immer anrufen, die hatte immer ein offenes Ohr." (Sr. Olga Caritas* 22)

Ähnliches beschreibt auch eine andere Studienteilnehmerin: „[Sr. S.] hat vermittelt, dass sie junge Menschen verstehe, dass sie einem helfen kann, über alles Mögliche zu sprechen. Alles, was man so erlebt hat früher. Da hab ich mit nie jemandem drüber gesprochen. Aber mit ihr konnte man darüber sprechen." (Sr. Charlotte Felicitas* 24) Sie vermittelte Zugehörigkeit und das Gefühl von

> „‚ihr seid was Besonderes. Gott hat euch angesprochen und so geht weiter auf diesem Weg'. Das hat sie schon gesagt. Und ich hab es ja auch so empfunden. Jetzt nicht als Elite oder ich für mich nicht oder als etwas Besseres als die Anderen. Gar nicht. Aber so für mich als erfüllend und sinnstiftend. Also das war wirklich so. Ich hab da wirklich den Sinn in meinem Leben gefunden, der mir gefehlt hat vorher. Und zwar mit – auf der Suche nach Gott. Ich würde sagen, dass ich da gefunden habe, dass ich glaube, dass ich mit Gott glücklich werde" (Sr. Charlotte Felicitas* 26)

Sr. S. begeisterte aber nicht nur durch ihre Person, sondern auch durch die Art und Weise, wie sie Inhalte vermittelte. „[S]ie hat wirklich über Jesus, über Gott gesprochen, […] dass man so persönlich über den Glauben und auch über die persönliche Gottesbeziehung sprechen kann." (Sr. Charlotte Felicitas* 24) Sie konnte „begeistert vom Glauben reden" und „hat alles mitgemacht", es wurde „viel gesungen und das war, war immer so locker. Das hat mich total begeistert." (Sr. Katharina Johanna* 189) Sie

> „hatte eine ganz burschikose Art, so burschikos, aber auch sehr emotional. So, ich konnte verstehen, wie viele so schwärmten […] und ich muss ganz ehrlich sagen, vom Unterricht, der war bei ihr am besten. Weil die was ganz Lebendiges hatte. […] Das hört sich komisch an, aber die [Sr. S.] hatte mit allen Anfragen, die dabei sind, hatte die Gabe, so Christus lebendig werden zu lassen. Wer ist Jesus Christus für dich? Bist du an einem bestimmten Punkt? Aber der Unterricht war bei ihr am besten." (Sr. Maria Laetitia* 43)

So beschreibt eine Studienteilnehmerin in der Retrospektive den Unterricht im Junioriat unter der Leitung von Sr. S. Eine andere Studienteilnehmerin schließlich beschreibt diese inhaltliche Seite folgendermaßen: Sie

> „erschloss einen direkten Zugang zur Bibel als lebendiges Wort Gottes und ließ neu eine Beziehung zu Jesus in den Sakramenten finden, vor allem in der Eucharistie und im Bußsakrament. Sie eröffnete in gewisser Weise ein lebendiges Leben mit dem Drei-

> faltigen Gott, der auch in meinem Alltag prägend war. Sie führte zu den Quellen des Glaubens, eine gewisse Sehnsucht nach Mehr wurde gestillt, was ich bis dahin in der Jugendarbeit so nicht kennengelernt hatte. Ich bekam Zugang zum Rosenkranzgebet, sie nahm uns später mit nach Heede, erschloss mir den Gnadenort." (Sr. Gerburga Philomena* 12)

Durch ihre Art und durch die „Vehemenz" (Sr. Gisela Ulrike* 52), mit der Sr. S. und auch der damalige Diözesanjugendpfarrer A über den Glauben sprachen, ist eine Studienteilnehmerin – so ihre Aussage – „nochmal verstärkt an Gott geraten" und konnte sich auf „Gott einlassen", „Gottes Willen tun" sowie „irgendwie Gemeinschaft erleben" (Sr. Gisela Ulrike* 52).

Sr. S. vermittelte offensichtlich große Sicherheit, „dass sie den Umgang mit Gott und so etwas weiß. Und dass sie auch den Umgang mit Ordensleuten im Kloster weiß, dass sie […] einfach alles weiß." (Sr. Gerburga Philomena* 70) Die jungen Leute hätten zu ihr „aufgeschaut" und wollten „von ihr anerkannt und letztlich auch geliebt sein" (Sr. Gerburga Philomena* 70).

„Wenn es Sr. S. nicht gegeben hätte, dann hätte ich mich wahrscheinlich auch nicht so entwickeln können, wie ich mich entwickelt habe", berichtet eine Studienteilnehmerin, sie habe „sehr gute Erfahrungen mit Sr. S." gemacht (Monika Maria Huber* 28), so habe diese sie auch immer wieder ermutigt „wirklich zu dem zu stehen, was ich in mir entdeckt habe. Also sie hat […] nie gesagt: ‚Du musst dich hier unterordnen.' Sondern sie hat immer gesagt: ‚Gehe deinen Weg.'" (Monika Maria Huber* 32)

Faszination und Wirkung Sr. S.' gingen so weit, dass die ihr nahestehenden Schwestern sie sogar imitierten, sich – soweit möglich – ähnlich kleideten, mit langen (Strick-)Jacken und Sandalen, ähnlich sprachen vom Duktus und der Sprachmelodie her: „Also ich, man konnte irgendwie auch tatsächlich an der Sprache erkennen, wer so in [Sr. S.] Nähe ist. Die hatten wirklich so einen ja, ich kann es nicht mehr nachmachen, aber man konnte es tatsächlich erkennen. Das war so eine bestimmte Wortwahl und auch so eine bestimmte Sprachmelodie." (Sr. Sabina Andrea* 54)

Die Faszination und Wirkung, die Sr. S. auf viele der jungen Menschen hatte, hatte sie jedoch nicht auf alle. So beschreibt eine Studienteilnehmerin, sie sei ihr „zu plump", „zu forsch" und in ihrer Theologie „zu einfach" (Sr. Agatha Helena* 6) gewesen. Eine andere hat gestört, dass Sr. S. alles, was in einer Kleingruppe im Rahmen eines Seminares gesagt worden wäre, „nicht tief genug, […] nicht gründlich genug, […] nicht wesentlich genug" (Sr. Clara Gabriela* 14) gewesen sei und sie sich dadurch in ihrem ernsthaften Bemühen um ihren eigenen Glauben zurückgesetzt gefühlt habe.

Darüber hinaus ist die Rückseite dieser Faszination und des Charismas (vgl. näher Kap. 13) mit der Tatsache verbunden, dass darüber – ähnlich wie in der Laien-

organisation der CG – eine erhebliche Zahl von Ordensschwestern nach eigener Aussage in eine hohe Abhängigkeit von Sr. S. gerieten, aus der sie sich nicht mehr oder nur sehr schwer lösen konnten und sie sich nicht selten genug zwischen Sr. S. und anderen Menschen, anderen Interessen, Dingen oder Leidenschaften etc. entscheiden mussten. Diese Abhängigkeit wurde unter Umständen noch dadurch verstärkt, dass die Frauen als Schwestern gemeinsam in einer klösterlichen Gemeinschaft lebten. So benennt eine Studienteilnehmerin und ehemalige Ordensschwester die eigene Abhängigkeit sehr deutlich mit der Formulierung: „[W]ir waren total abhängig von ihr. Ich weiß von den anderen […] Schwestern, dass die dieselben Symptome hatten, wie Entzug quasi. Man war richtig krank davon, dass sie, diese Schwester, einen dann nicht beachtet hat." (Relinde Krone* 14)

So rückversicherten sich – ähnlich wie in der CG (vgl. Kap. 6.1.2) – auch viele der jungen Ordensschwestern vielfach bei ihr durch Telefonate oder persönliche Gespräche und erbaten Rat für die alltäglichsten Dinge (Sr. Charlotte Felicitas* 26; Sr. Gerburga Philomena* 58; Sr. Agnes Allegria* 7; 8). Sr. S. habe auch klare Direktiven ausgegeben, wenn es um Entscheidungen gegangen sei, so habe sie einer jungen Frau, die überlegte, ob sie sofort oder erst nach Abschluss des Studiums, für das sie eigentlich noch zwei Jahre benötigte, in den Thuiner Orden eintreten sollte, gesagt, sie müsse noch ein Jahr warten, was angesichts des Fortschritts des Studiums keinen Sinn gemacht hätte. Auf die Nachfrage, wie Sr. S. zu dieser Einschätzung käme, erhielt die junge Frau ohne nähere Begründung die Antwort, „[j]a, du bist noch nicht so weit.", was diese als deutlichen „Eingriff" erlebte (Sr. Charlotte Felicitas* 33).

Zugleich scheint Sr. S. eine klare Überzeugung von sich und ihren Fähigkeiten, insbesondere hinsichtlich ihrer Beziehung zu Gott, gehabt zu haben, ob diese gewachsen ist oder schon immer vorhanden war, ist im Letzten nicht auszumachen. So beschreiben verschiedene Studienteilnehmerinnen die Haltungen von Sr. S. derart, dass diese „wirklich geglaubt" habe, sie habe „die Seelenschau. Also (..) sie kann in die Seele eines anderen Menschen schauen und weiß, was mit dem los ist" (Sr. Gisela Ulrike* 101). Einer Studienteilnehmerin, der die Bindung zu Sr. S. zu eng wurde, habe Sr. S., als diese den Wunsch nach mehr Abstand formulierte, erwidert: „‚Ich bin für dich das Tor zu Gott, wenn du mich (..) verlässt, verlierst du Gott. (..)" (Sr. Gisela Ulrike* 52), und dass sie [Sr. S.] sie nicht lieben könne, weil sie „hochmütig und stolz" (Sr. Gisela Ulrike* 90) sei, und auch Gott könne sie so nicht lieben. Dies hätte sie innerlich erstarren lassen. (Sr. Gisela Ulrike* 90) Den inneren Zwiespalt, der durch diese Reaktionen von Sr. S. ausgelöst wurde, formuliert die Studienteilnehmerin folgendermaßen: „[I]ch mochte sie gerne leiden, das war das Eine, ich war emotional absolut an die gebunden […] und wollte sie nicht aufgeben – und auf der anderen Seite ja Gott verlieren wollte ich auch nicht." (Sr. Gisela Ulrike* 58) Die Selbstverabsolutierung von Sr. S. berichtet auch eine andere Teilnehmerin. Diese

habe Sätze gesagt wie: „Nur über mich bekommt ihr die Thuiner Spiritualität. Nur über mich erfahrt ihr, was vor Gott richtig ist." (Sr. Gerburga Philomena* 77)

Dadurch, dass Sr. S. zehn Jahre Junioratsleiterin in ihrem Orden gewesen ist (vgl. Kap. 4.1.2), waren die jungen Schwestern nicht nur persönlich, so sie denn über die Beziehung zu Sr. S. in den Orden eingetreten waren, sondern auch strukturell und formal von ihr abhängig. Sie habe etwa in ihrer Rolle als Junioratsleiterin darauf bestanden, dass die Junioratsschwestern keine andere geistliche Begleitung haben außer ihr.[40] Eine damalige Junioratsschwester, die sich von einer anderen Schwester des Ordens begleiten ließ, habe sie zu einer entsprechenden Entscheidung gezwungen:

> „Und so wollte ich das mit S. [Sr. S.] eigentlich auch besprechen, dass man doch beides machen kann und dass ich selbstverständlich sie achte als Junioratsleitung und zu ihr komme, wenn ich irgendwas habe, aber dass ich doch nicht den Kontakt zu [Name] abbreche. Da hat sie gesagt: ‚Das geht nicht. Du musst dich entscheiden.' Ja gut, dann bin ich, dann war das Gespräch dann zu Ende." (Sr. Charlotte Felicitas* 40)

Auch eine andere Studienteilnehmerin berichtet von dieser Situation eines Entscheidungszwangs: „[Sr. S.] hat damals systematisch die Schwestern abgesondert von der restlichen Ordensgemeinschaft. […] [D]ie [eine andere Schwester] wurde von S. [Sr. S.] vor die Entscheidung gestellt entweder sie oder ich und im Grunde, wenn jemand nicht total stark war und wusste, was er wollte, war er verloren, war sie verloren sozusagen." (Sr. Mechthild Antonia* 5)

Insbesondere gegenüber denen, die nicht zu der Gruppe der sogenannten ‚jungen' oder auch ‚CG-Schwestern' gehörten, wie die Schwestern genannt wurden, die über Sr. S. in den Orden gekommen waren und sich in hohem Maße an ihr orientierten, drohte Sr. S. mit der Verweigerung der Empfehlung für die ‚Ewige Profess'.[41] Auf diese Weise war auch das Thema ‚Zugehörigkeit', d. h. die Frage, ob man zur Gruppe um Sr. S. gehörte oder nicht, ein ganz wesentliches Thema. Die folgende Aussage bringt das deutlich zum Ausdruck:

---

40 Sr. S. verfügte nicht über eine Ausbildung in geistlicher Begleitung, vermutlich auch aus dem Grund, dass solche Ausbildungen damals noch nicht oder kaum in der Weise wie heute existierten. Auch hätte Sr. S. allerdings eine solche Ausbildung nach Einschätzung der Verfasser:innen dieser Studie, die diese auf Grundlage der Aussagen der Studienteilnehmer:innen gewonnen haben, auch nicht als notwendig erachtet, da sie als Ordensschwester bereits über eine Ausbildung (Formation) im religiösen Leben verfügte.

41 Die Ewige Profess wird nach drei bis sechs Jahren Ordensausbildung abgelegt. Bis dahin gelten die Schwestern als sogenannte Jungprofesse, sie verfügen in dieser Zeit auch noch nicht über alle Rechte einer Schwester mit ewiger Profess. Vor Ablegen der ewigen Profess spricht die Junioratsleitung gegenüber der Generaloberin eine Empfehlung über die Zulassung oder Nicht-Zulassung zur Profess für eine Schwester aus.

> „Ja. Und ganz schwierig wurde es dann in der Vorbereitungszeit auf die Ewigen Gelübde. […] Das ist eigentlich eine schöne Zeit, aber bei uns war das wirklich eine Zerreißprobe. Wir waren zwölf. […] Vier von uns konnten mit S. [Sr. S.] so nicht mitgehen, wie sie das machte und die anderen wohl. Und das spürte man immer wieder. Und wir […] hatten auch immer Angst, dass wir außen vor waren und dass wir nicht dazugehörten und dass wir vielleicht keine Ewige machen dürfen, weil S. [Sr. S.] uns das wirklich suggeriert hat. ‚So machst du keine Ewige', das war einfach der Satz. Sie hatte guten Kontakt zu (..) [Generaloberin], […] aber das – wir waren in der Abhängigkeitsposition und (..), ja. (4 s) Ich würde sagen, das war eine Drucksituation, die sie aufgebaut hat." (Sr. Charlotte Felicitas* 41)

Auch eine weitere Studienteilnehmerin wurde von Sr. S. vor die Entscheidung ‚du oder ich' gestellt, verbunden mit der Drohung, nicht zur Ewigen Profess zugelassen zu werden, wenn die Entscheidung nicht im Sinne von Sr. S. ausfalle: „[D]a wusste ich ja wohl, wenn sie sagt, ‚Du gehst' dass das heißt, ich werde nicht zur ewigen Profess eingeladen oder werde nicht zugelassen." (Sr. Gisela Ulrike* 67) Viele der Studienteilnehmerinnen fühlten sich so „unter Druck gesetzt", auch wenn eine von ihnen resümiert: „[I]m Nachhinein hätte man das nicht müssen, aber man war in dieser Abhängigkeitssituation." (Sr. Charlotte Felicitas* 45) Die Einschätzung einer anderen Studienteilnehmerin geht dahin, dass es für eine junge Schwester im Mutterhaus schwer bis „fast unmöglich" (Sr. Gisela Ulrike* 77) gewesen wäre, sich von Sr. S. zu distanzieren. Ebenso wie in der Laiengemeinschaft der CG (vgl. Kap. 6.1.2) versuchte Sr. S., auch im Orden die Kontakte zu kontrollieren, und man bekam „Krach", wenn man den Kontakt mit anderen Schwestern suchte, man durfte auch nicht „mit anderen telefonieren." (Sr. Gisela Ulrike* 65)

Sr. S. habe auch Privilegien eingeräumt, z. B. wenn jemand Organisationsarbeiten für sie übernehmen durfte (Rosemarie Wagner* 21; 23), oder habe auf andere Weise gezeigt, dass bestimmte Schwestern in ihrer Gunst standen. „Also ich glaube schon, also was es schon gab, war, es gab Lieblinge und, eben die, die nicht so beliebt waren. […] Dass es die gab, die sie mochte (.) und denen das auch zeigte, dass sie sie mochte, und dass es die gab, die sie nicht so sehr mochte und die kriegten das auch zu spüren." (Sr. Elisabeth Emilia* 364) Es bedurfte nur eines bewertenden Blickes, „dann war das entweder (…), dann war entweder jemand unten durch oder jemand gehörte dazu, gehörte zur Peergroup" (Sr. Gisela Ulrike* 67). Umgekehrt „buhlten" auch die Schwestern um die Gunst von Sr. S., „und es war auch immer so manchmal ein gewisses Gebuhle um ihre Gunst. Also wer mit ihr am Tisch sitzen durfte. Das war, oder wer beim Beten neben ihr sitzen durfte". (Sr. Elisabeth Emilia* 147)

Die Rückseite der Privilegien war, dass Sr. S. andere rüde wegstoßen konnte, wenn diese nicht in ihrem Sinne dachten, handelten oder ihr folgten, und Menschen willkürlich wie ‚Spielzeug' behandelt haben soll. „Sie hatte einfach keine Lust mehr. Keine Lust mehr heißt: (..) Sie hatte keinen Spaß mehr an unserer Beziehung. Also

so wie ‚dem bin ich jetzt müde' so wie jemanden, der jetzt- ‚hat mir ausgedient'. Also so- wie Spielzeug!" (Sr. Gisela Ulrike* 92)

Auch nachdem Sr. S. die Junioratsleitung hatte abgeben müssen, ist ihr Einfluss auf die jungen Schwestern geblieben. Wie in Kapitel 4.1.2 gesehen, genoss sie aufgrund dessen, dass der Orden durch sie zu so viel Nachwuchs gekommen war, einen durch die Ordensleitung gedeckten Freiraum – „[i]ch denke, dass das offiziell genehmigt war" (Sr. Charlotte Felicitas* 37) – und musste sich an manche Regel nicht halten, vielmehr genoss sie einige Privilegien. „Also ich denke, dass sie diesen Freilauf so hatte, das hängt tatsächlich damit zusammen, dass sie eben für die vielen Berufungen gesorgt hat." (Sr. Sabina Andrea* 130; auch Sr. Gisela Ulrike* 88) Sie hatte z. B. ihr Zimmer nicht im Konvent des Mutterhauses, sondern im Gästehaus des Ordens und konnte dort, auch mit in ihrer neuen Aufgabe, sich um die Berufungspastoral des Ordens zu kümmern, recht frei über ihre Zeit verfügen und Gespräche nach ihrem Gusto führen (vgl. Kap. 4.1.2). Immer wieder sei es dabei auch zur Demonstration von Macht gekommen, berichtet eine Teilnehmerin, die einmal das Gespräch mit Sr. S. gesucht hat und die nach offizieller Anmeldung zum Gespräch von Sr. S. in die Kapelle gesetzt worden war und dort drei Stunden habe warten müssen, bevor Sr. S. Zeit für sie hatte. „Und man wartete und man wartete und man wartete (..) und so. Ja, das war schon irgendwie sehr machtvoll." (Michaela Wensmeyer* 52)

Wie bereits in Kapitel 4.1.2 angesprochen, brachen durch diejenigen Schwestern, die über Sr. S. in den Orden gekommen waren, zunehmend Spannungen und Konflikte innerhalb des Ordens auf. Diese gründeten bereits in der Gruppenbildung als solcher, sie „waren einfach eine eigenständige Gruppe innerhalb unseres Ordens" (Sr. Revelatio Concordia* 5), und wurzelten in unterschiedlichen Formen, dem Ordensleben äußeren Ausdruck zu verleihen, die offensichtlich auch generationenbedingt waren. „Dann gab es auch Vorbehalte uns jüngeren gegenüber […] ‚ach ihr kommt alle von S. [Sr. S.]', und das war so die Generation lange, lange Strickjacken und ‚ihr hockt alle auf dem Boden' und so. Wir hatten einfach eine andere Art. Wir waren nicht so förmlich. Wir saßen auf der Stufe, Treppenstufe." (Sr. Charlotte Felicitas* 52) Sie gründeten aber auch in sehr unterschiedlichen Vorstellungen und Ausdrucksformen von Spiritualität und berührten verschiedene Aspekte des Ordenslebens, wie z. B. das Verhältnis und die Gewichtung von geistlichem Leben und Arbeit (s. u.). Diese Spannungen wurden mit der Zeit immer massiver und reichten bis in die einzelnen Konvente hinein. Innerhalb der Ordensgemeinschaft wurde die Gruppe um Sr. S. die ‚jungen Schwestern', auch unabhängig von ihrem realen Alter, genannt, „‚[d]ie jungen Schwestern' war ein Standardbegriff" (Sr. Walberta Emanuele* 56) und umfasste im Grunde fast den gesamten Ordensnachwuchs in dieser Zeit (vgl. Kap. 4.1.2). „Es gab also kaum eine Schwester, die vorher keinen Kontakt mit [Sr. S.] hatte, die trotzdem den Weg zu uns gefunden hat." (Sr. Isabella Beatrix* 72)

Das führte dazu, dass die ganz wenigen Eintritte, die nicht über Sr. S. und die CG erfolgt waren oder sich bereits vor der ewigen Profess von ihr lösten, es sehr schwer hatten. „Das war also – und das waren eben auch die Schwestern, die dann auch sehr alleine zum Teil waren." (Sr. Isabella Beatrix* 72) Die Gruppe ‚junger Schwestern' war allerdings nicht nur über Sr. S. in den Orden eingetreten, sondern sie waren auch in ihrer Art, Glauben zu verstehen und den Glauben auszuüben, d. h. in der Art und Weise des Glaubensausdrucks sehr durch die CG geprägt. In dieser Gruppe wurden Formen wie freies Gebet, modernes Liedgut, vor allem aber Lobpreis und ein sehr persönlicher und intensiver Austausch über den Glauben praktiziert und mit sehr klassischen Formen wie eucharistischer Frömmigkeit verbunden, „vor allen Dingen Anbetung, war ganz wichtig. Und immer musste Anbetung sein und ohne Anbetung ging ja gar nichts." (Sr. Katharina Johanna* 49) Diese Formen standen den eher klassischen Spiritualitätsformen wie dem Stundengebet, die für Thuine prägend waren, gegenüber und offensichtlich war es nur schwer möglich, die unterschiedlichen Formen zu integrieren.

Besonders stark war der innere Zusammenhalt der Gruppe ‚junger Schwestern', bedingt durch den hohen Stellenwert von Austausch und Miteinander ließ dieser sie innerhalb der Ordensgemeinschaft noch stärker erscheinen:

> „Die waren stark, weil sie sich gemeinsam hatten. Das war eine Gruppe und die haben sich abgegrenzt, aber sie waren untereinander sehr verbunden, sehr vernetzt und haben sich gegenseitig gestärkt. Sie wurden immer aufgefangen. So. Das war auch so ein bisschen das Anziehende an dieser, also an dieser Gruppe. So, die waren sich sehr, sehr einig. Sie haben sich wirklich umeinander gekümmert." (Sr. Isabella Beatrix* 61)

Gleichzeitig war dieser teils sehr intensive Austausch untereinander auch etwas, was von den Schwestern in ihrer eigenen Gemeinschaft vermisst wurde, und was sie sich deutlich gewünscht hätten.

> „Also wir haben wohl was zusammen gemacht, jetzt keine Frage, so jetzt nicht. Aber nicht, dass ich meinetwegen zu jemandem aus meinem Kurs gehen würde und sagen würde: ‚Mir geht es nicht gut.' oder was weiß ich. Oder: ‚Das würde ich dir gerne erzählen.' Also eigentlich wurde mehr – es wurde eigentlich irgendwie verlangt, dass man am besten alleine sein Leben mit Jesus gestaltet kriegt, am besten alleine. Und am besten hält man das alleine aus und ja." (Sr. Agnes Allegria* 211)

Für die ‚jungen Schwestern' verband sich der Zusammenhalt in der Gruppe auch mit dem Anliegen, möglichst viel Zeit in ‚ihrer' Gruppe zu verbringen und neue Ausdrucksformen des Glaubens zu erproben. „[A]lso wirklich solche Dinge gemeinsam zu erleben, das verbindet." (Gretel Hoffmann* 24) Die Studienteilnehmerin beschreibt auch, dass die Gruppe der jungen Schwestern – ähnlich auch wie in

der CG – spirituell „sehr stark in der Charismatischen Erneuerung" gesucht hätte, „weil wir einfach spirituell etwas anderes gesucht haben. […] Das fing an mit eigener, mit eigener Gestaltung von Gottesdiensten und so weiter. Dann sind wir halt in diese charismatische Richtung so ein bisschen gekommen." (Gretel Hoffmann* 82) Ferner empfand sie, dass diejenigen, die daran teilnahmen, „irgendwie geöffneter waren, wo ich dachte, komm, das ist jetzt irgendwie ein bisschen anders, also auch eine andere Freiheit darin und sich zu begegnen." (Gretel Hoffmann* 30) Allerdings formuliert die Studienteilnehmerin in der Rückschau, „[o]b das jetzt die Erlösung war, wage ich heute zu bezweifeln, aber zumindest haben wir es versucht, weil das in Thuine selbst überhaupt nicht möglich war. Man hat uns diesen Raum nicht gegeben." (Gretel Hoffmann* 82) Hintergrund dieser Suche nach anderen Formen der Spiritualität und des Glaubensausdrucks war die Tatsache, dass sie solche lebendigen und auf wechselseitigen Austausch hin angelegten Formen in Thuine vermissten. So führt eine andere Studienteilnehmerin aus, dass sie den Wunsch danach, „das Gemeinschaftsleben anders" zu wollen (Sr. Charlotte Felicitas* 111), nachvollziehbar fand. Eine andere urteilt: „Es gibt kein gläubiges Miteinander. Es gibt kein (..), ich sag jetzt mal, sich reinfühlen in meine Spiritualität. […] Also, das gibt es nicht. Und damit ist Leben tot und wo Leben tot ist, wächst Macht und Missbrauch." (Susanne Deuter* 54)

Die Situation im Thuiner Orden wird von den Studienteilnehmerinnen auch dergestalt beschrieben, dass es zu wenig oder kaum „spirituellen Input" (Susanne Deuter* 52) gegeben habe und auch sonst das Soziale und Emotionale deutlich zu kurz gekommen sei. „Also ich glaube, dass (7 s), das ist jetzt echt eine bittere Antwort, aber die ist so, ich glaube, dass alle Schwestern sozial, emotional und christlich-inhaltlich verhungert sind. Geistlich verhungert sind." (Susanne Deuter* 50)

Der Zusammenhalt der ‚jungen Schwestern' untereinander hatte aber auch die Außenseite der Absonderung und der Exklusivität. Eine Studienteilnehmerin beschreibt die damalige Situation so, dass die „dann schon eine Gruppe in der Kommunität bildeten. Die waren abends zusammen in der Kapelle länger, die waren zusammen, fuhren in Urlaub, die waren zusammen, standen zusammen, haben immer miteinander gesprochen, haben die Verlautbarungen des Papstes immer alle zusammen gelesen." (Sr. Charlotte Felicitas* 113) „[E]s ging nur in die Richtung ‚ihr müsst alles miteinander machen, miteinander, miteinander, miteinander, Begegnung miteinander'" (Sr. Charlotte Felicitas* 177): Damit korrespondierend ging es ähnlich wie in der CG auch darum, in der Spiritualität recht wenig Privatheit zuzulassen und in einen möglichst intensiven bis auch intimen Austausch über das eigene Erleben und die je eigenen Glaubenserfahrungen zu kommen. Sr. S. habe beispielsweise verlangt,

> „dass wir laut beten sollten […] sie [hat] richtig verlangt, dass wir das miteinander tun und vor allen Dingen […] ging das auch oft um sehr, sehr intime Dinge. Die habe ich

> einfach preisgegeben, weil ja, weil ich dachte es ist richtig so. Ja, dann bist du in der Nachfolge oder in der bist du dann richtig. Und da hab ich einiges ausgeschüttet, was mir heute noch unangenehm ist." (Sr. Agnes Allegria* 23)

Auch eine weitere Studienteilnehmerin berichtet von einem massiven Konflikt zwischen den Gruppen im Orden, in dem es auch um das Verhältnis von Privatheit und Öffentlichkeit respektive Öffnung geht und in dem sich sogar die der Gruppe ‚junger Schwestern' um Sr. S. zuneigenden Generaloberin Stellung bezieht:

> „‚Wissen Sie eigentlich, wenn Sie mir dieses und jenes unterstellen' – also zum Beispiel ich kann besser still beten, ich mag das nicht, dieses laute – dieses ständig laute Beten. Stundengebet ja, aber nicht dieses freie, ungeordnete Gebet. Und dann habe ich gesagt: ‚Ich mag lieber still beten.' Also aus – einfach so. Dann hat sie [die Generaloberin] gesagt, (4 s) da hat sie gesagt: ‚Schwestern, die still beten, gucken sich in Wirklichkeit nur Pornos an in der Anbetungskapelle. Wenn die da sitzen, gucken die nur Pornos.' (..) Oh. (..) Ich bin ja so sprachlos. (..) Und und dann habe ich gesagt: ‚Wie wie, was?' Dann hat – ‚Ja, die gucken ja nur Pornos.' (..) Ich habe noch nie einen gesehen und ich habe überhaupt gar keine Zeit gehabt, überhaupt Fernsehen zu gucken. (..) Also ist so – (…) Also, ich habe dann zu ihr gesagt: ‚Wissen Sie eigentlich, dass Sie so – mir jede innere Wahrhaftigkeit und Berufung und meine Suche nach Christus absprechen?' Ach, ja und dann kam wieder dieses: ‚Ach, was Sie immer so zu reden haben.' (..) Ja gut, das war – (..) Und trotzdem, also – so was von einer Generaloberin, das macht so viel." (Sr. Amara Veronika* 4)

Und noch eine andere Studienteilnehmerin berichtete über die Gestaltung einer Betstunde, die ihr persönlich überhaupt nicht und auch nicht der Thuiner Tradition entsprochen habe, dass man „erstmal mit einem Lied mit 15 Strophen" begonnen habe,

> „also alles Lobpreis […] da war keine Stille dazwischen. Und nochmal ein Lied und nochmal eine Litanei und so. Da war die ganze Zeit – da kam keine Ruhe rein. Man kriegte – wurde mit Texten und Liedern zugeballert. (…) ja, für mich ist Lobpreis bis heute vergiftet. Das ist- das hat mich nur belastet. Ich habe gemerkt, dass mich das – ja – (5 s) Ich war nach den Betstunden kraftlos und ausgelaugt. Oder ich war total aufgedreht." (Sr. Walberta Emanuele* 40)

Das Eigenleben der Gruppe ‚junger Schwestern' führte innerhalb der Gemeinschaft zu Konflikten auf unterschiedlichen Ebenen. „Die Spannungen innerhalb des Ordens waren wie vorprogrammiert." (Abgabe Rosemarie Wagner*, S. 5) Es entwickelte sich für die „jungen Schwestern" schon im Orden ein „Parallelordensleben" (Abgabe Rosemarie Wagner*, S. 5). So war es offiziell mehr oder weniger verboten, Veranstaltungen der CG zu besuchen, dennoch nahmen immer wieder Schwestern

daran teil, sei es, dass sie punktuell zu Veranstaltungen im Gästehaus des Mutterhauses gingen (Susanne Deuter* 68), sei es, dass sie ihre Konvente verließen, um zu einer Veranstaltung zu fahren, auch wenn dann andere Mitschwestern Arbeiten von ihnen übernehmen mussten (Sr. Sabina Andrea* 86). So sagt auch eine Studienteilnehmerin ausdrücklich, „[n]ein, wir sind da heimlich hingefahren." (Rosemarie Wagner* 159) Das bestätigt auch eine andere Studienteilnehmerin:

> „Und es gab auch da mal so (..) ja, gab's dann auch manchmal so Treffen in kleinen Gruppen. Wir haben uns manchmal auch in [Ort] getroffen, aber das war alles immer nur, das durfte niemand wissen. Das durften die Schwestern im eigenen Konvent nicht wissen, wenn wir – wir haben uns in [Ort] in einer Filiale getroffen und wir waren zu dritt im Schulkonvent und das durfte – wir sind einzeln mit dem Fahrrad losgefahren, das durfte keiner wissen, dass wir zusammen irgendwohin sind und sowas. Und wir haben in unseren Klausuren und Arbeitszimmern haben wir das Licht angelassen und solche Sachen, nur damit nicht irgendwie der Eindruck entsteht, wir wären nicht da." (Gretel Hoffmann* 100)

Die Schwestern, die sich im Postulat oder Noviziat befanden, waren so stark von Sr. S. beeinflusst, die nach wie vor auf sie einwirkte, dass sie nicht nur ein sowohl inhaltliches wie spirituelles Parallelprogramm an der Postulats- und Novizenmeisterin vorbei gestalteten, sondern auch ihren Widerspruch, ihren Widerstand und ihr Desinteresse am offiziellen Unterricht deutlich werden ließen.

> „Die sind alle sehr stark auf das fixiert, was [Sr. S.] gesagt hat. Aber sie haben sie nie erwähnt. (..) Also, weil sie ganz genau wussten, das kommt im Unterricht nicht gut an. Weder [Postulatsmeisterin] noch [Novizenmeisterin] haben das unterstützt. (4 s) Dann ist- sie haben oft im Wir geredet: ‚Aber wir' und so und ‚man' und so, also es wurde so abgehoben. Aber man wusste immer: Ja, eigentlich hat das [Sr. S.] gesagt oder [Sr. S.] ist wahrscheinlich anderer Meinung. […] [U]nd- ja, da weiß ich noch, dass die so voller Widerspruch waren und das auch dann an der Stelle geäußert haben, dass [Novizenmeisterin] weinend aus dem Zimmer gegangen ist. Und wir wussten alle, es liegt nicht an dem Inhalt, sondern es liegt an dieser Widersprüchlichkeit und Widerstandsfähigkeit, die da von denen dann aufgebracht wurde. (…). Und bei vielen theologischen Sachen merkte man genau, das geht hier rein und da raus. (..) Völlig- eine saß mir immer gegenüber, die saß da immer so. Da muss- da wusste man ganz genau, die lässt das jetzt alles an sich abprallen." (Sr. Walberta Emanuele* 4; 6)

Zu Konflikten kam es auch in den Konventen in der Fläche, „was zu richtigen Konventsspaltungen geführt hat" (Sr. Revelatio Concordia* 5). Da die Orientierung der ‚jungen Schwestern' im Orden in den 1990er-Jahren seitens der Ordensleitung aufgrund der hohen Zahl an Berufungen mindestens geduldet, eigentlich auch geför-

dert wurde und ab Ende der 1990er-Jahre die Generaloberin selbst dieser Richtung zuneigte (vgl. Kap. 4.1.2), waren in fast jedem Konvent Schwestern mit einer CG-Orientierung (Sr. Maria Laetitia* 121; Sr. Charlotte Felicitas* 177; 192). Auch dort wurde häufiger ein Parallelprogramm an Spiritualitätsformen veranstaltet, „sie haben immer in den Konventen ein eigenes Schriftgespräch gemacht, einen eigenen Bibelkurs oder eine eigene Anbetungsstunde. In einigen Konventen haben die das sogar geschafft, eigene Gebetsräume einzurichten außerhalb der Kapelle." (Sr. Revelatio Concordia* 6) Die ‚jungen Schwestern' „haben ja alles auch übertüncht", an den Konventsveranstaltungen wie Rekreation oder Schriftgespräch seien sie kurz dazugekommen, „aber machten danach immer noch ihr eigenes Ding." (Sr. Olga Caritas* 67) „Und dann waren die unter sich. Und das wurde immer mehr. (..) So weit, bis man das Gefühl hatte und sie uns das auch vermittelten, ‚wir sind richtig, und ihr seid falsch'." (Sr. Charlotte Felicitas* 113) Die Provokation sei so weit gegangen, dass sie in einem Gebetsraum auf dem Gelände des Mutterhauses jeden Abend so „laut singend" und „Lobpreis" haltend verbracht hätten, dass es für die anderen Schwestern, insbesondere die älteren Schwestern schon „Hardcore" gewesen sei, das auszuhalten (Sr. Olga Caritas* 67).

Die Konvente seien schon ziemlich „aufgemischt" (Sr. Gisela Ulrike* 105) worden, wie auch das folgende Zitat eindrücklich zum Ausdruck bringt:

> „Und diese Spannungen gingen quer durch alle Konvente, die so eine [der CG-orientierten] Schwester hatten. Das heißt also, wir lebten ständig damit, dass wir nicht richtig beteten, die Konstitutionen nicht richtig verstanden haben, dass wir eigentlich keine richtigen Ordensschwestern sind – nur diese Schwestern sind das. Und die älteren Schwestern, die älter sind, da gab es eine Reihe, die oft verzweifelt waren und gesagt haben: ‚Ich habe mein goldenes und diamantenes Ordensjubiläum gefeiert, aber ich bete nicht richtig und ich lebe nicht richtig und mache eigentlich alles falsch.' Das war ein permanenter Druck, den diese Schwestern auf die Konvente ausgeübt haben. Die haben sich dann zu eigenen Wochenenden getroffen und ihre eigene Form des Betens und des Lobpreisens gehabt. Und viele alte Schwestern haben gesagt: ‚Wenn das denen guttut, sich einmal im Monat in dieser Form zu treffen und ihnen das hilft, dann werden wir das unterstützen. Und dann ist das eine Form, wo sie sich selbst vertiefen können. Aber für den Alltag und für das Leben hier, gilt das, was wir gemeinsam tun – das Stundengebet zum Beispiel.' Und dieser Umkehrschluss, der ist von denen nicht passiert. Sie kamen wieder und saßen am Tisch und sagten gar nichts, Schweigen im Walde, oder aber sagten: ‚Heute haben wir wieder richtig gebetet.'" (Sr. Agatha Helena* 59)

Die Spannung zwischen geistlichem Leben und Apostolat ging für die ‚jungen Schwestern' so weit, dass – wie eine Studienteilnehmerin berichtete – eine Schwester in der Krankenpflege auf einen ernst zu nehmenden Notruf nicht reagierte, weil sie erst die Hl. Messe besuchen wollte. Wäre die andere Schwester nicht statt ihrer hin-

gefahren, wäre der betroffene Mensch ausweislich der Aussage der Studienteilnehmerin gestorben. (Sr. Sabina Andrea* 146) Eine weitere Studienteilnehmerin erklärte, dass sie einmal versucht habe, mit einer der Sr. S. zugehörigen Schwestern ins Gespräch zu kommen. Die habe ihr nach zwei Sätzen gesagt: „Lassen Sie mich bitte in Ruhe, ich rede gerade mit Gott." (Susanne Deuter* 14)

Sr. S. besuchte die durch sie geprägten Schwestern regelmäßig in den Konventen, „es war ja so, S. [Sr. S.] besuchte uns ja regelmäßig auch noch im Noviziat und auch da war – im Nachhinein muss ich sagen, es war keine Transparenz da" (Sr. Olga Caritas* 23). Der Freiraum war ihr zwar nicht offiziell eingeräumt, aber Wohnsituation und Aufgabe sowie die Unabhängigkeit durch ein Auto, das ihr zur Verfügung stand, ermöglichten dies leicht.

> „Also S. [Sr. S.] hatte, hatte sozusagen ihr, ihr eigenes Büro nachher, obwohl sie ja keine Novizenmeisterin oder keine Junioratsleitung mehr war, hatte sie immer noch dieses Büro im Haus Sankt Agnes, und da hatte sie auch sozusagen ihr ihr Zimmer, ihre Klausur, so ein bisschen besonders, und sie durfte auch, sie hatte ein Auto zur Verfügung, das hieß, sie konnte auch rumfahren, sie war auch immer unterwegs, sie war viel in Osnabrück unterwegs" (Sr. Elisabeth Emilia* 118).

Allerdings suchte sie dann bei ihren Besuchen ausschließlich den Kontakt zu ‚ihren' Schwestern, auch hier traf man sich heimlich oder aber nahm keine Notiz von anderen Mitschwestern, „viel ist tatsächlich ja auch heimlich passiert oder dass [Sr. S.] dann in die Konvente kam und nicht ‚guten Tag' gesagt hat." (Sr. Sabina Andrea* 86) Auch eine andere Studienteilnehmerin erzählt Ähnliches. „Ja. Und das haben andere Schwestern aus dem Konvent, die sagten denn auch, also ich habe [Sr. S.] auf der Treppe gesehen, aber die sagte nicht ja und nicht nein und nicht guten Tag und nicht guten Weg. Und dann war sie wieder weg." (Sr. Hildegund Dolores* 22)

Die Konflikte beruhten nicht zuletzt auf unterschiedlichen Verständnissen, wie das Apostolat gelebt wird oder zu leben sei, wie das folgende Zitat deutlich macht:

> „Am Anfang war das noch so, dass die die Oberin gefragt haben, ‚wollen wir das [Anbetung im Stil der CG, Schriftgespräch o. ä.] nicht zusammen machen?' und mehrere ältere Schwestern wollten das nicht und ‚wir haben auch keine Zeit' und ‚wir sind auch müde abends' und so. Das war dann ja auch allmählich eine Generationsfrage, die dann auch mehr aufkam." (Sr. Charlotte Felicitas* 113)

Sah manche ältere Schwester bereits in ihrer jeweiligen Tätigkeit, die sie verrichtete, die Verwirklichung ihrer Berufung, sehnten sich die ‚jungen Schwestern' danach, diese mittels eines stärker geistlich ausgerichteten Lebens zu verwirklichen, was ihnen aber erst im Anschluss an die tägliche Arbeit möglich schien. „Die jüngeren Schwestern hatten das ganz klar, dass die gesagt haben: ‚Ich will nicht nur arbeiten,

ich will auch leben und geistlich leben.'" (Sr. Charlotte Felicitas* 120) Mit dem Verhältnis von Arbeit, geistlichem Leben und Freizeit, das zwischen der Gruppe der ‚jungen Schwestern' um Sr. S. und den anderen Schwestern respektive der Ordensleitung unterschiedlich bestimmt wurde[42], ist einer der Grundkonflikte innerhalb der Thuiner Ordensgemeinschaft benannt. Eine Studienteilnehmerin beschreibt diesen Konflikt auch folgendermaßen:

> „Aber ich glaube auch, dass viele alte Schwestern das mehr hatten, nur stiller. Die haben gearbeitet, aber für die war Arbeit Dienst für Gott. Die haben das nicht so getrennt gesehen und für die wurde das auch irgendwie auseinandergerissen. Die sollten dann auf einmal über ihr Leben mit Gott sprechen. Das konnten die nicht. Die hatten das aber wohl, viele vielleicht. Aber ich hab es natürlich auch bei vielen auch nicht gesehen. Ja, gut. Das waren vielleicht auch einfach andere Ausdrucksweisen oder andere Möglichkeiten, darüber zu sprechen und so. Aber manch alte Schwester hat das schon und für die war das ja ein Überrollen von (…) von Vorstellungen und Erwartungen, die sie ja gar nicht erfüllen konnten." (Sr. Charlotte Felicitas* 130)

Allerdings berichtet auch eine ganze Reihe von Schwestern, die nicht zur Gruppe der ‚jungen Schwestern' gehörten, dass sie in der Tat ein Problem in der Ordensgemeinschaft darin sähen, dass die Arbeit zu sehr im Mittelpunkt stünde und zu wenig Zeit für Erholung und Austausch untereinander bliebe. „Es gibt bei uns diese Regel: Schwestern sind arm und Arme müssen arbeiten. Also das sind so- und deswegen gibt es keinen freien Tag und keinen freien Nachmittag." (Sr. Amara Veronika* 18) Damit brachten sie zudem indirekt zum Ausdruck, dass auch sie sich mehr Zeit für Gebet und Kontemplation, aber auch für Freizeit gewünscht hätten. „Ja. Und da war ich von der Arbeit her – das war so eingebunden – das ist wirklich, da hatte man auch kaum Möglichkeiten, sich mit anderen zu treffen oder so was." (Monika Maria Huber* 110) Insofern waren die Wünsche nach mehr Freizeit, mehr Zeit für geistliches Leben und anderen Formen der Spiritualität in der Gruppe der ‚jungen Schwestern' um Sr. S. auch Ausdruck eines Vakuums oder gar eines empfundenen Missstandes in der Ordensgemeinschaft. Eine Studienteilnehmerin sieht darin auch einen Wunsch nach Beziehung: „Die haben das immer versucht so zu deklarieren, dass sie spirituelle Nahrung waren, aber das war mehr eine Sucht nach Emotionen und Beziehungen. […] [D]ie haben das auch manchmal so formuliert, dass sie gesagt haben: „Wenn wir uns nicht gegenseitig treffen und halten, dann können wir gar nicht geistig leben." (Sr. Revelatio Concordia* 105)

42 Wie in Kap. 4.1.2 beschrieben, stand eine der Generaloberinnen Sr. S. und der von ihr vertretenen Richtung nahe und hat 2004 als Generaloberin mit den anderen Schwestern den Orden verlassen.

Als wie selbstverständlich der Arbeitsumfang betrachtet wurde, macht auch die Tatsache deutlich, dass man, wenn man als Schwester auf einer Station im Krankenhaus arbeitete, dort „Tag und Nacht" (Gretel Hoffmann* 80) war und „darüber auch nicht gesprochen" wurde, sondern „das alles" wurde „unter diesen Ordensgehorsam […] gepackt und dann machte man das" (Gretel Hoffmann* 80).[43]

Die Konflikte haben viel „Misstrauen" in die Ordensgemeinschaft gebracht, „da war keine Offenheit mehr" und „man musste immer aufpassen, mit wem kannst du jetzt reden. Kannst du hier offen sprechen?" (Sr. Sabina Andrea* 86) Sie brachten auch ein „Schubladendenken" wer „gehört dazu", wer „gehört nicht dazu, die gehört vielleicht dazu, musst du vorsichtig sein'." (Sr. Sabina Andrea* 86) mit sich. Es sei „ganz viel Ohnmacht" auf Seiten der Konvente gewesen, weil Sr. S. „mit diesen ‚jungen Schwestern' vieles überlagert hat." (Sr. Petra Eckeharde* 24)

Den neuen Formen von Spiritualität begegnete eine ganze Reihe von Schwestern ambivalent, wurde einerseits die abgesonderte Gruppierung innerhalb des Ordens abgelehnt, so brachte die Gruppe für sie doch und zwar sowohl auf der Ebene der Spiritualitätsformen als auch für das Leben der Thuiner Ordensgemeinschaft eine Lebendigkeit und Innovation mit sich, die von einigen ansonsten schmerzlich vermisst wurde. So berichtete eine Studienteilnehmerin, dass die Musik und die Lieder sie berührt haben, und dass sie das angesprochen hätte.

> „Es waren auch andere Lieder. Es waren andere Lieder. […] Aber ich sehe mich heute noch in dieser Anbetungskapelle im Ewigenkurs mit [Sr. S.] in unserer [Zahl] Gruppe. Und mich hat es berührt. Dieses so zu beten, so zu singen, nicht diese traditionellen Lieder. Und dieses Lied, das macht ja was. […] Also über diese Schiene, über Musik kannst du ganz, ganz viel, kannst du bei den Menschen, kannst du die mit reinnehmen. Und dieses so ganz frei beten, wo ich manchmal denke, oh Gott, das ist mir ein bisschen zu persönlich. So. Weil ich das so nicht kannte. Jesus, wir sind jetzt hier bei dir. Gut, dass du da bist. So wie du bist. Und ich denke, ah? Und das war neu für mich. Ich persönlich bete für mich auch frei. Aber für mich persönlich." (Sr. Maria Laetitia* 205)

Das Belebende wurde innerhalb der Ordensgemeinschaft auch als positiv erlebt, „[e]s war bei allen Anfragen, die berechtigt sind, eine andere Lebendigkeit. Auch etwas „Frohes", (Sr. Maria Laetitia* 211) etwas, „was vorher in Thuine nicht war" (Sr. Maria Laetitia* 215). Ferner antwortete die Gruppe ‚junger Schwestern' mit dem so viel ‚gemeinsam machen' und ‚sich austauschen' auch auf einen Wunsch nach Gemein-

43 Die Spannung zwischen Arbeitsbelastung und kontemplativem Leben sowie Zeit-für-sich-haben ist kein Alleinstellungsmerkmal der Thuiner Ordensgemeinschaft, sondern eine bis zum Konflikt reichende Spannung in vielen apostolisch-tätigen Ordensgemeinschaften, insbesondere derer, die im 19. Jahrhundert oftmals als Reaktion auf die Not und die Pauperisierung in der Gesellschaft gegründet worden waren. (Vgl. dazu etwa Frings (2017): Essener Elisabeth-Schwestern).

schaftsgefühl und auf den Wunsch nach emotionaler Zugehörigkeit (Sr. Ursula Georgia* 195). Das Belebende und Lebendige bestand nun allerdings eher in der Form als im Inhalt, denn die Inhalte wurden nicht zwingend als ‚froh machend' erlebt. So beschreibt die Studienteilnehmerin, dass sie sich bei den Liedern, die sie so lebendig fand, gleichzeitig fragte, „[a]lso vom Wort her, wenn ich da genau hingucke, dann denke ich, oh Gott, oh Gott, das singst du?" (Sr. Maria Laetitia* 205) So sei es auf der einen Seite etwas „Frohes" gewesen, „aber das Leiden natürlich auch. Die ganzen Tränen, Tränen, Tränen, Tränen. Oh Gott, oh Gott, oh Gott." (Sr. Maria Laetitia* 211) Bei genauem Hinhören sei der Inhalt nicht so frohmachend gewesen, „wenn du genau hinhörst, ist es nicht" (Sr. Maria Laetitia* 217).

Die Studienteilnehmerinnen beschreiben und benennen als Ursachen dieser Gruppenbildung in Thuine und der Wirkung, die Sr. S. erzielen konnte, verschiedene Gründe. Ein ganz wesentlicher liegt darin, dass Sr. S., wie obenstehend bereits deutlich wurde, für die Generation junger Frauen, die in Thuine eintrat, auch ein anderes, auf den ersten Blick unkonventionelleres moderneres Ordensleben verkörperte, was in Spannung zu den auch als „vorkonziliar" (Gretel Hoffmann* 183) bezeichneten Strukturen und Ausdrucksformen der Spiritualität stand. Eine Studienteilnehmerin berichtet z. B., dass noch lange nach dem Konzil das Stundengebet auf Latein gebetet wurde, obgleich nicht alle Schwestern Latein konnten. Das Beten mit dem lateinischen Original und der deutschen Übersetzung habe sie „als Tortur" (Sr. Katharina Johanna* 57) empfunden, das habe ihr „eigentlich nichts gegeben" (Sr. Katharina Johanna* 57). Allerdings habe es auch Initiativen gegeben, die Schwestern im Orden stärker zu beteiligen. So habe es z. B. einmal zur Vorbereitung eines Kapitels einen Fragebogen gegeben, in dem Wünsche geäußert werden konnten und der auch den Vorschlag enthielt, neue Stundenbücher in deutscher Sprache anzuschaffen, um nicht mehr mit den Übersetzungen beten zu müssen, immerhin hielt man die ja „dreimal am Tag in der Hand" (Sr. Katharina Johanna* 57). Diesem Wunsch wurde offensichtlich entsprochen, allerdings versandete die Initiative dann auch wieder:

> „[D]a wurden wir noch gefragt und es wurde auch ernst genommen. Und das war nachher nicht mehr. Was aus diesem Fragebogen geworden ist, ich weiß schon nicht mehr im Einzelnen, was für Fragen das waren, habe ich längst vergessen. Wir haben uns ja auseinandergesetzt und auch zusammengesetzt und gemeinsam auch geguckt, was schreiben wir. Da haben wir nie wieder was von gehört." (Sr. Katharina Johanna* 57)

Ferner machte, wie auch bereits obenstehend ausgeführt, Sr. S. mit ihrer lockeren auf den ersten Blick sehr herzlichen und zugewandten Art auf einen von vielen Studienteilnehmerinnen verspürten Mangel innerhalb der Thuiner Ordensgemeinschaft aufmerksam, der die menschliche Seite in der Gemeinschaft betrifft. Diese

wird von Studienteilnehmerinnen immer wieder eher als „förmlich" und „distanziert", mit wenig zwischenmenschlichem Austausch untereinander, beschrieben: „Das war nicht herzlich oder jetzt ‚seht wie sie einander lieben'. […] [S]o ein richtiger Austausch, so von Herz zu Herz, das war schon wenig. Das fehlte. Das war mehr so förmlich. Ja, das meine ich so mit – ja, das war eher so nebeneinander her. Förmlich. Das war mehr so förmlich." (Sr. Charlotte Felicitas* 51; 57) Aber auch „mal einfach so, so ein lockerer Umgang miteinander" (Sr. Olga Caritas* 82) fehlte.

Diese Förmlichkeit fand über viele Jahre auch ihren Ausdruck in den Regeln, wie sich das Verhalten einer Ordensschwester ‚geziemte':

> „Eine Thuiner Schwester läuft nicht, eine Thuiner Schwester isst nicht in der Öffentlichkeit, eine Thuiner Schwester tut das nicht. Wo ich dann immer dachte, mein Gott. […] Wir hatten eine Schwester, die hat im Garten einen Apfel gepflückt und aß dann diesen Apfel und musste dann, musste dann zu unserer Novizenmeisterin, weil eine ältere Schwester sie gesehen hatte, dass sie also öffentlich einen Apfel aß und das tat man nicht" (Sr. Elisabeth Emilia* 35; 40)[44]

Und sie fand ihren Ausdruck darin, dass die Strukturen und die Form, nicht zuletzt die Hierarchie zu wahren sind:

> „Damit meine ich, dass in Thuine sehr viel auf Strukturen geachtet wird, dass man so die Form wahrt. Das ist einmal die Hierarchie. Dass man die wahrt. Ich achte das Amt wohl, aber mein Gott, ob ich jetzt vor [der Generaloberin] gehe oder hinter ihr, das ist mir sowas von egal, aber ihr wahrscheinlich nicht. Und das war bei [Generaloberin], Entschuldigung bei [Generaloberin] auch so und bei [Generaloberin][45], war für uns sowieso eine Respektsperson vom Alter her schon […] Ja, wir haben diese Konventionen nicht immer eingehalten. Ob ich jetzt rechts neben ihr gehe oder links, da war mir nicht klar, dass man die ältere immer rechts gehen lassen muss. […] Aber auf solche Dinge wurde viel Wert gelegt." (Sr. Charlotte Felicitas* 57; 61; 63)

Es galt, wie auch in vielen anderen weiblichen Ordensgemeinschaften, lange die Regel, sich als Schwestern untereinander zu siezen und so genannte Partikularfreundschaften zu vermeiden (Sr. Charlotte Felicitas* 63). „[W]ir sind ja eigentlich immer noch sehr so an dem ‚Sie' behaftet geblieben. Das war ja irgendwann mal freigestellt

44 Bei diesem Zitat geht es uns darum, die Atmosphäre innerhalb der Ordensgemeinschaft aufzuzeigen. In dieser Intention hat die Studienteilnehmerin dies erzählt. Dabei ist uns sehr bewusst, dass ein solches Verhalten in der deutschen Gesellschaft bis weit in die 1970er-, vielleicht auch 1980er-Jahre von Frauen erwartet wurde und in besonderer Weise von Ordensfrauen, die diesbezüglich noch einmal strengeren Normierungspraxen unterlagen.

45 Hier ist die Rede von zwei unterschiedlichen Generaloberinnen.

so, immer eher so ein bisschen mehr auf Distanz." (Sr. Olga Caritas* 82; auch Sr. Charlotte Felicitas* 63)[46]

Als weiterer Grund für die Spannungen innerhalb des Ordens wird auch angeführt, dass die Interessen und Belange des Ordens als Ganzem immer über der einzelnen Schwester und ihren Fähigkeiten, aber vielleicht auch Grenzen standen und es so an Wertschätzung gemangelt habe. „Starres Thuiner Denken (..) äußert sich auch darin, dass wir kaum oder wenig danach gucken, was kann jetzt eine einzelne Schwester, wo hat die ihre Stärken und wo hat die ihre Gaben und was ist wirklich deren Aufgabe." (Sr. Gisela Ulrike* 43) Ähnliches beschreibt auch eine andere Studienteilnehmerin: „Und das, was man wirklich als Jungprofesse für Probleme hat, dass man einfach irgendwo in eine Weltgeschichte geschickt wird und eine Leitung hat von irgendwelchen Mitarbeitern, ob man nun geboren ist für eine Leitung oder nicht, spielt gar keine Rolle." (Sr. Revelatio Concordia* 45) Im Vordergrund standen die Notwendigkeiten des Ordens und nicht die einzelnen Schwestern. Das wird auch an dem Beispiel deutlich, dass eine Studienteilnehmerin berichtet, dass sie sich völlig überfordert sah, weil sie eine Gruppe verhaltensauffälliger Mädchen an der Schule übernehmen sollte. Ihre Rückmeldung, sie sei überfordert, dazu „müsse sie psychologisch besser geschult sein" und müsse „wissen, was mit den Mädels los" (Sr. Katharina Johanna* 13) sei, wie sie mit ihnen umgehen könne, entgegnete die Ordensleitung: „‚Ja, wir können Sie nicht rausnehmen.'" (Sr. Katharina Johanna* 13) Die Kritik richtet sich auch darauf, einfach als Arbeitskraft angesehen worden zu sein: „[D]as erste Mal habe ich da schon gespürt: Wahrscheinlich bin ich Arbeitskraft. Also da war nicht so sehr: Ich bin Ordensschwester. Da war nicht so sehr: Ich bin geistliches Leben. Sondern da wird wahrscheinlich geguckt, wo ist eine Lücke oder wo ist ein guter Platz, den du ausfüllen kannst." (Sarah Weber* 22)

Ein weiterer zentraler Grund wird – so die Aussagen von Studienteilnehmerinnen – in dem im Orden gelebten und seitens der Generaloberinnen eingeforderten Gehorsamsverständnis gesehen. So beschreibt eine Studienteilnehmerin das Gehorsamsverständnis dahingehend, dass „Gehorsam […] lange Zeit so gesehen worden [ist], die Obern sagen, was dran ist und was zu tun ist, und das wird dann gemacht" (Sr. Mechthild Antonia* 119). Dies hänge auch mit den Konstitutionen des Ordens zusammen, da diese nach wie vor die Oberen als Stellvertreter Gottes bezeichnen. „Und es ist so, diese Prägung, ich sag mal, dass wir so autoritäts-, ausgerichtet waren, es hängt auch ein bisschen mit Konstitution zusammen. Wir haben immer noch drinstehen, dass die Oberen die Stellvertreter Gottes sind." (Sr. Petra Eckeharde* 143) Eine andere berichtet, dass eine Generaloberin ihr einmal gesagt habe, „‚Ich

46 Die Thuiner Ordensgemeinschaft hat offiziell noch bis in die 2000er-Jahre an der offiziellen Anrede des „Sie" festgehalten, ungeachtet dessen duzten sich viele Schwestern bereits wesentlich früher, wenn sie sich aus Arbeitszusammenhängen oder aber, weil sie zusammen eingetreten sind, besser kannten. (Vgl. ferner auch Frings (2017): Essener Elisabeth-Schwestern, 230–237).

und der Heilige Geist haben beschlossen.' Wenn ich und der Heilige Geist beschließen, dann hat kein anderer mehr was dagegen zu haben." (Monika Maria Huber* 269) Das, was die Obere sage, „ist von Gott" und dem habe man im „blinden Gehorsam zu folgen" (Relinde Krone* 14).

> „Alles, was wir machten, musste im Gehorsam gegenüber der Oberin geschehen. Und ob wir zum Arzt mussten oder nicht, das entschied dann die Oberin. Auch wenn ich selber sagte, mir geht es sehr schlecht. Wenn die Oberin nicht wollte, dass ich zum Arzt gehe, konnte ich nicht zum Arzt gehen." (Relinde Krone* 14)

Und schließlich wird von den Studienteilnehmerinnen als ein fundamentales Problem die Tatsache angesehen, dass es im Orden zu keinem Zeitpunkt eine wirkliche Aufarbeitung[47] der Ereignisse um Sr. S. und die ‚Christusgemeinschaft' stattgefunden hätte und der Austritt der mehr als 70 Schwestern innerhalb der Gemeinschaft niemals von offizieller Seite angesprochen, sondern im Gegenteil die Vorgänge einfach totgeschwiegen worden seien.

> „Ja, und irgendwie ist dieses Problem, dass dann nach dem Austritt von den Schwestern, ist dann nie das aufgearbeitet worden. Das ist in den Konventen – so, die, die das nicht verstanden haben, haben es zur Kenntnis genommen und haben gedacht: ‚Ok, dann ist das jetzt endlich mal dieser ganze Hickhack vorbei.' Die, die geblieben sind, fühlen sich gescheitert. Und die – und können sich auch teilweise ja auch gar nicht damit abfinden, dass sie sagen: ‚Ok, aber ich bin jetzt wirklich hier […] hier und die anderen sind so – es gibt einen ganzen Teil, der triumphierend ist. Und das finde ich genauso verkehrt. (..) Weil, wir sind doch eine Gemeinschaft. Wir müssen doch irgendwie (..) zusammenkommen." (Sr. Revelatio Concordia* 150)

Viele der Studienteilnehmerinnen wünschen sich auch heute noch eine Aufarbeitung der damaligen Ereignisse um Sr. S. und den Austritt der mehr als 70 Schwestern. Nur individuell und vereinzelt untereinander hätten die Schwestern darüber gesprochen. „Also wir haben ja auch allgemeine Besinnungstage gehabt mit ich weiß nicht wem alles. Aber mehr gekommen ist eigentlich in persönlichen Gesprächen." (Sr. Hildegundis Dolores* 220)

Zu dem Totschweigen der Vorgänge gehörte auch, dass – wie Studienteilnehmerinnen berichten – sie sich gern von denjenigen, die den Orden verlassen haben, verabschiedet hätten, was ihnen jedoch seitens der damaligen Generaloberin nicht erlaubt worden sei.

47 Zwar arbeitete die Ordensleitung eine Zeit lang mit einem externen Berater zusammen, aber laut Aussagen der Studienteilnehmerinnen ist es dadurch nicht zu einer umfassenden Aufarbeitung gekommen.

> „Und dann hat sie [die Generaloberin] verfügt, dass die Abholung dann geschieht, wenn die Vesper ist, irgendwann Anfang März. Es war dann auf jeden Fall noch dunkel. Mein Bruder musste dann an den Seiteneingang kommen, der konnte mich fahren, darauf hat er sich dann eingelassen. Hat mich dann abgeholt und, ja, ich durfte mich von niemandem verabschieden." (Sarah Weber* 32)

Durch all diese Ereignisse und den Umgang damit innerhalb der Ordensgemeinschaft sei – so eine Studienteilnehmerin ihrer Einschätzung nach – „eigentlich bis heute keine persönliche Versöhnung" (Sr. Walberta Emmanuele* 66) möglich. Allerdings sei auch die Geschichte mit der ‚Christusgemeinschaft' eine Wiederholung, denn auch die Vorgänge um das Engelwerk zuvor seien ebenso wenig Gegenstand einer irgendwie gearteten Auseinandersetzung gewesen (vgl. Kap. 4.1.2). So wünschen sich fast alle Studienteilnehmerinnen, dass die Studie dazu führt, dass die Vorgänge um die ‚Christusgemeinschaft' und Sr. S. offen thematisiert werden können und eine Aufarbeitung der Ereignisse zu einer neuen Kultur innerhalb des Ordens beitragen würde. Stellvertretend sei eine Stimme zitiert:

> „Ja, also das eine ist, dass ich wirklich hoffe, dass die Studie bewirkt, dass innerhalb unseres Ordens darüber wieder eine neue Kultur wächst oder in Gang gesetzt wird, über diese ganze Situation zu reden, wie es gewesen ist, wie das entstanden ist und was ist mit den einzelnen Gruppen, die auch jetzt immer noch da sind, was es mit denen macht. Und dass das nicht so unterschwellig einfach stehenbleibt. Und das andere ist, glaube ich, dass man verhindert, dass das nochmal passiert. Also, ich wünsche mir, dass vielleicht andere vorher das schon mal erkennen und dann eher sagen: ‚So stopp, bis hierhin und nicht weiter.' Das wären so meine Gründe, warum ich mich überhaupt gemeldet habe, sonst hätte ich, glaube ich, gar kein Interesse gehabt mitzumachen." (Sr. Revelatio Concordia* 2)[48]

48 Weitere Stimmen: „Da habe ich also nur die – (..) oder sagen wir mal so, ich habe den Wunsch, dass sich unsere Gemeinschaft auch erneuert und ändert. (..) Da sie nämlich noch ganz fest am Alten hängt. Manches ist ja gut und eine oder andere Änderung ist entstanden durch das Konzil, aber es ist im Verhältnis, im Verhältnis zu anderen Kongregationen ist es wenig." (Sr. Anna Theresia* 183–184) „Also ich verbinde, im Grunde verbinde ich damit das Anliegen, dass also all das, was so unterschwellig im Orden war, auch gerade so im Bereich auf die ‚Christusgemeinschaft' und was auch eben dorthin geführt hat, auch warum wir so intensiv, was, so wie ich es erlebt habe, intensiv auch so eingestiegen sind vom Orden her, und dass das auch mal irgendwann aufgeklärt wird." (Sr. Katharina Johanna* 3) „Ja. Also wie ich gerade schon gesagt habe, wenn ich es in einem Wunsch formulieren sollte, würde ich sagen, wünsche ich mir, dass diese Studie dazu beiträgt, besser zu verstehen, was passiert ist auch in unserer Gemeinschaft und vor allen Dingen auch denen, ich glaube, sehr, sehr vielen Schwestern." (Sr. Josefa Franziska* 3)

7 Geistlicher Missbrauch in ‚Totus Tuus Neuevangelisierung'

Im Folgenden wird der geistliche Missbrauch, wie er in der Gemeinschaft ‚Totus Tuus Neuevangelisierung' u. E. nach verübt wurde, beschrieben und analysiert. Dabei zeigen sich Gemeinsamkeiten, aber auch Unterschiede zu den Mechanismen und Praktiken bei der ‚Christusgemeinschaft', denen am Ende dieses Teil B noch einmal eigens nachgegangen wird. Die Analyse und Beschreibung des Missbrauchs in TTN folgen einem ähnlichen Aufbau wie im Kapitel zur ‚Christusgemeinschaft'. Im ersten Unterkapitel wird – so weit wie möglich – das Alltagsleben eines so genannten TT erfasst (7.1). Das zweite Unterkapitel (7.2) widmet sich – wie in dem Kapitel zur CG – ausführlich der Analyse der Ausübung des ‚Regimes'[1], in dem zunächst das Leitungsteam und das Leitungsgefüge in TTN und dann entscheidende Charakteristika des Missbrauchs untersucht werden. Dem folgen Normen und Normierungspraktiken (7.3) in der Gemeinschaft, die Rolle von Geistlicher Begleitung und Beichte (7.4) und die Untersuchung des Phänomens der Komplizenschaft in TTN und der deployable agents (7.5).[2] Das Ehepaar D. weist alle ihnen gegenüber erhobenen Vorwürfe zurück. Die Einzelheiten der Stellungnahme werden im Einklang mit wissenschaftlichen Gepflogenheiten und Usancen im folgenden Kapitel zu dem jeweiligen Vorwurf in einer Fußnote wiedergegeben. Der Link zur vollständigen Stellungsnahme des Ehepaars D. findet sich auf Seite 581.

1 Zum Begriff ‚Regime' und seiner Verwendung in dieser Studie vgl. die Erläuterungen in der Einführung zu Kap. 6.

2 Die folgende Darlegung und Analyse des geistlichen Missbrauchs in der Gemeinschaft TTN beruht – wie auch in Kapitel 6 – auf den von uns geführten Interviews mit den Studienteilnehmer:innen. Darüber hinaus finden auch Teile aus den Akten des Bistums Münster zum Verfahren gegen TTN Verwendung. Hier stützen wir uns insbesondere auf die Protokolle der sogenannten Beschwerdeführer:innen, die im Verfahren ausgesagt haben. Einige der Beschwerdeführer:innen sind zugleich auch Teilnehmer:innen dieser Studie. An Stellen, an denen es zu Überschneidungen von Aussagen kommt, ist dieses in einer Fußnote kenntlich gemacht. Der Abschlussbericht der Visitation der Gemeinschaft erhebt vergleichbare bis identische Vorwürfe gegenüber der Leitung der Gemeinschaft. Vgl. Abschlussbericht Visitation, 24.10.2020, BGV Münster, Fachstelle Orden und GG, TTN-Akte 2,1, S. 93–101.

7.1 Das Leben als ‚TT'[3] oder ‚Nicht denken – beten'[4]

Das Leben als so genannter ‚TT', wie sich die Mitglieder des engeren Kerns der Geistlichen Gemeinschaft ‚Totus Tuus Neuevangelisierung' selbst bezeichneten (Anne Bothe* 86)[5], war vollumfänglich durch die Gemeinschaft bestimmt. Die TTs bildeten das eigentliche Zentrum und Herz der Gemeinschaft, sie verantworteten die zahlreichen Evangelisierungseinsätze und waren mit in die Begleitung der anderen Gruppierungen der Gemeinschaft eingebunden (Jasmin Hülsmann* 28; vgl. Kap. 4.2.1). Die Altersspanne dieser TTs lag zwischen 18 und ca. 35 Jahren.[6] Ähnlich wie in der CG lebten die TTs nicht gemeinschaftlich, auch wenn die Bestrebungen innerhalb der Gemeinschaft nach einem Leben mit ordensähnlichen Elementen, wie eigenen Gruppierungen von Schwestern und Brüdern, ausgeprägt waren (vgl. Kap. 4.2.1). Das zeigte sich darin, dass etwa nicht „von Männern und Frauen", sondern von „Schwestern und Brüdern" (Paula Winter* 188) gesprochen wurde oder auch der Begriff „Einkleidung" (Paula Winter* 188) verwendet wurde, wenn die identitätsstiftenden Pullover, die alle trugen, überreicht wurden (s. u.). An einem Ort existierte auch über einen längeren Zeitraum eine Wohngemeinschaft von Männern, die sich auf das Priesteramt vorbereiteten (Tobias Eisenberg* 19, vgl. Kap. 4.2.1).

Einen ersten Eindruck von der Veranstaltungsfülle und -dichte hat bereits das Kapitel zur Entstehung und Entwicklung von TTN gegeben (Kap. 4.2.1). Der Zugriff auf die Lebensführung war dabei noch engmaschiger und umfassender als in der CG. Dies begründet sich zum einen in der klar festgelegten Gebetspraxis, die ein ‚echter TT' täglich zu absolvieren hatte, wodurch jeder einzelne Tag bis in den Abend hinein durchstrukturiert war und sich dabei – so scheint es – das Berufsleben eher in die vorgegebene religiöse Tagesstruktur einzuordnen hatte und nicht umgekehrt. Zum anderen bestimmten die Dichte der TT-internen Veranstaltungen und die zahlreichen am Wochenende stattfindenden Evangelisierungseinsätze in hohem Maße das Leben.

---

3 Mit TTs ist der engere Kreis der Gemeinschaft beschrieben, der nach einer Kandidatur das sogenannte Versprechen abgelegt hat (vgl. Kap. 4.2.1). Die folgenden Ausführungen beziehen sich auf diesen Kreis.

4 Anne Bothe* 132; Beschwerdeführer:in-Protokoll, 27.9.2021, BGV Münster, Fachstelle Orden und GG, TTN-Akte 1, Bl. 21: Dort heißt es: „Es gab das Motto: ‚Nicht denken – beten'."

5 Vgl. dazu auch Beschwerdeführer:in-Protokoll, 27.9.2021, BGV Münster, Fachstelle Orden und GG, TTN-Akte 1, Bl. 20; 24.

6 Oft wechselten TTs, die heirateten, in den Freundeskreis, sodass im Kreis der Mitglieder mit Versprechen vor allem unverheiratete und junge Leute waren, die auch – rein zeitlich – in der Lage waren, die Evangelisierungseinsätze durchzuführen (vgl. Kap. 4.2.1). Von „vornehmlich jüngere[n] Jugendlichen […] zwischen 16 und 25" als Mitglieder der Totus-Tuus-Gruppe zumindest in Münster spricht auch Weihbischof Hegge in seinem Interview für diese Studie (vgl. Weihbischof Hegge, S. 2).

Die vorgesehene Gebetspraxis eines TTs leitete sich aus den „fünf Steinen aus Medjugorje"[7] respektive der Verehrung der ‚Gospa', der Gottesmutter, ab, die das Regelwerk für die alltägliche Glaubenspraxis der TTs darstellten. Diese fünf Steine umfassten das Beten von drei Rosenkränzen pro Tag, den täglichen Besuch der Eucharistie, die tägliche Bibellektüre, zweimaliges Fasten bei Wasser und Brot am Mittwoch und Freitag jeder Woche sowie die monatliche Beichte.[8] Zu diesem Programm kam, mindestens an dem Ort, an dem die Leitung und damit das Zentrum der Gemeinschaft lebte, ein donnerstagsabends stattfindender Gebetskreis hinzu, bei dem der Leiter D. immer eine Predigt hielt (Anne Bothe* 53). Darüber hinaus wurde erwartet, „dass man an den Gemeinschaftsmessen unter der Woche teilnahm, z. B. am Dienstag."[9] Diese „begann um 18 Uhr mit dem Rosenkranz und endete oft erst nach 20 Uhr, weil man draußen zusammenstand".[10] Freitags fanden Anbetung und Lobpreis, inklusive Hl. Messe und Nachtanbetung statt, und am Wochenende fuhr man entweder zu einem Evangelisierungseinsatz oder aber nahm an einem der TT-internen Wochenenden teil. Eine Studienteilnehmerin beschreibt ihren Alltag folgendermaßen:

> „Also mein Leben in [Ort] gestaltete sich so, dass ich montags abends da zur Abendmesse war mit anschließender Anbetung. Dienstags abends dort mit anschließender Anbetung und vorherigem Rosenkranz. […] Donnerstags war auf jeden Fall Gebetskreis, der ging bis elf Uhr. Freitags war dann jeden Freitag Anbetung und Lobpreis und heilige Messe in der nächsten Gemeinde und anschließend Nachtanbetung in Vorbereitung auf das Wochenende. […] und das waren jetzt nur die Abende. Der Tag war natürlich damit gefüllt, dass man morgens vor der Arbeit schon einen Rosenkranz gebetet hat, dann zur Arbeit gefahren ist, nach der Arbeit den nächsten Rosenkranz gebetet hat. Dann irgendwie geguckt hat, dass man noch einkauft und dann ja schon wieder los muss zum nächsten Termin innerhalb Totus Tuus." (Anne Bothe* 93)

Der Gebetskreis am Donnerstag gestaltete sich inhaltlich so, dass im Anschluss an die Abendmesse oder nach einer Pause zunächst „eine ausgiebige lange Lobpreiszeit" (Anne Bothe* 105) mit vielen Liedern gehalten wurde, dem das Beten eines Rosenkranzes und eine anschließende „freie Gebetszeit" (Anne Bothe* 105) folgte. Dem schloss sich die Auslegung einer Bibelstelle durch den Leiter der Gemeinschaft an sowie „eine Botschaft der Mutter Gottes aus Medjugorje" mit einem Austausch über diese. „Und anschließend hat aber L. [Leiter D.] noch mindestens dreißig Mi-

7 Beschwerdeführer:in-Protokoll, 6.12.2021, BGV Münster, Fachstelle Orden und GG, TTN-Akte 1, Bl. 2.
8 Ebd.; vgl. auch Kap. 4.2.1.
9 Beschwerdeführer:in-Protokoll, 28.9.2021, BGV Münster, Fachstelle Orden und GG, TTN-Akte 1, Bl. 12.
10 Ebd.

nuten darüber referiert." (Anne Bothe* 105) In einer Wohngemeinschaft von Studierenden gestaltete sich der Tagesablauf oft wie folgt:

> „Der Tag begann morgens um 6 Uhr mit der Laudes, dann wurde um 6:30 Uhr die Messe gefeiert, dann wurde um 7:15/7:30 Uhr gefrühstückt, dann ging es in die Uni, dann war Mittagspause von 12 bis 13 Uhr, dann ging es wieder zur Vorlesung und nach der Vorlesung schnell geguckt, dass man in die Anbetung kommt, dann konnte man noch ein bisschen studieren, dann war Komplet und dann ging man ins Bett." (Tobias Eisenberg* 21)

Offensichtlich war das parallele Gemeinschaftsprogramm abgesehen von den verpflichtenden ‚fünf Steinen' in den Anfangsjahren hier nicht ganz so extensiv, zumindest berichtet eine Studienteilnehmerin, dass es an einem weiteren zentralen Ort der Gemeinschaft nördlich des Hauptsitzes nicht ganz so streng gewesen wäre. Man habe „immer so ein bisschen mitleidig nach [Ort] geguckt und habe gesagt, die Armen, die müssen ständig unter der Woche, die haben noch einen Gebetskreis und so einen Gebetskreis und müssen irgendwie abends noch irgendwo Messen gestalten" (Rabea Baumann* 61). Dort, wo diese Studienteilnehmerin lebte, habe es eine Abendmesse gegeben, „in die viele gingen, aber wenn man woanders zur Messe ging oder nicht, dann hat das auch keiner gezählt." Das sei erst „über die Jahre gekommen, dass ein zweiter, interner Gebetskreis installiert worden ist, sodass man sich auch unter der Woche ein zweites Mal getroffen hat". (Rabea Baumann* 61) Das könnte aber auch mit der vergleichsweise kleinen Gruppe und der damit eher geringen personellen Kapazität an diesem Standort sowie mit der ebenfalls familiär wie beruflich stark eingebundenen Leitung zu tun gehabt haben, so die Studienteilnehmerin (Rabea Baumann* 61).

Zu dem wöchentlichen Programm, das die TTs zu absolvieren hatten, kamen die zahlreichen über ganz Deutschland verteilten Evangelisierungseinsätze (vgl. Kap. 4.2.1) hinzu, teilweise fanden an einem Wochenende drei und mehr Einsätze parallel statt (Abgabe Anne Bothe*, Jahresplan 2017), an denen eine Beteiligung der Mitglieder verpflichtend war und von denen man sich aktiv abmelden musste, wenn man nicht teilnehmen konnte oder wollte (vgl. Kap. 4.2.1). So waren manche Mitglieder, insbesondere, wenn man zum engeren Kreis des Evangelisierungsteams gehörte, im Grunde jedes Wochenende zu einem Evangelisierungseinsatz unterwegs. „Also das müssen Sie sich wirklich so klar vorstellen, ich übertreibe nicht. Ich war, jedes Wochenende auf Achse. Jedes!" (Tim Steinberg* 68) „Und am Wochenende, juhu, ging es dann morgens um fünf Uhr los gegebenenfalls, wenn der Weg weit war bis nach [Süddeutschland] runter, irgendwelche Firmlinge bekehren. Und da kam man dann sonntagsabends irgendwann wieder." (Anne Bothe* 93)

Wenn kein Evangelisierungswochenende stattfand, war ein Wochenende der Gemeinschaft entweder intern oder aber von einer der vielen Untergruppen angesetzt, für die auch die TTs zuständig waren.

> „Es gab zum einen eben die Treffen der Gemeinschaft, die sich ja auch auf die Wochenenden so verteilten. Sprich es gab an einem Wochenende war Kandidatenwochenende, an einem Wochenende war Jugendwochenende, an einem Wochenende Freundeskreiswochenende. Und dann gab es noch ein internes Treffen vielleicht in einem Monat oder ein Nachtreffen von einer Wallfahrt, die ja dann auch regelmäßig waren. Also diese eher internen Einsätze, die quasi dazu dienten, das Geflecht am Laufen zu halten. […] Die gab es regelmäßig, jedes Wochenende im Prinzip" (Anne Bothe* 95)

Die internen, verpflichtenden Treffen dienten dazu, „sich in der Spiritualität zu stärken und Gemeinschaft zu erleben. Wer mehrfach nicht an den Treffen teilnahm, wurde angesprochen."[11] Eine Studienteilnehmerin[12] beschreibt anschaulich die enge Taktung des Ablaufs:

> „So ein internes Treffen läuft wie folgt ab: Man trifft sich immer – man trifft sich eventuell schon freitags abends, aber spätestens samstags morgens und in den letzten Jahren hat sich etabliert, dass man den kompletten […] Samstagvormittag bis zum Nachmittag, also bis zur Kaffee- und Kuchenzeit fastend verbringt. Nur Wasser und Brot, was anderes gibt es nicht, weil man ja Kosten sparen will und außerdem ist das dann ja, um den Leib zu kasteien, ganz gut so. Dann trifft man sich, dann ist die erste Gebetszeit, dann wird sich schon mal in, ich möchte fast sagen ‚in Ekstase gesungen'. (…) Es folgt dann mit Sicherheit ein Rosenkranz. (..) Dann gibt es ja kein Mittagessen. Also folgt der erste Vortrag von L. [Leiter D.]. Dann gibt's noch Kaffee und Kuchen und Zeit zum Austausch. Und dann folgt die nächste Gebetszeit. Dann folgt die Heilige Messe mit Predigt von irgendwem. Dann folgt auf die Messe die Anbetung. Danach ist wieder Rosenkranz und Lobpreis. Und spät abends dann wieder Anbetung und dann nochmal Botschaft und Bibel und Auslegung. Und dann in der Nacht noch die Nachtanbetung. Und Sie [gemeint sind in diesem Fall die Interviewer:innen] beten sich doll und dusselig, um es mal konkret zu sagen. Ich habe ja vorhin schon gesagt, ich war so ein bisschen als Maulwurf unterwegs und hab mir dann mit wacherem Verstand auch mal so ein Treffen angeguckt und hab gedacht: ‚Ey, was tun wir hier eigentlich? Was passiert hier? Also wir (…) beten uns völlig blöd.'" (Anne Bothe* 194)

11 Beschwerdeführer:in-Protokoll, 23.9.2021, BGV Münster, Fachstelle Orden und GG, TTN-Akte 1, Bl. 26.

12 Diese Studienteilnehmer:in ist hier identisch mit der Beschwerdeführer:in.

Neben diesen Wochenenden und den mehrfach stattfindenden Wallfahrten nach Medjugorje waren drei große Veranstaltungen im Jahr für die TTs mit Versprechen Pflicht: „einmal Karneval, Pfingsten und Versprechen im Dezember. Darüber hinaus, Ostern ist so semi-verpflichtend quasi. Und ja, Silvester ist so semi-verpflichtend quasi." (Jasmin Hülsmann* 28; vgl. auch Kap. 4.2.1). Die Treffen an den Hochfesten fanden – so eine Studienteilnehmerin – eine Zeit lang auf einem Gehöft in Mitteldeutschland statt, das ein Einsiedler bewohnte und das der Gemeinschaft über lange Zeit zu einem „Zuhause" (Franziska Kohmann* 60) geworden war. Dieses Haus verfügte über „eine Kapelle mit Sakristei" (Franziska Kohmann* 60) und über „einen Saal und eine große Küche" (Franziska Kohmann* 60) im Haupthaus. Man übernachtete entweder in einfachen „Zimmerchen" im Haupthaus oder aber in den nebenan gelegenen „Baracken, wo die Jungs geschlafen haben. Also das, das war irgendwie ein bisschen verfallen auch." (Franziska Kohmann* 60) Inhaltlich liefen die dortigen Zusammenkünfte offenbar immer ähnlich mit vielen Gebetszeiten, Lobpreis, Rosenkranzgebeten, Impulsen und Predigten des Leiters sowie Nachtanbetung ab (s. o.). Parallel zum spirituellen Programm gab es immer auch ein Freizeitprogramm[13], es wurden Sketche aufgeführt und häufig auch Theaterstücke (Paula Winter* 83–87), wobei die Theaterstücke immer religiösen Inhalts waren. Zum Schreiben des Drehbuches existierte eine eigene Theatergruppe, „und dann irgendwann war das fertig und dann wurde jahrelang das gleiche Stück gespielt mit den gleichen Witzen immer" (Leonhard Brandt* 55). Allerdings seien im Laufe der Zeit „immer mehr Freizeitaktivitäten oder Spieleabende zugunsten von Gebetszeiten gestrichen worden."[14]

Ein zentrales Ereignis für die Gemeinschaft war neben allen anderen Veranstaltungen auch der einmal im Jahr stattfindende Urlaub, in dem man in der Regel nach Italien fuhr (Anne Bothe* 57). Der sogenannte TT-Urlaub beinhaltete dabei nicht nur das geistliche Programm, sondern diente auch dazu, seitens der Leitung Gespräche mit den Mitgliedern zu führen sowie insgesamt dazu, den Zusammenhalt in der Gemeinschaft zu stärken, wie eine Studienteilnehmerin beschreibt:

> „Man fährt acht, acht Tage sind es glaube ich, acht oder neun Tage gemeinsam in ein Feriendomizil in Italien und der Morgen beginnt damit, dass man frühmorgens aufsteht, Rosenkranz betet, eventuell dann schon die heilige Messe feiert noch vor dem Frühstück, dann gemeinsam an den Strand fährt. […] Der Strandtag gestaltet sich so, dass es ganz, ganz viele Gespräche zwischen den Mitgliedern und der Leitung gibt oder unter den Mitgliedern untereinander. Und dann gemeinsames Bibelstudium und dergleichen und am Abend wieder lange, sehr, sehr lange ausgiebige Gebetszeiten und

13 Vgl. Beschwerdeführer:in-Protokoll, 27.9.2021, BGV Münster, Fachstelle Orden und GG, TTN-Akte 1, Bl. 15.

14 Ebd.

> Predigten von L. [Leiter D.]. Und ja, bis man irgendwann den Kopf wieder gerade hat." (Anne Bothe* 111)

Finanziert wurde der Urlaub wie auch die anderen Veranstaltungen, z. B. Wallfahrten nach Medjugorje – laut Aussage einer Studienteilnehmer:in – durch die Mitglieder und deren Abgaben. So berichtet die Studienteilnehmerin: „Es gab definitiv auch monetäre und persönliche Vorteile, die die beiden daraus gezogen haben. Ich gebe mal ein Beispiel: Die Wallfahrten nach Medjugorje wurden ja von uns Mitgliedern quasi mitgestaltet und dergleichen. Und die Freiplätze gingen grundsätzlich an L. und B. [Leiter D. und Leiterin B. D.]. Oder auch der Urlaub, alle zahlten, L. und B. [Leiter D. und Leiterin B. D.] nicht" (Anne Bothe* 184). Eine andere Studienteilnehmerin führt aus, dass dem Leiter D. oft die Kosten erstattet worden wären:

> „Also der musste dann gar nicht seine Unterkunft bezahlen, […] Und dann wurde gesammelt, heimlich unter den Mitgliedern. Hier willst du auch was geben, wir bezahlen dann L. [Leiter D's] Zimmer zusammen und dann, der musste nie was zahlen. Der musste auch kein Essensgeld zahlen oder so, weil alle dann für ihn gesammelt haben. Aber alles unter der Hand, das wurde nicht offiziell gemacht, sondern dann wurden natürlich auch die Pappenheimer angesprochen, von denen man wusste, die springen da auf und machen das." (Anja Krause* 211).[15]

Die Aussage dieser Studienteilnehmer:in steht nicht zuletzt im Zusammenhang der anderen Aussagen von Studienteilnehmer:innen zur Finanzierung der Gemeinschaft (vgl. Kap. 7.2.1; ferner 4.2.1; 9.1) und den später geplanten bzw. getätigten Immobilienkäufen[16] – also auch Grundstücken – des weltlichen Vereins für die Ge-

15 Konfrontiert mit den Tatsachenbehauptungen zur Finanzierung, die im Einzelnen von den Autor:innen nicht überprüft werden können, werden diese durch den Rechtsanwalt des Ehepaares zurückgewiesen, das Ehepaar D. hätte die Kosten stets selbst getragen, Freiplätze seien Bedürftigen zur Verfügung gestellt worden, diese seien durch freiwillige Spenden finanziert worden. Zeugen seien benannt und ein Mitglied verfüge auch noch über die Abrechnungslisten. (Stellungnahme vom 1.7.2026, 17; 21; 27) Kontaktmöglichkeiten zu den angegebenen Zeugen wurden jedoch nicht benannt, Abrechnungsunterlagen entgegen ersten Ankündigungen nicht vorgelegt.

16 Konfrontiert mit den Tatsachenbehauptungen zum Erwerb von Immobilienkäufen durch den weltlichen Verein führt die anwaltliche Stellungnahme aus, dass die Gemeinschaft zu keinem Zeitpunkt Immobilien erworben hätte. „Finanztransaktionen liefen über einen unabhängigen und vom Finanzamt als gemeinnützig anerkannten Verein, der regelmäßig steuerlich geprüft wurde. Weder Herr […] noch Frau D. waren Mitglied des Vereins oder seiner Gremien. Spenden, die unseren Mandanten übergeben wurden, wurden vollständig an den Vorstand des Vereins weitergegeben. Dies können die jeweiligen Vorstandsmitglieder bestätigen." (Stellungnahme 1.7.2026, 28).

meinschaft, aus denen hervorgeht, dass das Finanzgebaren von einigen Studienteilnehmer:innen zunehmend kritisch gesehen wurde.[17]

Die Gemeinschaft und ihr Alltag waren nach den Schilderungen der Studienteilnehmenden von einem hohen Gefühl der Zusammengehörigkeit geprägt, „ja, und wir haben super viel Spaß gehabt. Also, wir haben wirklich extrem viel so auch gelacht, es gab da sehr viel Humor." (Franziska Kohmann* 42) In der subjektiven Wahrnehmung existierten viele Freundschaften untereinander. „Dann diese Freundschaften, also ich sage das jetzt mal so unter Vorbehalt, weil das waren auch gute Freundschaften. […] Also das (..) waren schon die Personen, mit denen ich am innigsten sprechen konnte." (Franziska Kohmann* 42) Befördert wurden dieser Zusammenhalt und das ausgeprägte Gemeinschaftsgefühl zudem durch die ähnliche Altersstruktur, da die meisten Mitglieder Jugendliche oder junge Erwachsene waren. Das bestätigt auch eine Studienteilnehmerin: „Da haben sich dann natürlich auch Freundschaften gebildet. Das waren auch alles so Leute in meinem Alter, ein bisschen älter, aber das wurde dann auch so ein bisschen wie so Familie, Freunde, also, ja, es war dann einfach eine schöne Gemeinschaft." (Paula Winter* 21) Wichtig für den Zusammenhalt war auch das Engagement für das gemeinsame Ziel, andere für den Glauben zu begeistern und für Jesus zu gewinnen. „Das war für mich so, boah, du kannst hier durch die Lande ziehen mit tollen Menschen und man macht schöne, wichtige Dinge für Gott." (Julia Winkler* 23) So sehr der Gemeinschaftszusammenhalt durch die intensive gemeinsam verbrachte Zeit gestärkt wurde, scheinen diese Freundschaften doch zugleich davon begleitet gewesen zu sein, dass man sich gegenseitig in seinem jeweiligen Verhalten intensiv unter der Perspektive, ob das Verhalten auch den TTN-Vorgaben entsprach, beobachtete: „Man wusste auch nie, wann man den nächsten Seitenhieb kriegt. (..) Das war so beides" (Franziska Kohmann* 42). Zum anderen – so zumindest eine andere Studienteilnehmerin – interessierte man sich „in Totus Tuus eigentlich nie so richtig dafür […], wie es jemandem geht" (Jasmin Hülsmann* 50). Entscheidend sei gewesen:

> „Wie oft fahre ich am Wochenende auf Einsatz […] zum Evangelisieren, das alles hat gezählt, aber so persönliche Lebensumstände, die waren nicht interessant. Also, was man selber für eine Familiensituation zu Hause hat, […] ob ich jetzt privat viel zu leisten habe […] oder nicht, diese persönliche Identität hat bei Totus Tuus keine Rolle gespielt." (Tobias Eisenberg* 23)

Auch eine einheitliche Kleidung gehörte zum Ausdruck der gemeinsamen Identität und stärkte das Zusammengehörigkeitsgefühl als Gemeinschaft. Dieses wurde sehr gezielt durch die blauen ‚TTN-Pullis', Poloshirts oder einfachen T-Shirts befördert,

17 So führt ein anderer Studienteilnehmer aus, dass sie „mega viel Geld" gespendet hätten (Tobias Eisenberg* 131).

die von allen Mitgliedern mindestens bei Veranstaltungen von TTN getragen wurden. Sie galten sowohl als Identitäts- als auch als Identifikationsmerkmal und förderten die Corporate Identity in hohem Maße. Zugleich bildeten die Kleidungsstücke ein Distinktionsmerkmal gegenüber anderen. Abgesehen davon, dass sie bei den Treffen der Gemeinschaft und den Evangelisierungseinsätzen getragen wurden, hatten sie – so die Interpretation eines Studienteilnehmers – mehrere Funktionen: Sie galten jedenfalls nach Auffassung dieses Teilnehmers neben dem Ausdruck der TT-Identität als Zeichen der „persönlichen Verbundenheit" mit den anderen Mitgliedern und der Gemeinschaft als Ganzer. Den blauen Pullover nicht nur – wie üblich – bei Einsätzen und internen Treffen zu tragen, sondern darüber hinaus auch noch im Alltag, war Ausdruck besonderer Identifikation mit der Gemeinschaft, manche hätten „davon auch Gnaden erhofft" (Leonhard Brandt* 25). Ihn nicht zu tragen, galt umgekehrt, insbesondere zum Ende der Gemeinschaft hin, als Zeichen einer mangelnden Identifizierung, „die schämen sich vielleicht" (Leonhard Brandt* 25), bis hin zu „[d]ie sind der Gemeinschaft nicht so treu" (Leonhard Brandt* 25). Das Tragen des Pullis konnte aber auch die Funktion der seelischen Bestärkung haben, denn den Pullover anzuziehen, war mit der Idee verbunden, „dann fühle ich mich besser" (Leonhard Brandt* 25). Darüber hinaus wurde zwischen ‚normalem Pullover' und ‚Versprechenspullover' unterschieden. Vor der Versprechenszeremonie im Dezember wurde „die Kleidung gesegnet. Da gab es gesegnete und nicht gesegnete Kleidung" (Leonhard Brandt* 29). Dann wurde die gesegnete Kleidung „angezogen. […] Kniend, feierlich, vor dem Altar" (Leonhard Brandt* 31). Auch im Alltagsleben wurde zwischen dem beim Versprechen abgelegten Pullover und den anderen nicht gesegneten Kleidungsstücken insofern unterschieden, als den Träger:innen sehr bewusst gewesen ist, dass sie den einen gesegneten oder den anderen nicht gesegneten Pullover trugen (Leonhard Brandt* 25). Ein weiteres Element der Gruppenidentität als TT und der Verbundenheit mit der Gemeinschaft und untereinander war nach Mitteilung einer anderen Studienteilnehmerin offenbar die Wahl der Buchstabenkombination von TT für das Nummernschild des privaten Pkw, ggf. noch mit einer Zahlenkombination, die auf das Datum eines Marienfestes hinweist (Paula Winter* 202).

Die hohe Identifikation mit der Gemeinschaft bis in das Tragen gemeinsamer Kleidung hinein fand – auch in der Reflexion von Studienteilnehmer:innen – ihre Kehrseite in einem ausgeprägten Exklusivitäts- und Elitebewusstsein, das seitens der Leitung stark befördert und von den Mitgliedern unterschiedlich stark internalisiert wurde, das aber letztlich auch zu einem deutlichen Konkurrenzdenken gegenüber anderen Geistlichen Gemeinschaften führte (Leonhard Brandt* 19). Die damit einhergehende Abwertung anderer bezog sich dabei im Grunde auf alles außerhalb der eigenen Gemeinschaft, was von einigen ehemaligen Mitgliedern im Nachhinein als problematisch empfunden wird: „Ich habe schon sehr früh schwierig gefunden, dass man sich [als Gemeinschaft] immer so überhoben hat über ande-

re Gemeinschaften" (Rabea Baumann* 37). Es galt aber auch gegenüber der kirchlichen Obrigkeit: „[I]ch habe damals von Totus Tuus immer wieder gehört, dass (..) das, was Totus Tuus lebt, das – also, das war so ein bisschen Mentalität, dass wir selbst frommer sind als manche Bischöfe und so." (Tobias Eisenberg* 85) Letztlich wurden die Menschen außerhalb der eigenen Gemeinschaft despektierlich mit dem terminus technicus der „Weltmenschen" (Anne Bothe* 93; 198; auch Julia Winkler* 98) belegt[18] und „so ein bisschen wie Menschen zweiter Klasse [empfunden] oder [als] Christen zweiter Klasse, die noch ganz viel lernen müssen" (Rabea Baumann* 80). Das Selbstgefühl entsprach einem starken Elitebewusstsein, das seinen Ausdruck in Formulierungen fand wie etwa „‚[j]a wir leben schon das non plus ultra […], also das, was wir machen, das ist schon – da gibt es kaum andere Gemeinschaften, die es besser machen als wir'." (Leonhard Brandt* 16) Allein die Tatsache,

> „dass die Mutter Gottes in Medjugorje erscheint und eine Botschaft [verkündet], auf eine Botschaft hin die Gemeinschaft gegründet wurde, was sehr als Fügung des Himmels so bezeichnet wurde, ist ja schon auch irgendwie eine Autorisierung von ganz oben, dass es da bestimmte Befugnisse auch vielleicht gibt oder dass man besonders (..) gesandt ist oder weiß ich nicht was, wie man das genau sagen soll." (Tobias Eisenberg* 85)

Diese durch den Gründungsmythos empfundene unmittelbare Legitimation des eigenen Tuns des Gründerehepaares in TTN führte auch dazu, dass jede Kritik „als Angriff" (Tobias Eisenberg* 85) erlebt und bezeichnet wurde.[19] Wenn also – so die Interpretation eines Studienteilnehmers – „die besondere Beauftragung von Gott" (Tobias Eisenberg* 85) kommt, „dann ist die Visitation auch ein Angriff vom Bösen, will das gute Werk Gottes verhindern" (Tobias Eisenberg* 85).[20] Die Abschottung

18 So auch Beschwerdeführer:in-Protokoll, 6.12.2021, BGV Münster, Fachstelle Orden und GG, TTN-Akte 1, Bl. 4;

19 Konfrontiert mit dieser Feststellung wiesen die Eheleute D. den Vorwurf, Kritik an TTN und an der Leitung sei vor dem Hintergrund einer besonderen Beauftragung durch Gott als Angriff verstanden und die Visitation als Angriff „vom Bösen" gedeutet worden, in dieser Pauschalität zurück. Sie führten an, es würden weder eine konkrete Äußerung noch Zeitpunkt, Ort, Adressat oder Zusammenhang benannt. Ohne eine entsprechende Konkretisierung könne nicht geprüft werden, ob eine solche Äußerung überhaupt gefallen sei, ob sie wörtlich oder sinngemäß wiedergegeben werde, ob sie eine persönliche Glaubensdeutung einzelner Personen oder eine Leitungsposition der Gemeinschaft dargestellt habe und ob sie aus dem Zusammenhang gerissen worden sei. Religiöse Sprache dürfe nicht nachträglich ohne Kontextualisierung als Beleg für Abschottung, Kritikabwehr oder Missbrauch gewertet werden. Sollten derartige Äußerungen verwendet werden, seien der vollständige Wortlaut, die Quelle, der Anlass und der Zusammenhang offenzulegen. (Stellungnahme, 1.7.2026).

20 Gemeint ist hier die bischöfliche Visitation, die nach den Beschwerden einiger ehemaliger Mitglieder durchgeführt wurde.

nach außen – so eine Studienteilnehmerin – war auch sehr gewollt und eine bewusste Entscheidung der Leitung, die auf die Mitglieder übertragen wurde:

> „Also, das war nicht ein ‚wir schotten uns unbewusst ab', sondern es ist schon ein sehr bewusstes ‚wir leben anders, als all die anderen bösen Weltmenschen' und ‚die verstehen das nicht' und ‚das ist nicht gut und wir wollen anders sein, wir wollen wahre Marienkinder sein, wir wollen was weiß ich nicht was – sein'. Und es war halt so ein sehr bewusstes Abschotten und dadurch, dass das immer wiederkehrend und wiederholend war, kam ja nie Luft an die Sache. Also jegliche – oder das macht es eben auch so schwierig – jegliche Kritik, jeder Zweifel von außen, der an uns als Gemeinschaft herangetragen wurde, war ja nur eine Bestätigung, eine Bestärkung dessen, dass man auf dem richtigen Weg ist, weil Kreuzesfreunde werden verfolgt." (Anne Bothe* 198)

Damit waren auch mehr oder weniger alle Kontakte der Mitglieder nach außen gekappt. „De facto war es so. Kontakte nach außen wurden komisch beäugt. Das führte dazu, dass die Basis [gemeint sind die TTs] alle sozialen Kontakte nach außen abgebrochen hat. Jeder. Ich auch. Ich hatte keine sozialen Kontakte nach außen." (Tim Steinberg* 74) So machte es den Alltag eines ‚richtigen TTs' auch aus, dass er:sie sich ausschließlich im Kontext der Gemeinschaft bewegte und keine oder kaum Freundschaften oder Beziehungen außerhalb der Gemeinschaft (mehr) hatte (Tim Steinberg* 74).

Allein schon der zeitliche Zugriff auf die Lebensführung der TTs innerhalb der Gemeinschaft Totus Tuus war absolut umfassend, sodass keine Zeit für anderes blieb. „[D]a war nicht viel Zeit für privates Leben. […] Es war ein sehr eingeschränktes Leben." (Tobias Eisenberg* 21) „Es blieb praktisch keine Freizeit, was auch so gewollt war und so verkündet wurde. Zeit sollte immer sinnvoll genutzt werden, nicht etwa ‚vor dem Kamin' wie bei den ‚Weltmenschen'."[21] Die totale Beanspruchung im Grunde des ganzen Lebens ermöglichte letztlich vor allem einen massiven Zu- und Übergriff auf die ganze Person.[22]

21 Beschwerdeführer:in-Protokoll, 28.9.2021, BGV Münster, Fachstelle Orden und GG, TTN-Akte 1, Bl. 12.

22 Konfrontiert mit den vorstehenden Tatsachenbehauptungen weist die anwaltliche Stellungnahme diese zurück. Der Vorwurf der bewussten Abschottung sei falsch. TTN sei innerhalb der Kirche stark vernetzt gewesen und habe mit unterschiedlichen Geistlichen Gemeinschaften und Orden zusammengearbeitet, sei ferner in diözesanen Gremien integriert gewesen und habe den offenen Austausch gesucht und sei bei zahlreichen kirchlichen Veranstaltungen präsent gewesen. (Stellungnahme 1.7.2026, 25 f.) Der Begriff des „Weltmenschen" entstamme der Spiritualität des heiligen Louis Maria Grignion de Montfort und es sei stets darauf hingewiesen worden, dass Sprache und Frömmigkeitsformen früherer Jahrhunderte in den heutigen Kontext übertragen werden müssten. Eine unreflektierte Herabsetzung von Menschen außerhalb TTN als „Christen zweiter Klasse" habe es nicht gegeben. (Stellungnahme 1.7.2026, 26) Eine umfassende Kontrolle sei schon allein deshalb nicht möglich gewesen, da es keine gemeinschaftliche Lebensform gegeben habe, Mitglieder sich häufig über Wochen und Monate hinweg nicht und, wenn nur zu

7.2 Das missbräuchliche ‚Regime' in TTN

Die Beschreibung des Alltags eines echten TTs dürfte nach Auffassung der Autor:innen den umfassenden Zugriff und Übergriff auf die Lebensführung bereits deutlich gemacht haben. Die vermeintliche Legitimation dieses Zugriffs hängt vermutlich auch mit dem Bekehrungserlebnis des Gründerehepaares und dem darauffolgenden Gründungsmythos der Gemeinschaft zusammen, insbesondere der Bekehrung von Leiter D. und der direkten Zusage der ‚Gospa' in Medjugorje (vgl. Kap. 4.2.1).[23] Aus diesem Gründungsmythos und dem nachfolgenden Erfolg der Gemeinschaft, der seinen Ausdruck im raschen Wachstum und nicht zuletzt in der kirchlichen Anerkennung fand, scheinen die Leitungspersonen und hier vor allem das Gründerehepaar die Legitimation ihrer (geistlichen) Autorität und daraus eine umfassende Leitungsgewalt abgeleitet zu haben.[24]

7.2.1 Das Leitungsteam und das Leitungsgefüge

Ähnlich wie bei der ‚Christusgemeinschaft' Sr. S. wird aus den Interviews mit den Studienteilnehmer:innen deutlich, dass das Gründerehepaar in TTN die unangefochtene Leitung innehatte und hier noch einmal in besonderer Weise der Ehemann, der, der TTN-Erzählung folgend, allerdings erst durch seine Frau nach Medjugorje und zu dem Bekehrungserlebnis kam.[25] Obgleich die Gemeinschaft formal über ein zwölfköpfiges Leitungsteam verfügte, waren in der Leitung vor allem drei Personen mit unterschiedlichen Rollen maßgeblich tätig: Das Gründerehepaar und ein Priester, wobei der Priester eindeutig dem Gründerpaar nachgeordnet war. Alle weiteren Personen des Leitungskreises tauchen in den Berichten der Studienteilneh-

---

den Veranstaltungen gesehen hätten. „Dass unsere Mandanten mit einigen Mitgliedern, insbesondere aus räumlicher Nähe, häufiger Kontakt hatten und auch Gemeinschaftsinterna besprachen, ist menschlich und organisatorisch nachvollziehbar. Daraus kann nicht auf Abhängigkeit, Kontrolle oder Loyalitätsdruck geschlossen werden." (Stellungnahme 1.7.2026, 26).

23 Vgl. auch den Artikel „Die Neuevangelisierung", Medjugorje. Gebetsaktion Maria-Königin des Friedens 56/2000, S. 27, www.gebetsaktion.at/cms/media/Heft056.pdf (abgerufen: 17.9.2025); sowie in verschiedenen Kontexten (Ebbing (2009): Bewegungen der Kirche, v. a. 95–104 und 109–112).

24 Diese von den Autor:innen getroffenen Schlussfolgerungen zur Gründung weist das Ehepaar D. zurück: Deren Leitungsautorität beruhe nicht auf einem Bekehrungserlebnis, sondern auf den nach kirchlich approbierten Statuten durchgeführten geheimen Wahlen (Stellungnahme 1.7.2026, 23). Ferner habe das Ehepaar die Bezeichnung „Gründerin" beziehungsweise „Gründerehepaar" stets abgelehnt. „Die Gemeinschaft entwickelte sich aus einer Wallfahrt nach Medugorje im März 1994, an der etwa 70 Personen teilnahmen. Mehrere Teilnehmer beschlossen damals, sich für die freudige Weitergabe des katholischen Glaubens einzusetzen. Sachlich zutreffender wäre allenfalls eine Gründergruppe oder Gründergeneration. Eine in Statuten festgeschriebene besondere Gründerstellung gab es nicht und wurde von unseren Mandanten gerade nicht beansprucht." (Stellungnahme 1.7.2026, 33 f.).

25 Vgl. zur Stellungnahme des Ehepaares D. die vorstehende Fußnote.

mer:innen eher als jene auf, die bereits im Kapitel über die CG als sogenannte deployable agents[26] bezeichnet wurden. Sie galten als ‚inner circle', oder wie eine Studienteilnehmerin formuliert, als „die schnellen Rennpferde" (Mirella Wietholt* 22).[27]

Das Gründerpaar wird als sehr stark „im Fokus" stehend beschrieben.[28] Sie wurden – laut Aussage einer Studienteilnehmerin und wie sich in den Beschreibungen in Kap. 5.4 schon angedeutet hat – von vielen TTs „stilisiert als die Heiligen der Gemeinschaft"[29] (Frieda Sommerfeld* 217) und es gäbe nicht wenige – so Studienteilnehmerin überspitzt –, die gesagt hätten, „wenn die sterben, die kommen direkt in den Himmel und werden heiliggesprochen" (Frieda Sommerfeld* 217). Dabei waren die Rollen zwischen beiden Ehepartnern unterschiedlich verteilt:

Er wird als „extrem charismatisch, der sich und auch andere Dinge extrem gut verkaufen kann" (Konstantin Vogler* 81) beschrieben, als „beeindruckend", der hätte „Stadien füllen können" (Konstantin Vogler* 81). Er wäre gut „aussehend, sehr eloquent, lustig, humorvoll, rhetorisch total stark" gewesen und hätte einen auf der „persönlichen Ebene packen" können (Konstantin Vogler* 81). Ein „Charaktertyp"

---

26 Vgl. Lalich (2004): Bounded choice, 235 f.; vgl. auch Kap. 6.2.1.

27 Die hier erhobenen Vorwürfe weist das Ehepaar D. zurück: „Der Vorwurf, Herr und Frau D. seien als „Gründerehepaar" die maßgeblichen Leitungspersonen von TTN gewesen und hätten das Leitungsteam faktisch dominiert, trifft in der von Ihnen angekündigten Form nicht zu. Alle wesentlichen Entscheidungen, die die Gemeinschaft betrafen, wurden im Leitungsteam gemeinsam getroffen. Dieses Gremium bestand aus sechs von den Mitgliedern von TTN gewählten und sechs berufenen Mitgliedern. Es traf sich monatlich zu Leitungsteamsitzungen, die regelmäßig mehrere Stunden dauerten. Im Leitungsteam wurden die wesentlichen Entscheidungen gemeinsam getroffen. Ziel war es, in Einheit einen Weg zu finden. Es wurden regelmäßig keine Kampfabstimmungen durchgeführt, bei denen Personen niedergestimmt wurden. Im Austausch wurde darauf geachtet, dass jede Person sich äußern konnte. Kritik und Bedenken waren ausdrücklich erwünscht. Wenn keine Einheit bestand, wurden Entscheidungen vertagt. In späteren Sitzungen kamen häufig neue Ideen und Gesichtspunkte hinzu, auf deren Grundlage gemeinsam entschieden wurde. Soweit nach außen meist das Ergebnis und nicht der gesamte Entscheidungsweg kommuniziert wurde, mag dies im Rückblick unvollständig gewesen sein. Daraus folgt jedoch keine faktische Alleinherrschaft unserer Mandanten." (Stellungnahme 1.7.2026, 22). Auch die Zusammensetzung des Leitungsteams, in dem sich unterschiedliche Berufsgruppen, u.a. ein Pflegedienstleiter und ein Universitätsprofessor befunden hätten, mache die Eigenständigkeit des Leitungsteams deutlich. Das Leitungsteam sei nicht instrumentalisiert worden. (Stellungnahme 1.7.2026, 22 f.). Zudem sei der Priester dem Ehepaar D. nicht nachgeordnet gewesen. (Stellungnahme 1.7.2026, 24).

28 Beschwerdeführer:in-Protokoll, 6.12.2021, BGV Münster, Fachstelle Orden und GG, TTN-Akte 1, Bl. 2.

29 Konfrontiert mit dieser Feststellung bestreitet das Ehepaar D. diese entschieden. Frau D. habe keine besondere Verehrung durch Mitglieder wahrgenommen, gesucht oder gutgeheißen. Die Behauptung, Mitglieder hätten Herrn und Frau D. teilweise nahezu als zukünftige „Heilige" angesehen, diene dazu diese als sektenähnlich oder manipulierend zu diskreditieren. Dass einzelne Mitglieder sie oder Herrn D. in persönlichen, religiösen oder seelsorglichen Fragen um Rat gebeten hätten, sei in einer geistlichen Gemeinschaft nicht ungewöhnlich. Daraus folge kein Missbrauchsvorwurf (Stellungnahme 1.7.2026, 23 f.).

(Frieda Sommerfeld* 211) sei er gewesen, „auf der einen Seite sehr inspirierend, auf der anderen Seite aber auch sehr belehrend“,[30] jedenfalls jemand – so eine andere Studienteilnehmerin – dem sie „gerne zugehört“ (Ursula Brehmer* 117) hat, der sich so viel Zeit für Gespräche mit den einzelnen Mitgliedern genommen habe, dass sogar seine Familie gelitten habe (Hedda Lenz* 30). Er habe wichtige Inhalte auf eine lockere Art vermittelt, „ja, es war witzig und gleichzeitig tief“ (Ursula Brehmer* 117). Er wird allerdings auch als „bisschen grob“ (Ursula Brehmer* 168) und als jemand beschrieben, der in Vorträgen „eben diese leicht lächerliche, witzige Art, die dann irgendwie doch verletzend ist“ (Ursula Brehmer* 168), hatte. Intellektualität habe er immer abgewertet, er habe sich „lustig gemacht über uns Studenten“ (Konstantin Vogler* 89). „Wir würden ja alle nicht arbeiten und das wäre ja alles keine Arbeit […] Also dieses bisschen Rumstudieren da an der Uni und Kaffee trinken mit allen, das wäre ja nichts.“ (Konstantin Vogler* 89)[31]

Er sei aber „[d]urchaus hingebungsvoll, sehr aufopferungsvoll, also überdurchschnittlich heroisch“ (Konstantin Vogler* 81) gewesen, aber auch „in seinem ganzen Wesen (…) bewusst oder unbewusst, vielleicht auch unbewusst manipulativ. Er war ein Meister darin, Menschen zu lesen und die Menschen an sich zu binden.“ (Konstantin Vogler* 81) und jonglierte geschickt mit „Nähe und Distanz“ (Konstantin Vogler* 83). „[D]er macht im Raum das Licht aus und dann zündet er eine Kerze an und sagt: ‚Mir nach‘“ (Waltraud Böttcher* 53), formulierte eine Studienteilnehmerin.[32] Mit seiner „Rolle als quasi geistliche Autorität [habe er] auch manches Mal gespielt“ (Konstantin Vogler* 83). Er habe einen dann so prüfend angeschaut und dann nur genickt, was für viele der jungen Menschen sehr verunsichernd gewesen sei (Konstantin Vogler* 83). So wird er auch als „total der Psychologe und Taktiker“ (Hedda Lenz* 34) gekennzeichnet[33], der davon gelebt habe, „dass ihn alle da so ver-

30 Beschwerdeführer:in-Protokoll, 6.12.2021, BGV Münster, Fachstelle Orden und GG, TTN-Akte 1, Bl. 2.

31 Konfrontiert mit dieser Feststellung wird diese pauschal als unsubstantiiert bestritten. Falls Herr D. gelegentlich lockere, humoristisch gemeinte Bemerkungen gemacht haben sollte, würde dies keine pauschale Abwertung von Intellektualität oder von Studierenden belegen. Solche Bemerkungen seien nie herabsetzend gemeint gewesen und wären in der ganz überwiegenden Zahl der Fälle auch nicht als solche verstanden worden. Unabhängig davon habe er diese Form der Kommunikation bereits vor mehr als zehn Jahren und damit lange vor der Visitation deutlich überdacht. Er sei zwar zu dem Ergebnis gekommen, dass entsprechende Äußerungen humoristisch und situativ gemeint gewesen wären. Zugleich hätte er jedoch ausschließen wollen, dass sich einzelne Personen durch flapsige Kommentare verletzt fühlen könnten. Er habe zudem wahrgenommen, dass gesellschaftliche Sensibilitäten sich verändert hatten und bestimmte Formen scherzhafter Zuspitzung missverstanden werden können. Deshalb habe er auf derartige Bemerkungen seitdem vollständig verzichtet. (Stellungnahme 1.7.2026, 36).

32 Konfrontiert mit dieser Feststellung wird diese pauschal als unbestimmt und nicht überprüfbar bestritten (Stellungnahme 1.7.2026, 35).

33 Die Eheleute D. wurden durch die Autor:innen mit dieser feststellenden Aussage konfrontiert. Sie wenden ein, dadurch werde der „Eindruck gezielter psychologischer Manipulation“ trans-

ehrt und angebetet haben.[34] Und der hat seinen Klamauk gemacht. Der hat sich da total in Szene gesetzt." (Marion Zacharias* 186) Daneben gab es aber augenscheinlich auch noch eine andere Seite seiner Persönlichkeit. So habe er zu Hause „depressiv im Sessel gesessen", habe „gar nicht gesprochen", „nicht gelacht." (Marion Zacharias* 186) „Da war er wie apathisch und wie depressiv […] ein anderer Mensch […] grummelig und grantig, zu gar keinen Scherzen aufgelegt." (Marion Zacharias* 186)[35]

Innerhalb der Gemeinschaft jedoch war er der unbestrittene Leiter, wie zumindest eine Reihe von Studienteilnehmer:innen berichtet: „Irgendwie hat der L. [Leiter D.] wohl immer schon empfunden, er hätte die Gabe der Leitung" (Hedda Lenz* 61). Er entschied über richtig und falsch, „er hatte immer irgendwie die Rolle zu bewerten, zu beurteilen und zu bestätigen" (Franziskus Albrecht* 44). „L.'s [Leiter D's] Anordnungen waren Gesetz."[36] Er sah den Mitgliedern auch an, wer sich ganz hingegeben hatte"[37] und habe festgelegt, wo jemand in seinem spirituellen Leben stand und wie weit er in der Ganzhingabe fortgeschritten war.[38] „[A]lles, was Spiritualität in der Gemeinschaft angeht, alles, was Lebensalltag, Glaubensalltag der Mitglieder angeht, vermittelt L. [Leiter D.] in seinen Ansprachen." (Frieda Sommerfeld* 105) Diese Ansprachen wurden sogar auf CDs gebrannt, unter dem Titel „[L.] [Leiter D.] live" vervielfältigt und an alle Mitglieder verteilt (Nina Wolf* 44; Frieda Sommerfeld* 105).[39] Leiter D. war zudem den Schilderungen eines Studienteilnehmers folgend auch von einem hohen Kontrollbedürfnis geleitet, er habe über alles Bescheid wissen und mitbestimmen gemusst: „Also was da gemacht wird, wie es

portiert, es sei daher offenzulegen, „wer sie in welchem Zusammenhang verwendet" habe und „auf welche konkreten Handlungen sie sich beziehe" (Stellungnahme vom 1.7.2026, 35).

34 Die Eheleute D. wurden mit dieser feststellenden Aussage konfrontiert und bestreiten diese: Eine solche Bezeichnung transportiere „den Eindruck gezielter psychologischer Manipulation", es sei offenzulegen, „wer sie in welchem Zusammenhang verwendet" habe und „auf welche konkreten Handlungen sie sich beziehe" (Stellungnahme vom 1.7.2026, 35).

35 Konfrontiert mit dieser Feststellung wird diese pauschal als unbestimmt und nicht überprüfbar bestritten (Stellungnahme 1.7.2026, 35).

36 Beschwerdeführer:in-Protokoll, 6.12.2021, BGV Münster, Fachstelle Orden und GG, TTN-Akte 1, Bl. 2.

37 Vgl. Beschwerdeführer:in-Protokoll, 28.9.2021, BGV Münster, Fachstelle Orden und GG, TTN-Akte 1, Bl. 12.

38 Ebd.

39 Die Eheleute D. wurden mit dieser feststellenden Aussage konfrontiert und bestreiten diese: Geistliche Impulse, Vorträge, Gespräche oder Rat in einer Geistlichen Gemeinschaft seien nicht gleichbedeutend mit Kontrolle oder Missbrauch. Die Wahrnehmung geistlicher Begleitung rechtfertige ohne Benennung konkreter Sachverhalte keine Ableitung einer persönlichkeitsverletzenden Täterstruktur (Stellungnahme 1.7.2026, 23). Ferner sei es normal, dass in einer katholischen Gemeinschaft einzelne Personen Vorträge hielten, geistliche Impulse gäben oder aufgrund rhetorischer Fähigkeiten stärker wahrgenommen würden (Stellungnahme 1.7.2026, 34). Zudem belege die Vervielfältigung einzelner Ansprachen auf CD allenfalls, dass Vorträge als inhaltlich interessant oder geistlich wertvoll angesehen worden wären (Stellungnahme 1.7.2026, 24).

gemacht wird, was Thema ist, worüber gesprochen wird. […] Er hat nicht gern das Ruder abgegeben." (Laurin Lampe* 74; 1, 47) und „wollte in allem die Kontrolle haben."[40] Dazu habe er auch schon mal sehr deutlich und eben etwas gröber werden können: „Genau, der haut dann auch mal mit der Faust auf den Tisch, genau. Der macht die Leute auch mal rund." (Marion Zacharias* 79) Seine Leitungsmacht machte ihm niemand streitig, auch wenn er nach Aussage eines Studienteilnehmers auch „schon viele schräge Theorien" verbreitet und „uns so im Nebel stehen gelassen" habe (Waltraud Böttcher* 33). Zudem sei manches von dem, was er gesagt habe, „auch nicht immer […] so das Gelbe vom Ei [gewesen]. Aber […] der hatte da schon so ein Alleinstellungsmerkmal." (Nina Wolf* 44) Diesen Eindruck hatte auch eine an der Untersuchung der Gemeinschaft beteiligte Person, die im Interview für die Studie äußerte:

> „Dass der irgendwie gefährlich werden kann, merkt man so nicht. Man denkt auch, ja, mit dem kann man reden, so beim Bier. […] Er weiß gar nichts davon, dass er die Seelenschau hat […]. Dass er so ein Guru ist, davon weiß er gar nichts (angeblich). Aber die Leute, die stehen alle Spalier oder stramm und nehmen das, was er sagt, fürs Evangelium, und sind total fertig, wenn er sagt, du bist noch nicht wieder weitergewachsen, du musst noch geheilt werden, dann fressen die ihm das aus der Hand." (Visitationsbeteiligte B, S. 11)

Leiter D. stand also im Vordergrund und war das Gesicht der Gemeinschaft nach außen: „[D]er war im Vordergrund, hat immer Impulse gehalten" (Franziskus Albrecht* 40) bzw. war derjenige, „der immer redet, der spricht", der „das vor allem inhaltlich macht" (Nina Wolf* 74). Dagegen wird seine Frau als diejenige beschrieben, die eher aus dem Hintergrund agierte: „[D]ie war immer im Hintergrund irgendwie" (Franziskus Albrecht* 40), „sie hält die Fäden hintenrum in der Hand" (Frieda Sommerfeld* 167) und habe „von hinten […] viel gesteuert". (Franziskus Albrecht* 40) Dabei baute sie offenbar sehr stark auf Beziehung und Abhängigkeitsverhältnisse. Eine Studienteilnehmerin beschreibt Leiterin B. D. und die Unterschiede innerhalb des Leitungsehepaares folgendermaßen[41]:

---

40 Beschwerdeführer:in-Protokoll, 27.9.2021, BGV Münster, Fachstelle Orden und GG, TTN-Akte 1, Bl. 20. Mit dieser Feststellung konfrontiert bestreiten die Eheleute D. eine Absicht, in allem die Kontrolle haben zu wollen: Aus dem Vorstehenden (vgl. vorvorhergehende FN) folge nicht, „dass Herr D. „alles in der Hand" gehabt hätte, dass seine Anordnungen verbindlich und kaum hinterfragbar gewesen wären oder dass er entschieden hätte, wer geistlich richtig oder falsch stehe. Wesentliche Entscheidungen seien im Leitungsteam getroffen worden. Geistliche Impulse seien nicht mit autoritärer Machtausübung gleichzusetzen. (Stellungnahme 1.7.2026, 34).

41 Mit dieser Feststellung konfrontiert bestreiten die Eheleute D. diese: Frau D. sei nicht Leiterin der Gemeinschaft gewesen, sondern Mitglied des Leitungsteams (Stellungnahme 1.7.2026, 33). Sie habe nicht die „Fäden hintenrum in der Hand gehalten" und habe auch nicht im Hintergrund in erheblichem Maße gesteuert. Dass sie persönliche Beziehungen pflegte, Menschen zu-

„Also die B. [Leiterin B. D.] hat so was (..), die baut dann so freundschaftliche Verhältnisse auf und der [L.] schafft eher (..), der hat dann eher dieses hierarchische Verhältnis. Also, […] der bindet die Leute auch an sich, auch emotional, aber anders. Und der macht dann eher auch inhaltlichen Druck. Das macht die B. [Leiterin B. D.] auch. Ich weiß nicht, das kann man vielleicht nicht so trennen. Also die machen das beide, aber ich glaube, die B. [Leiterin B. D.] ist mehr so auch – (…), ja doch, emotionale Abhängigkeiten zu schaffen und die Leute an sich emotional zu binden. Und der L. [Leiter D.], der liefert halt die Inhalte und sagt halt, wie es läuft, also (..) wie es geht, wenn man das, diese Spiritualität leben will." (Marion Zacharias* 74)[42]

Leiterin B. D. schuf demnach emotionale Bindungen und baute darüber Abhängigkeiten auf, laut Aussage einer Studienteilnehmerin wird sie zudem als „hochgradig manipulativ"[43] (Marion Zacharias* 77) beschrieben, als jemand, die Tatsachen verdreht oder verzerrt darstellt: „[I]ch habe manchmal so Sachen mitbekommen, die irgendwie abgelaufen sind, und dann habe ich gesehen, wie die B. [Leiterin B. D.] das umgedreht hat und irgendwem was anderes erzählt hat" (Nina Wolf* 128), so die Studienteilnehmer:in. Sie habe Beziehungen genutzt, um über diese Informationen über andere Mitglieder zu erhalten und habe so ein ganzes Informationsnetzwerk aufgebaut, das die Grundlage für eine umfassende Kontrolle bildete. Auch in den Protokollen der Beschwerdeführer:innen findet sich eine dahingehende Aussage: „Es war eine regelrechte Spitzelei. […] L. [Leiter D.] und B. [Leiterin B. D.] wussten dadurch alles von den Mitgliedern und Kandidaten."[44] Diese:r Beschwerdeführer:in fasst dieses System anschaulich zusammen.[45] Beide

hörte und in Konflikten ansprechbar war, sei kein Beleg für verdeckte Steuerung. Religiöse Gemeinschaften lebten von persönlichem Austausch. Ferner wird auch der Vorwurf, Frau D. habe freundschaftliche Verhältnisse aufgebaut, emotionale Bindungen geschaffen und Menschen dadurch an sich gebunden, zurückgewiesen, soweit damit ein manipulativer oder missbräuchlicher Vorwurf erhoben würde. Vielmehr seien freundschaftliche Beziehungen, persönliche Gespräche und seelsorglich geprägter Austausch in einer geistlichen Gemeinschaft nicht ungewöhnlich und nicht automatisch verdächtig. (Stellungnahme 1.7.2026, 31 f.).

42 Ähnlich beschreibt sie auch eine an der Untersuchung der Gemeinschaft beteiligte Person: Sie habe „total die Antennen ausgefahren. Die wusste immer, was irgendwo läuft. Und sie hat sich da auch so reingehängt, die hat dann da angerufen. ‚Ich habe von der und der gehört, jetzt mache ich mir Sorgen, sollen wir uns mal treffen?' Die hat die irgendwie mal ausspioniert und hat ihrem Mann den Rücken freigehalten. Aber auf eine freundliche Weise immer." (Visitationsbeteiligte B, S. 11)

43 Mit dieser Feststellung konfrontiert bestreiten die Eheleute D. diese: Diese Zuschreibung stelle Frau D. in die Nähe planvoller psychischer Einflussnahme und sozialer Schädigung. (Stellungnahme 1.7.2026, 32)

44 Beschwerdeführer:in-Protokoll, 28.9.2021, BGV Münster, Fachstelle Orden und GG, TTN-Akte 1, Bl. 9.

45 Mit dieser Feststellung konfrontiert bestreiten die Eheleute D. diese: Der Vorwurf, Frau D. habe Beziehungen genutzt, um Informationen über andere Mitglieder zu erhalten, und daraus sei ein Informationsnetzwerk entstanden, das umfassende Kontrolle ermöglicht habe, wird als unzu-

„wussten von vielen TTs nahezu alles, auch sehr persönliche Dinge: Ob man das Fasten einhielt, ob man genug betete, ob man verschlafen hatte, wie die Kindheit ausgesehen hatte. Dieses Wissen wurde dann eingesetzt, z. B. in Vorträgen und in [Leiter D.'s] Predigten wurden diese Personen und deren Schwäche beschrieben. Jeder wusste, wer gemeint war, aber man ‚glaubte', der Hl. Geist hätte [Leiter D.] inspiriert. Auch wurden diese sehr persönlichen Details gerne bei Kaffee und Kuchen von [Leiterin B. D.] an Dritte weitererzählt. So berichtete mir einmal ein TT von meinen sehr persönlichen Familienerlebnissen, die ich [Leiterin B. D.] anvertraut hatte."[46]

Ein Studienteilnehmer führt aber auch aus, dass er Leiterin B. D. als „sehr zugewandt[en], liebevoll[en]" Menschen in Erinnerung habe (Konstantin Vogler* 89).

Leiter D. habe – so vermuten Studienteilnehmer:innen – allerdings viele Inhalte und inhaltliche Impulse von seiner Frau [Leiterin B. D.] erhalten, denn er habe „nie etwas gelesen" (Franziskus Albrecht* 40). Im Unterschied dazu sei sie „in spirituellen Büchern" (Laurin Lampe* 76) sehr belesen gewesen und hätte viele inhaltliche Ideen gehabt und Projekte initiiert. Viele Inhalte seien also von ihr gekommen. So glaubt ein Studienteilnehmer, „dass sie ihm [Leiter D.] dann auch etwas gesagt hat, was er dann in seine Vorträge eingebettet hat" (Franziskus Albrecht* 40). Auch die Spiritualität von Louis Maria Grignion de Montfort scheint – ausweislich einer anderen Studienteilnehmerin – über Leiterin B. D. in die Gemeinschaft getragen worden zu sein. Sie habe noch vor dem Bekehrungsereignis 1994 in Medjugorje mit ihrem Mann „regelmäßig diese Marienweihe gebetet" (Hedda Lenz* 96) und dieser schon immer „wundersame Wirkung" (Hedda Lenz* 96) zugesprochen. Letztlich führe sie auch die Bekehrung darauf zurück: „Wir haben die Weihe gemacht und […] da wurde der L. [Leiter D.] geheilt, da wurde der [L.] befreit. Also für die hatte diese Weihe persönlich einfach ganz stark spirituelle Bedeutung und die haben sie dann praktisch von Anfang an mit reingenommen." (Hedda Lenz* 96) Dabei war der Bezug zur Marienfrömmigkeit scheinbar insofern schon familiär bedingt, als bereits der Vater von Leiterin B. D. nach Heede gepilgert sei, „um für die Bekehrung seiner Kinder zu beten" (Nina Wolf* 37; vgl. Kap. 4.1.3).

---

treffend zurückgewiesen. Auch wären keine persönlichen Informationen über Mitglieder gesammelt, weitergegeben und zur Kontrolle genutzt worden. Zwar habe Frau D. manche Mitglieder aus persönlichen Gesprächen gut gekannt, dieses Wissen sei jedoch nicht in Vorträgen, Predigten oder Gesprächen verwendet worden, um Personen bloßzustellen oder zu kontrollieren. „Unsere Mandanten bestreiten, persönliche Verletzungen, familiäre Hintergründe, Gebetspraxis, Fasten, Schwächen oder intime Informationen gezielt gesammelt oder als Machtmittel eingesetzt zu haben (Stellungnahme 1.7.2026, 27). Jedoch „räumt Frau D. ein, in einzelnen Gesprächen zu redselig gewesen zu sein und Dinge weitergegeben zu haben, die besser vertraulich geblieben wären, was sie bedaure, was jedoch nicht als Bestätigung eines Manipulations- oder Kontrollsystems zu verstehen sei (Stellungnahme 1.7.2026, 32).

46 Beschwerdeführer:in-Protokoll, 28.9.2021, BGV Münster, Fachstelle Orden und GG, TTN-Akte 1, Bl. 13.

Als Person habe Leiterin B. D. „stark mit Ängsten […] zu tun gehabt" (Franziskus Albrecht* 38), auch mit spirituellen Ängsten in Bezug auf das Fegefeuer und die Hölle […] und hätte „den Eindruck einer depressiven Person" (Franziskus Albrecht* 40) gemacht. Im Hintergrund habe es bei ihr ein Narrativ gegeben, „dass irgendwann eine Läuterung kommt" (Hedda Lenz* 158). Die Hingabe an Gott und „die Heiligkeit zu leben und den Willen Gottes zu erfüllen" habe, so die Interpretation eines Studienteilnehmers, „ganz viel damit zu tun […], irgendwie Sicherheit zu haben, dass es nachher […] nach dem Tod nicht so diese (..) diese Strafe von Hölle und Fegefeuer gibt" (Franziskus Albrecht* 38).

Schließlich sei sie – so führt zumindest eine Studienteilnehmerin aus – auch von der Privatoffenbarung der ‚drei dunklen Tage'[47] beeinflusst gewesen, deren Gehalt unter anderem in Visionen von einem dritten Weltkrieg und einer aus dem Osten kommenden Gefahr bestanden habe (Marion Zacharias* 168), diese Offenbarung ‚der drei dunklen Tage' sei zumindest auch in Teilen der Gemeinschaft besprochen worden und eine Zeit lang hätten Hinweise kursiert, wie man sich am besten darauf vorbereite:

> „[D]ann haben wir auch so Tipps bekommen von [Name] und B. [Leiterin B. D.]. […] Wir sollten Wechselduschen machen, um uns abzuhärten. Weil wenn wir dann überfallen werden oder dann die Christenverfolgung kommt, dann werden wir in Lager gesteckt. Und damit wir da überleben können. Sorry, das ist jetzt für Sie bestimmt völlig abstrus. Aber das war wirklich, das haben wir geglaubt, dass wir dann abgehärtet sind, dass wir in diesen Lagern überleben." (Marion Zacharias* 174)

Als Paar gemeinsam werden Leiter D. und Leiterin B. D. als „Leadertypen" (Hedda Lenz* 34) bezeichnet, als „Bühnen-Rampensäue", die sich „gern hin[stellten] und […] sich bewundern" (Hedda Lenz* 47) ließen. Das habe Menschen auch angezogen (Hedda Lenz* 47). „Sie sind unantastbar. Ihr Wort hat Gewicht und ist Gesetz."[48] Nach Aussagen einiger Studienteilnehmer:innen hätte sich das Leitungs-

47 Dabei scheint ein Zusammenhang zu den Prophezeiungen katholischer Mystiker:innen – nicht zuletzt Pater Pios – zu den drei Tagen der Finsternis zu bestehen, bei denen es sich um eine letzte große Warnung Gottes in Form eines „übernatürlichen Ereignis[ses]" handeln soll, der mit dem Aufruf zur unbedingten Läuterung verbunden ist (vgl. Artikel „Die große Warnung und die 3 Tage der Finsternis: Katholische Prophezeiungen, die Welt erschüttern werden", https://catholicus.eu/de/die-grosse-warnung-und-die-3-tage-der-finsternis-katholische-prophezeiungen-die-die-welt-erschuettern-werden/ (abgerufen: 16.1.2026). Offenbar besteht auch ein Bezug zu den ‚10 Geheimnissen' von Medjugorje (vgl. Zeljko (2004): Privatoffenbarungen in Medjugorje, 15; 78); Botschaft v. 26.12.1982, https://www.medjugorje.de/botschaften und Video „Medjugorje-Prophezeiungen: Die 3 Tage der Reinigung im Jahr 2025 – Eine schockierende Offenbarung!", https://www.youtube.com/watch?v=qrjfPNbjj2E (beides abgerufen: 16.1.2026).

48 Beschwerdeführer:in-Protokoll, 6.12.2021, BGV Münster, Fachstelle Orden und GG, TTN-Akte 1, Bl. 4.

ehepaar, vor allem Leiter D., im Laufe der Zeit verändert, beide seien radikaler geworden. Am Anfang habe Leiter D. noch „in der Küche" gestanden und habe „gespült und […] gekocht" (Hedda Lenz* 34). Aber gerade in der letzten Zeit der Gemeinschaft habe er sich nur noch bedienen lassen, habe „sich nur noch den Kaffee bringen lassen von irgendwelchen Leuten und saß da in der Ecke und wurde irgendwo auch immer härter und immer so, hatte immer nur noch so ein, so einen mürrischen, herablassenden Blick" (Hedda Lenz* 34).[49] Die Studienteilnehmerin erklärt sich dies dadurch, dass ihm der Erfolg einfach etwas „zu Kopf gestiegen" (Hedda Lenz* 34) wäre. Die „Begeisterung für Gott, es war wahrscheinlich echt, auch diese Sehnsucht" sei „echt" gewesen (Hedda Lenz* 34), aber dann

> „war [Leiter D.] plötzlich der gefragte Mann, dieser einfache Mensch war plötzlich der Berater für Bischöfe, war plötzlich mit null Vorbildung jemand, auf den wichtige Leute hören. Und ich glaube, das hat dem ganz schön geschmeichelt, sage ich mal. Und er hat sich ja auch verändert im Laufe der Zeit." (Hedda Lenz* 34)

In diese Veränderung fallen offensichtlich auch die Überlegungen zur Anschaffung von Immobilien, die von manchen Mitgliedern (s. o.) laut Aussage von Studienteilnehmer:innen nicht gebilligt und teilweise deutlich kritisiert wurden, zumal die Mitglieder „vehement gebeten" wurden, dafür zu spenden (Waltraud Böttcher* 112, s. o.). Die Kritik ging dabei in mehrere Richtungen: Zum einen befürchtete man, „einen Größenwahn" zu befeuern und „der Gemeinschaft […] das Gefühl zu geben, ‚wir sind bald richtig groß, wir sind bald richtig wichtig, wir haben jetzt schon ein Haus gespendet gekriegt'" (Waltraud Böttcher* 112). Zum anderen kam zumindest bei einzelnen Mitgliedern die Befürchtung auf, dass gerade mit dem geplanten Haus in Medjugorje das Leitungsehepaar sich dort mit Spendengeldern „ihren eigenen Alterswohnsitz" (Konstantin Vogler* 101) baue.[50] Und schließlich konnte augenscheinlich für die Idee und Möglichkeit von Immobilien auch die Doktrin der Leitung verändert werden, was manchen übel aufstieß:

---

49 Mit dieser Feststellung konfrontiert bestreiten die Eheleute D. diese pauschal: Herr D. habe eine solche Entwicklung im Laufe der Zeit nicht durchlaufen (Stellungnahme 1.7.2026, 35).

50 Konfrontiert mit den Tatsachenbehauptungen zum Erwerb von Immobilienkäufen führt die anwaltliche Stellungnahme aus, dass die Gemeinschaft zu keinem Zeitpunkt Immobilien erworben hätte: „Die Gemeinschaft hat zu keinem Zeitpunkt Immobilien erworben. Finanztransaktionen liefen über einen unabhängigen und vom Finanzamt als gemeinnützig anerkannten Verein, der regelmäßig steuerlich geprüft wurde. Weder Herr noch Frau D. waren Mitglied des Vereins oder seiner Gremien. Spenden, die unseren Mandanten übergeben wurden, wurden vollständig an den Vorstand des Vereins weitergegeben. Dies können die jeweiligen Vorstandsmitglieder bestätigen. […] Der Vorwurf, unsere Mandanten hätten sich mit Spendengeldern faktisch eine Altersversorgung oder einen Alterswohnsitz schaffen wollen, wird als falsch und ehrverletzend zurückgewiesen." (Stellungnahme 1.7.2026, 28).

> „Also es gibt ein Haus in [Ort], glaube ich. Da bin ich nie gewesen. […] [P]lötzlich waren gar keine Missionseinsätze mehr wichtig. Plötzlich ging es gar nicht mehr um (Firmis?). Plötzlich war es der Wille Gottes, dass wir alle dahinfahren und dieses Haus renovieren. Ich habe gesagt: ‚Jetzt habt ihr echt einen, einen Schuss.' Also so kann man sich die Welt auch bauen." (Konstantin Vogler* 109)

Veränderungen der Regeln in TTN, die der Familie D. zugutekamen, gab es offenbar auch an anderer Stelle: Ein ehemaliges Mitglied hat z. B. „öfter erlebt, dass die Regeln in der Gemeinschaft auf die Bedürfnisse von Familie [D.] angepasst wurden, z. B. wurde das Alter für den Verbleib in der TT-Jugend immer weiter hochgesetzt". „Im TT-Urlaub wurde sogar das Essen angepasst, wenn [Leiter D. und Leiterin B. D.s] Kinder das geplante Menü nicht mochten."[51]

Eine Studienteilnehmerin empfindet die Immobilienkäufe wie auch die sonstigen Veränderungen im Gebaren des Leitungsehepaares als egoistisch:

> „Und eigentlich ist das für mich total egoistische Altersvorsorge oder total egoistische Selbstvorsorge. Die haben diese Gruppe um sich herum gebaut, um die eigenen Bedürfnisse irgendwie zu stillen. Man hatte dann einen Trupp von 80 Leuten, brauchte ich einen Handwerker, rief ich den an, brauchte ich einen Fahrservice für meine Kinder, rief ich den an, brauchte ich eine Übernachtung in München, hatte ich den. Ja, sage ich jetzt mal ganz plump, alles frömmlerisch, wir sind Geschwister und Familie, aber das war natürlich eine riesige Nutzgemeinschaft, die vor allem den Leitern nutzte und denen im Dunstkreis. Man war dann auch sehr interessiert, sich mit einflussreichen Leuten zu connecten, mit finanziell guten Leuten. Da waren dann schöne Spenden für das Haus, was es jetzt ja auch gibt in Medjugorje. Also, das war schon sehr, sehr unternehmensorientiert." (Hedda Lenz* 41)[52]

Neben dem Leitungsehepaar gab es in der Gemeinschaft zwei Priester, Priester P. und Priester N., die mit im Leitungsteam waren. Dabei wird Priester P. als „dritte

51 Beschwerdeführer:in-Protokoll, 27.9.2021, BGV Münster, Fachstelle Orden und GG, TTN-Akte 1, Bl. 18.

52 Mit dieser Feststellung konfrontiert bestreiten die Eheleute D. diese: Die Begriffe „egoistische Altersvorsorge" und „Selbstvorsorge" seien gänzlich unhaltbar und transportierten den Vorwurf persönlicher Bereicherung (Stellungnahme 1.7.2026, 28). Zudem wird der Vorwurf der Inanspruchnahme von einseitiger praktischer Unterstützung zurückgewiesen: Es habe Fahrdienste, Übernachtungen, Hilfe bei Umbauten, Umzügen, Gartenarbeiten, Küchenaufbau und sonstige praktische Unterstützung gegeben. „Unsere Mandanten haben nicht nur Hilfe erhalten, sondern selbst in erheblichem Umfang geholfen, Mitglieder mitgenommen, Kilometer mit privaten Fahrzeugen gefahren und anderen in praktischen Angelegenheiten beigestanden. Es handelte sich um gegenseitige Hilfe unter Freunden und innerhalb einer religiösen Gemeinschaft." Eine einseitige Ausnutzung durch das Ehepaar D. habe nie stattgefunden. (Stellungnahme 1.7.2026, 28).

Figur, die eine zentrale Rolle spielt" (Konstantin Vogler* 89) beschrieben. Diese dritte Figur hatte die Rolle des Organisators und des Kassenwarts oder Finanzchefs, abgesehen davon, dass die Priester in der Gemeinschaft auch Beichtväter bzw. als geistliche Begleiter fungierten (vgl. Kap. 7.4). Dieser Priester managte offenbar die komplette Organisation der Gemeinschaft, insbesondere die Evangelisierungseinsätze, d. h. er teilte ein, welche Personen zu welchen Einsätzen fuhren und wer welche Dienste übernahm. Dabei ist zu bedenken, dass an manchen Wochenenden drei und mehr Einsätze gleichzeitig stattfanden (s. o.), er organisierte auch die Präsenz von TTN und die personelle Verantwortung bei besonderen Ereignissen wie z. B. bei Weltjugendtagen. Er war „ein sehr früher Weggefährte" (Konstantin Vogler* 89) des Leitungspaares und „der Organisator, aber auch der Macher" (Frieda Sommerfeld* 219) in der Gemeinschaft. Er habe durchaus auch die „Gabe […] oder so ein Charisma, auch so gut zu predigen" (Nina Wolf* 44) gehabt, vor allem aber sei seine Aufgabe und insbesondere seine Fähigkeit gewesen „einzuheizen" (Nina Wolf* 44): „Also der hat die Leute auch gut abgeholt, aber gut in Anführungsstrichen. Also, der hat auch ordentlich da Druck ausgeübt." (Nina Wolf* 44)[53] Er habe – so eine andere Studienteilnehmerin – gefordert, „wo man nicht mehr fordern kann" (Frieda Sommerfeld* 219). Er wäre „wirklich eine schwierige Person" (Frieda Sommerfeld* 219) gewesen. Ein anderer Studienteilnehmer beschreibt ihn als „Panzer" (Konstantin Vogler* 89), der „geradeaus durch die Prärie unterwegs" (Konstantin Vogler* 89) gewesen wäre. Er war auch für die Finanzen der Gemeinschaft verantwortlich, dabei sei er extrem sparsam gewesen (Frieda Sommerfeld* 219), wodurch er auch die Immobilienanschaffungen der Gemeinschaft ermöglichte. Zudem war er auch der Vorsitzende des Ende 1999 gerichtlich eingetragenen weltlichen ‚Vereins Totus Tuus Neuevangelisierung' der Gemeinschaft (vgl. Kap. 4.2.1). Für das Gründerehepaar und die Gemeinschaft war er sehr wichtig, da diese in finanzieller Hinsicht sehr von dem Priester profitierte.

Eines der beiden entscheidenden Kommunikationsmittel, das auch vornehmlich von Priester P. bedient wurde, war die TT-Rundmail. Über diese Mails konnten schnell Informationen an die Mitglieder ausgetauscht und alle Mitglieder erreicht werden, z. B. wer für welchen Einsatz eingeplant war. Viele Mails begannen in der Regel „mit warmen Worten zu was, weiß ich nicht was, Fasten ist wieder dran" (Mirella Wietholt* 99). Dann wurden die Einsätze bekannt gegeben und die Einsatzplanung. Am Ende gab es den Teil „schwarzes Brett", über das Verschiedenes wie Geburtstage angekündigt wurden, aber auch Informationen wie diejenige, dass jemand seine Jacke vergessen habe (Mirella Wietholt* 99). Neben dem Informations-

53 Eine an der Untersuchung der Gemeinschaft beteiligte Person berichtet, dass Priester P. dabei als „Hardliner" (Visitationsbeteiligte B, S. 3; 11) erlebt wurde. „Der ist überzeugt von seinem, aber der setzt das auch durch. […] Ja, irgendwie hat er was Hartes und Durchsetzungsfähiges." (Visitationsbeteiligte B, S. 11)

austausch wurden diese Rundmails – laut Aussagen von Studienteilnehmer:innen – gerade von Priester P. auch als Druckmittel eingesetzt (s. u.). So berichtet eine Studienteilnehmerin, dass sie sich für einen eintägigen Einsatz in der Nähe hatte „grün stehen lassen"[54] (Frieda Sommerfeld* 120), dagegen für einen längeren Einsatz in Süddeutschland abgemeldet hatte. Dann stellte sie jedoch fest, dass sie für den längeren Einsatz in Süddeutschland eingeteilt worden war. Auf ihren Einwand, dass sie sich doch abgemeldet hätte, erhielt sie die Reaktion: „Ja ich hab gedacht, wenn du auf den einen fahren kannst, kannst du doch auf den anderen fahren." (Frieda Sommerfeld* 120) Für die Studienteilnehmerin hatte ein solches Handeln „System", insofern „unterstellt wurde, ‚du bist ja nur zu faul, um dahin zu fahren'" (Frieda Sommerfeld* 124). Sie schlussfolgert: „Dass es Gründe hat, und dass man selber denken kann, das wurde einem nicht zugetraut" (Frieda Sommerfeld* 120), stattdessen wurde angenommen: „Du […] wolltest ja vielleicht nur nicht." (Frieda Sommerfeld* 124)

Das Medium der Rundmail diente auch der Ankündigung von Anordnungen der Leitung, so z. B., dass nur noch ausgewählte Mitglieder des Leitungsteams andere TTs geistlich begleiten durften.[55] Sie diente aber auch der Demonstration von Macht. So gab es gerade in der Zeit, in der einige Mitglieder auf ihrer Ansicht nach Fehlentwicklungen in der Gemeinschaft hinwiesen und Kritik gegenüber der Leitung übten, Auseinandersetzungen darüber, wer den Verteiler der Rundmail nutzen durfte:

> „Das ungeschriebene Gesetz, nein, auch das geschriebene Gesetz sagt aber: ‚Nein, nur über [Name].' Also wenn ich was für die Rundmail habe, dann schicke ich das an [Name] und dann verschickt [Name] das in der Rundmail. Muss also einmal durch die Zensur." (Mirella Wietholt* 97)

Das andere Kommunikationsmittel, über das augenscheinlich auch Druck aufgebaut wurde, waren ganz unterschiedliche Listen, in die sich die Mitglieder eintrugen bzw. eintragen mussten, etwa „Dienstlisten bei Treffen"[56] oder „Fastenliste[n]"[57]. Es gab aber auch Listen, in die man sich für (nächtliche) Gebetszeiten eintrug. Diese Listen waren öffentlich, und dadurch wurde „für alle sichtbar, wer sich in wel-

54 Die Regel war, dass alle Mitglieder prinzipiell eingeteilt werden können und sich, wenn sie aus irgendeinem Grund verhindert sein sollten, aktiv abmelden mussten. „Grün stehen lassen" signalisiert hier die Verfügbarkeit für den Einsatz.

55 Vgl. Beschwerdeführer:in-Protokoll, 23.9.2021, BGV Münster, Fachstelle Orden und GG, TTN-Akte 1, Bl. 26.

56 Beschwerdeführer:in-Protokoll, 27.9.2021, BGV Münster, Fachstelle Orden und GG, TTN-Akte 1, Bl. 24.

57 Ebd.

chem Umfang engagierte. Schnell wird kommentiert, wenn ein einzelner Name für eine gewisse Zeit in diesen Listen nicht auftaucht."[58]

Trotz der machtvollen Position von Priester P. blieb er dem Leitungsehepaar, insbesondere dem Leiter D., immer untergeordnet.[59] Dies geschah auch dadurch, dass der Leiter D. – vergleichbar zu Sr. S. in der CG (vgl. Kap. 6.1.2) – für sich das Recht in Anspruch nahm, die Arbeit der Priester zu beurteilen und zu bewerten, wie eine Studienteilnehmerin auch zu Priester P. berichtet:

> „Also […] die Priester mussten halt predigen, aber das war auch so, dass der L. [Leiter D.], gerade als der [Name] dann neu geweiht war als Priester, oder frisch geweiht war als Priester, der L. [Leiter D.] hat den schon so bisschen abgewertet. Also ich fand das schon krass. Der hat den manchmal auch ganz schön vorgeführt. Ich würde auch im Nachhinein sagen, der [Name] ist auch ein Opfer vom L. [Leiter D.]. (…) Aber der hat den […] also, der hat den wirklich auch gedemütigt und vor den Leuten (..) und nach der ersten Predigt von ihm und ich weiß das noch, dass ich dachte, ‚ach, das fand ich jetzt irgendwie gut, was der gesagt hat.' Und dann hat der L. [Leiter D.] dann irgendwie so einen Spruch gelassen, wie so, ‚ja, gar nicht so schlecht, offenbar hat die Weihe ja doch irgendwas jetzt mit dir gemacht' oder irgendwie, irgendwie so einen abwertenden Spruch, so, ‚es kam ja doch was, hätte ich gar nicht mit gerechnet.'" (Nina Wolf* 44)

Der andere Priester N. wird von zwei Studienteilnehmer:innen als „der ruhigere von beiden", weniger „kantig und eckig", als der „Zugänglichere" (Frieda Sommerfeld* 239; 243) und als etwas „gemäßigter" gegenüber Priester P. und „mit gesundem Menschenverstand" (Nina Wolf* 118) beschrieben. Nach der Veröffentlichung eines „Glaubenskurses für Jugendliche" zu urteilen, gab Priester N. stärker die inhaltlichen Impulse für die Gestaltung der Evangelisierungseinsätze. Beide Priester scheinen Spätberufene zu sein, kannten sich laut Aussage einer Studienteilnehmerin bereits vor ihrem Studium und hätten dann zusammen studiert. (Frieda Sommerfeld* 239; 241). Beide Priester, die offizielle Mitglieder des Leitungsteams waren, bildeten in der Gemeinschaft die Kontaktpersonen zu dem Priesterfreundeskreis der Gemeinschaft (Mirella Wietholt* 32).

Insgesamt galten beide Priester als mit dem Leitungsehepaar „stark verbandelt"[60]: „Die Priester [P.] und [N.] waren von L. [Leiter D.] gänzlich eingenom-

58 Ebd.

59 Mit dieser Feststellung konfrontiert, bestreiten die Eheleute D. diese: Der Vorwurf der Nachordnung des Priesters sei unzutreffend. Dieser habe eigene Ideen eingebracht und sich bei Kritik nicht zurückgehalten. Er sei weder willenloser Unterstützer noch Instrument des Ehepaares D. gewesen. (Stellungnahme 1.7.2026, 24).

60 Beschwerdeführer:in-Protokoll, 6.12.2021, BGV Münster, Fachstelle Orden und GG, TTN-Akte 1, Bl. 3.

men[61] und waren ganz auf seiner Linie – bis zum Schluss".[62] „L. [Leiter D.], B. [Leiterin B. D.] und P. [Priester P.] waren die eigentlichen Leiter von ‚TT', wobei L. [Leiter D.] P. [Priester P.] auch in aller Öffentlichkeit diskreditierte."[63] Letztlich – so ein:e Beschwerdeführer:in – „hat die Entscheidung im Leitungsteam nicht die Gruppe getroffen, sondern in nahezu allen Fällen L. [Leiter D.]. Gemeinsam mit [Leiterin B. D.] seiner Frau und [Priester P.] bildeten diese drei eine schier unüberwindliche Achse[64] [Anm. des:der Autor:innen: Gemeint ist die Meinungsbildung und das Treffen von Entscheidungen] und können als die Meinungsmacher in der Gruppe bezeichnet werden."[65]

Die anderen Mitglieder des Leitungsteams, das gilt in gewisser Weise auch bereits für Priester N., wurden von den Studienteilnehmer:innen nicht so sehr in der Rolle der Leitung wahrgenommen, sondern eher als treue Unterstützer:innen des Leitungsehepaares[66]: Sie können also trotz offizieller Rolle im Leitungsteam eher als so genannte deployable agents[67] bezeichnet werden (vgl. Kap. 6.1.2). Seitens der Studienteilnehmer:innen wird ein Ehepaar in dieser Hinsicht besonders thematisiert. Dieses hatte die Leitung einer anderen TTN-Gruppe inne. Dieses Ehepaar scheint zunächst die Kontrolle über die Gruppe nicht ganz so stark ausgeübt zu haben, zumindest für die ersten Jahre wird davon gesprochen, dass es nicht ganz so streng war als am Hauptsitz der Gemeinschaft (Waltraud Böttcher* 61) und die Gruppe „erst sehr spät schräg geworden" (Waltraud Böttcher* 67) sei. Der Ehemann wird von Studienteilnehmer:innen als umgänglicher und durchaus lockerer „Beziehungsmensch" (Marion Zacharias* 33) wie auch als „eloquent" (Waltraud Böttcher* 67),

61 Diese Behauptung wird zurückgewiesen. Dieser Priester habe eigene Ideen eingebracht und sich bei Kritik nicht zurückgehalten. Er sei weder willenloser Unterstützer noch Instrument des Ehepaares D. gewesen. (Stellungnahme 1.7.2026, 24).

62 Beschwerdeführer:in-Protokoll, 28.9.2021, BGV Münster, Fachstelle Orden und GG, TTN-Akte 1, Bl. 11.

63 Beschwerdeführer:in-Protokoll, 21.9.2021, BGV Münster, Fachstelle Orden und GG, TTN-Akte 1, Bl. 36. Die Behauptung, Herr D. habe den Priester öffentlich diskreditiert und sich angemaßt, die Arbeit von Priestern beurteilen zu dürfen, wird zurückgewiesen. (Stellungnahme 1.7.2026, 24).

64 Mit dieser Feststellung konfrontiert bestreiten die Eheleute D. diese: Die Aussage suggeriere eine informelle Machtstruktur, die das Leitungsteam ausgeschaltet habe. Dies widerspräche den tatsächlichen Entscheidungsprozessen im Leitungsteam, die immer gemeinsam getroffen worden seien. Im Austausch sei zudem darauf geachtet worden, dass jede Person sich äußern könne. Kritik und Bedenken seien ausdrücklich erwünscht gewesen. Themen der Leitungssitzungen hätten von allen im Team eingebracht werden können. (Stellungnahme 1.7.2026, 25; 22).

65 Beschwerdeführer:in-Protokoll, 27.9.2021, BGV Münster, Fachstelle Orden und GG, TTN-Akte 1, Bl. 21.

66 Mit dieser Feststellung konfrontiert bestreiten die Eheleute D. diese: Alle wesentlichen Entscheidungen, die die Gemeinschaft betrafen, seien im Leitungsteam gemeinsam getroffen worden. Dieses habe sich monatlich getroffen, die Sitzungen hätten regelmäßig mehrere Stunden gedauert. Im Leitungsteam seien die wesentlichen Entscheidungen gemeinsam getroffen worden. Ziel sei es gewesen, in Einheit einen Weg zu finden. (Stellungnahme 1.7.2026, 22).

67 Vgl. Lalich (2004): Bounded choice, 235 f.

aber auch berechnend (Marion Zacharias* 33) beschrieben. Er habe ein gutes und enges Verhältnis zum Leitungsehepaar (Marion Zacharias* 33) und darüber hinaus einen guten Kontakt zu dem geistlichen Assistenten der Gemeinschaft seitens der Diözese gehabt (Hedda Lenz* 70). Als dann Kritik an der Gemeinschaft und der Leitung geübt wurde, habe er sich laut einer Studienteilnehmerin „am meisten Zeit" (Marion Zacharias* 33) für die Kritik übenden Mitglieder genommen und bei einigen Punkten auch Verständnis gezeigt (Marion Zacharias* 33), allerdings „am Ende, als es dann darum ging, hat er […] total dicht gemacht" (Marion Zacharias* 33).

Eine Studienteilnehmerin beschreibt, dass dagegen die Ehefrau in dieser Phase nur „schwarz-weiß" (Marion Zacharias* 37) gekannt und daher grundsätzlich sehr ablehnend gegenüber den Kritiker:innen reagiert habe (Marion Zacharias* 33). Diese Studienteilnehmerin vermutet zudem, dass die Ehefrau in hohem Maße – auch emotional – abhängig vom Leitungsehepaar gewesen sei (Marion Zacharias* 37). Ferner habe die Ehefrau versucht – so die Studienteilnehmerin – gezielt mit ihr zu sprechen, um die so erlangten Informationen weiterzugeben (Marion Zacharias* 37). Angesichts des Gesamtklimas, wie es in diesem Kapitel beschrieben wird, und der Tatsache, dass auch eine andere Studienteilnehmerin (s. o.) erklärt, dass es in der Gruppe, die von diesem Ehepaar geleitet wurde, wie in TTN insgesamt, eine Entwicklung zu größerer Strenge und Härte gegeben habe, wurde diese offenbar besonders deutlich, als einige damalige Mitglieder Kritik äußerten (vgl. Kap. 9.3).

Eine maßgebliche Rolle spielte allerdings noch ein weiterer Priester, Priester Z., der einem Säkularinstitut angehörte und der auch nicht zuletzt aufgrund der Spiritualität seiner eigenen Gemeinschaft der Marienfrömmigkeit sehr nahestand, aber eben kein Mitglied von TTN war. Dieser gab viele Impulse und bereitete viele Entwicklungen und Strukturen von TTN von außen mit vor, „also er hat sehr viel […] an Strukturen, an Gründungen und Konzepten kam auch von ihm" (Laurin Lampe* 80), so steuerte er z. B. auch den Aufbau von Zweigen gottgeweihten Lebens in der Gemeinschaft: „Ein eigener Zweig in der Gemeinschaft, wo ein Ordensleben irgendwie gegründet […] und aufgebaut werden sollte." (Franziskus Albrecht* 19) Seine Vision war offenbar die eines eigenen Klosters „mit lauter Möglichkeiten, weil man dann ja kirchlich sozusagen etabliert ist". (Waltraud Böttcher* 136) Als sich die Idee des Klosters so nicht realisieren ließ, kam er auf den Gedanken, auch weil er so

> „ein Strukturmensch ist und auch Gründungsmensch und dann auch für diese Brüdergemeinschaft da ein Herz hatte […], dass es da vielleicht Möglichkeiten gibt, etwas zu gründen. Das ist aber eine Vermutung, das weiß ich nicht genau, ja. Und dann gab es halt diese Pläne da. Dass diejenigen, die Priester werden wollen oder Ordensmitglieder werden wollen, nach [Ort] gehen, sich da ausbilden lassen und Männer werden, Priester werden, und dann irgendwann sich auch ausgliedern können. Also, und dann für Totus Tuus ihren Dienst tun." (Laurin Lampe* 92)

Aufgrund seiner „Gründungserfahrung" war er – so ein Studienteilnehmer – auch „im Leitungsteam von Totus Tuus" (Laurin Lampe* 80). Zudem hatte er als Priester Theologie studiert, galt als „intellektuell" (Laurin Lampe* 80) und war offensichtlich theologisch wie in Strukturfragen der Ratgeber der Gemeinschaft: Er „wusste auch immer, immer was. Also ich glaube, der war auch von daher (..), wenn es um Rat ging oder so, dann war er immer ein guter Ratgeber. Ob, ob dir jetzt die Antwort passend war oder nicht, das (..) ist noch eine andere Frage, aber er hatte immer Rat." (Laurin Lampe* 80) Zudem wohnten männliche Mitglieder von TTN mit ihm während ihres Theologiestudiums zusammen in einer ‚WG'.

Darüber hinaus war Priester Z. der geistliche Berater und „einer [der] engsten Vertrauten" (Laurin Lampe* 76) von Leiterin B. D., die häufig sehr lange miteinander telefonierten (Laurin Lampe* 76), wobei Priester Z. es offensichtlich mit der Vertraulichkeit nicht ganz so genau nahm, „er war da auch nicht so eng" (Laurin Lampe* 78), da er über ein lautgestelltes Telefon mit Leiterin B. D. sprach: „und ich saß daneben und habe (..) ja, auch Dinge mitgehört, die ich nicht so mithören sollte, glaube ich. Auch wenn es mal um Ängste und Fragen ging, die sie hatte, oder Zweifel und Sorgen" (Laurin Lampe* 76). „Das ist öfters aufgetreten. Also man hat auch manchmal von seinen (…) Beichtkindern indirekt etwas erfahren" (Laurin Lampe* 78).

Die Beschreibung des Leitungsehepaares und des Leitungsgefüges macht bereits deutlich, wie sehr in der Gemeinschaft alles auf das Leitungsehepaar ausgerichtet war und auch die anderen Mitglieder des Leitungsteams von diesem abhängig waren.[68] Auffällig ist zudem die Rolle des Priesters Z., der – obwohl nicht TTN-Mitglied – über seine Funktion als Ratgeber und Vertrauter der Leiterin B. D. offensichtlich wesentliche Geschicke der Gemeinschaft von außen mit steuerte.

7.2.2 ‚Es ist nie genug' – Leistungsspiritualität und Überforderung

> „Also man wurde irgendwie immer klein gehalten, […] war immer nie weit genug, nie vollkommen genug" (Vincent Kramer* 38)

Zwei der ganz entscheidenden Instrumente zur Durchsetzung der eigenen Macht seitens des Leitungsregimes in TTN waren zum einen – wie schon erwähnt – das ungeheure Pensum an Gebetsleistungen und Evangelisierungseinsätzen sowie die

68 Insgesamt weist das Ehepaar D. die erhobenen Vorwürfe zurück: Das Ehepaar D. hätte kein System geistlichen Missbrauchs geprägt, keine Mitglieder kontrolliert, keine Abhängigkeiten erzeugt, keine Informationen zur Machtausübung gesammelt, keine Spendengelder oder Gemeinschaftsmittel zur Altersversorgung genutzt, keine Freiplätze auf Kosten anderer in Anspruch genommen und keine Leitungsgremien als bloße Unterstützergruppe instrumentalisiert. (Stellungnahme 1.7.2026, 3).

vorgenommenen Spiritualisierungen fast jedweder Handlungen durch die Leitung, insbesondere durch den Leiter D.

Der Zugriff auf die Lebensführung durch das Gebetspensum und die damit einhergehenden Belastungen für den Alltag der TTs, insbesondere dann, wenn jemand noch berufstätig war, wurden im Laufe der Zeit noch gesteigert, vor allem auf den Treffen der Gemeinschaft, wie es auch in den TTN-Akten zu finden ist: „Plötzlich verkündete der Leiter D. bei einem Gebetskreis, dass noch weitere Dinge dazukommen, nämlich einmal im Monat Nachtwachen."[69] Neben den bereits sehr anstrengenden Tagen an einem internen Wochenende von TTN, bei denen manche Teilnehmer:innen bereits um 5 Uhr aufstanden, um zu dem Ort des Treffens zu gelangen, und auf der Fahrt dorthin schon „bis zu drei Rosenkränze"[70] beteten, wurden dann im Lauf des Tages und des Programms weitere Rosenkränze gebetet und nach Beendigung des offiziellen Programms die unausgesprochene Erwartung vermittelt, noch weiter zu beten:

> „Wenn wir dann abends um 23 Uhr sechs bis acht (manchmal auch mehr, je nach Zeit) Rosenkränze gebetet hatten und eigentlich müde waren, wurden alle, die noch mochten, zu einer weiteren Gebetsstunde eingeladen. Natürlich hätte man ins Bett gehen können, aber nahezu keiner tat das, denn keiner wollte sich die Blöße geben, dass er zu schwach ist, denn sehr subtil bekam man ständig vermittelt, dass man nicht gut genug ist, nicht fromm genug, nicht geistlich genug."[71]

Eine Studienteilnehmerin bringt die Situation als TT in folgende Worte: „Also, wir hatten ja quasi zwei Vollzeitjobs, einen geistlichen und einen normalen." (Irmgard Tietz* 183) Begründet wurde diese Haltung seitens der Leitung mit Sätzen wie: „Man muss Opfer bringen, es gibt kein Limit beim Gebet."[72] So wurden „Gebetssessions" veranstaltet, „bei denen völlig übertrieben wurde, und Leute in hysterisches Brüllen und Heulen ausbrachen."[73] Das Extremste, was ein Studienteilnehmer – so seine Aussage – erlebt hat, waren zwei neuntägige Fasten-Novenen, die unmittelbar hintereinander abgehalten wurden und bei denen bei Wasser und Brot gefastet wurde (Frederik Aumann* 64), also insgesamt 18 Tage.

Sich besonders in der Spiritualität hervorzutun, galt allerdings offenbar nicht nur, wenn auch vorwiegend, in quantitativer Hinsicht, sondern es gab auch unausgesprochene Normen an die qualitative Gestaltung. War jemand in der Lage, z. B. mit eigenen Worten dem Rosenkranzgebet eine persönliche Note oder eine beson-

---

69 Beschwerdeführer:in-Protokoll, 6.12.2021, BGV Münster, Fachstelle Orden und GG, TTN-Akte 1, Bl. 2.
70 Beschwerdeführer:innen-Protokoll, 21.9.2021, ebd., Bl. 33.
71 Ebd.
72 Beschwedeführer:innen-Protokoll, 28.9.2021, ebd., Bl. 13.
73 Ebd.

dere Tiefe zu verleihen, galt dies als besondere Leistung: „[A]lso war das irgendwie – habe ich mein Individuelles mit reingebracht und diese Betrachtung noch formuliert? Also, das war auch so ein ganz starkes Leistungsdenken. Wie das formuliert wurde, war das mein Persönliches, bin ich selber mit dem Glauben und mit dem Herzen dabei?" (Vincent Kramer* 28)

Bezüglich der Anforderungen an das Gebetspensum wurde laut einer Studienteilnehmerin keinerlei Differenzierung zwischen Kindern/Jugendlichen und Erwachsenen vorgenommen, die ‚fünf Steine von Medjugorje' und damit das täglich zu leistende Gebetspensum galten gleichermaßen für 14-Jährige wie für 25-Jährige (Edelgard Pohlmann* 22). Diese massive Leistungsspiritualität konnte auch dazu führen, ob bewusst oder unbewusst eingesetzt sei dahingestellt, dass die TTs in der Regel nicht mehr ihre gesundheitlichen Grenzen wahrnahmen: „Man wurde dahingehend manipuliert, nicht mehr auf das eigene Gefühl und auf den eigenen Körper zu achten."[74] Das „Abenteuer", das viel zu der Faszination für die Gemeinschaft beigetragen hatte (vgl. Kap. 5.3.1), war zugleich „extrem kräftezehrend" (Frederik Aumann* 36), führte nach Wahrnehmung mehrerer Studienteilnehmer:innen immer wieder zu Anzeichen von massiven Erschöpfungssyndromen[75]:

> „[S]o, ich habe das, glaube ich, dann körperlich gar nicht gemerkt. Ich bin dann immer noch abgestumpft. Also auch das ist die andere Seite des Ganzen. Also ständig auch über die eigenen Grenzen zu gehen, kein Gefühl mehr dafür zu haben, wann ich müde bin und wenn ich müde bin, das hatte halt alles keine Bedeutung. Also Grundbedürfnisse hatten keine Bedeutung." (Isabelle Krüger* 42)

> „Ja, das ist einmal sicherlich der körperliche Aspekt, dass man also völlig über die Kräfte geht und ein Level ansetzt, was nicht gesund ist, eben auch ein ganz ungesundes Empfinden für den Körper, für Gesundheit, für so was. Man darf halt nicht schwach sein und der Körper ist halt der Kadaver, das war immer der Spruch, den muss man überwinden. Zur Not mit ganz viel Kaffee oder mit, keine Ahnung, Fasten oder so. Das war schlimm." (Margarete Habermann* 92)

74 Beschwerdeführerinnen-Protokoll, 21.9.2021, ebd., Bl. 33.

75 Dies verdeutlicht z. B. auch die Aussage: „In einem Vortrag sagte L. [Leiter D.] ‚Wer nicht beten kann, wenn er müde ist, ist nicht geistlich genug.' Dies habe dazu geführt, dass zu den vielen Rosenkränzen (teilweise bis zu acht an einem Tag bei Treffen am Wochenende) das geistliche Programm maßlos wurde. Nahezu niemand traute sich, nach Ende des offiziellen Programms ins Bett zu gehen und an der zusätzlichen Gebetseinheit, ‚Bergmannstunde', zu fehlen. Schließlich wollte man heilig und ein geistlicher Mensch werden. Viele – auch L. [Leiter D.] – waren ständig krank, aber die Erholung bei Krankheit war schlecht möglich." (Ebd.) Eine andere Studienteilnehmerin berichtet davon, dass sie während ihrer Mitgliedschaft eine chronische Krankheit entwickelte (Johanna Bergmann* 57).

Mehrere Mitglieder erlebten, entsprechend der hierfür exemplarischen Aussage einer Studienteilnehmerin, auch nach der Organisation von Veranstaltungen wie z. B. der TTN-Beteiligung an Weltjugendtagen physische und psychische Zusammenbrüche:

> „Also da habe ich irgendwann, nicht umgekippt, aber da war irgendwie emotional so ein Zusammenbruch, da habe ich nur noch geweint, weil ich einfach so fix und fertig war. Also ich war noch nicht im Burnout, weil dafür war ich viel zu schnell wieder fit, aber kurz vorm Burnout. Also ich war so schlapp und, ja, habe dann echt mich erst mal richtig erholen müssen, ein halbes Jahr. Und dann bekam mein Bild irgendwie auch Risse von der Gemeinschaft." (Margarete Habermann* 100)

Auch der Bericht einer weiteren Studienteilnehmerin veranschaulicht die Überschreitung der physischen und psychischen Grenzen:[76] Ein Mitglied von TTN hatte auf einer Großveranstaltung im Ausland die TTN-Präsenz maßgebend und verantwortlich betreut. Als diese Person im Nachgang der Veranstaltung einen kompletten physischen wie psychischen Zusammenbruch erlebte, rief keines der anderen Mitglieder ärztliche Hilfe, sodass die Betreffende mehrere Tage in ihrem vollständigen Erschöpfungszustand im Zelt lag. Sie „konnte sich nicht mehr bewegen […] konnte weder aufstehen, noch reden, noch essen, noch trinken, […] war ständig so gefühlt in einem Ohnmachtszustand." (Isabelle Krüger* 129) Schließlich wurde die Abreise aller TTN-Mitglieder mit der begleitenden Pilgergruppe anberaumt, und – so eine Studienteilnehmerin – „niemand von […] den ‚Geschwistern' ist dageblieben, weil die oberste Priorität – die offenbar in diesem Fall aber keine Bedeutung hatte – sind ja immer die Pilger, sich um die Pilger kümmern" (Isabelle Krüger* 129). Nur eine Frau habe gefragt, ob sie da bleiben solle, während ihre ‚Mitgeschwister' bereits anfingen, „über [ihr] das Zelt abzubauen" (Isabelle Krüger* 129) und „dann ist der Bus abgefahren." (Isabelle Krüger* 129).[77] Das damalige Mitglied war „so fassungslos" (Isabelle Krüger* 129), „dass die [sie] da jetzt liegen lassen, ohne sich zu kümmern." (Isabelle Krüger* 129) Die junge Frau, die die Hilfe angeboten hatte, hat dann dafür gesorgt, dass die betreffende Person ins Krankenhaus kam, wo sie versorgt wurde und eine fremde Person die Kosten für die Krankenhausbehandlung übernahm. (Isabelle Krüger* 129)

---

76 Auf dieses Beispiel, wie die Zusammenbrüche insgesamt, wird von mehreren Studienteilnehmerinnen Bezug genommen, so auch bei Margarete Habermann* 100; Saskia Krause* 50.

77 In diesem Zusammenhang ist festzuhalten, dass die Eheleute D. den generellen Vorwurf, junge Menschen hätten körperlich, psychisch, emotional oder geistlich Schaden genommen, zurückweisen. Ebenso Vorwürfe, Menschen emotional oder psychisch abhängig gemacht zu haben, Subjektive Belastungserfahrungen einzelner ehemaliger Mitglieder wären ernst zu nehmen. Sie belegten aber nicht, dass das Ehepaar D. entsprechende Schäden verursacht, beabsichtigt oder billigend in Kauf genommen hätten. (Stellungnahme 1.7.2026, 29).

Die spirituellen Anforderungen führten bei offenbar nicht wenigen TTs zu dem vorrangigen Gefühl: „es ist nie genug" (Ute-Marie Teschner* 53). „Und deswegen habe ich viele Jahre mit dem Gefühl gelebt, […] ich müsste eigentlich. Ich müsste eigentlich so viel beten, ich müsste eigentlich das und das und das, was ich alles müsste." (Edelgard Pohlmann* 126) Das führte zu einem dauerhaft schlechten Gewissen: „Ich bin eigentlich immer mit einem schlechten Gewissen zu so Wochenenden gefahren, weil mir das so gut wie nie gelungen ist, zwei Tage in der Woche zu fasten und drei Rosenkränze am Tag zu beten." (Edelgard Pohlmann* 22)

7.2.3 Spiritualisierung und Bewertung als Verfügungsgewalt über die Person

Aufrechterhalten wurde dieses System einer quantitativen und qualitativen Leistungsspiritualität sowie einer dauerhaften körperlichen wie psychischen Überlastung der Mitglieder durch das machtvoll eingesetzte Instrument der Spiritualisierung jedweder Gehalte, das die Verfügungsgewalt über die Mitglieder sicherte und als Begründung, Legitimierung oder auch Erklärung derselben diente. Ein Studienteilnehmer beschrieb TTN folgendermaßen: „Totus Tuus war so die heile Welt. Also das, was da gelebt werden sollte, war die, schon die vollkommene und heile Welt, wie es – die perfekte Welt sogar irgendwie. Das war schon wirklich der Anspruch nach Vollkommenheit. […] Das Charisma der Ganzhingabe muss man sich eben erwerben. Und das zeigt sich am Leben". (Adrian Falkenberg* 40) Allerdings sah er zwischen der in TTN gelebten Ganzhingabe und seiner eigenen theologisch begründeten Auffassung derselben eine recht große Diskrepanz:

> „Auch von den, eigentlich von diesen Schriften, die wir gelesen haben, war das [die Ganzhingabe] für mich (..) etwas anderes, bei Totus Tuus war Ganzhingabe immer (..) immer mit Leistung verbunden. Also ‚wie viel bete ich?', ‚klappt das Fasten oder nicht?' Also es waren immer diese äußeren Merkmale. Klappt es oder klappt es nicht? Bin ich auf einem Einsatz oder bin ich nicht auf einem Einsatz? Dann wurde irgendwann – da gab es so eine [unverst.] Liste, wo man online sich an- und abmelden konnte, da wurde das dann noch transparenter, ob man sich an- und abgemeldet hat. Da wurde dann Leistung und Hingabe mit Aktivität eigentlich gleichgesetzt. Also so aktiv, wie ich war, so viel, wie ich gebetet habe, gefastet, auf Einsatz gefahren bin, so viel hatte ich mich hingegeben." (Adrian Falkenberg* 57)

Dieses Ziel der Ganzhingabe und moralischer wie spiritueller Vollkommenheit rechtfertigte in den Augen der Leitung, insbesondere des Leiters, letztlich alles. Der körperlichen Erschöpfung wurde einer Studienteilnehmerin mit dem Satz begegnet: „Wenn dein Kadaver quengelt, dann lass ihn quengeln." (Paula Hagedorn* 115) Bedürfnisse egal welcher Art sollten ‚aufgeopfert' werden: „Wenn du Hunger hast, wenn du Durst hast, wenn du müde bist, opfere es auf. Das war immer so der Spruch.

Also wenn es einem nicht gut ging, ja opfere es auf." (Verena Seidel* 42)[78] Mittels der Formulierung ‚alles aufzuopfern', egal um was es sich handelte, wurden Dinge, Ereignisse, Personen spiritualisiert, was der Leitung die Möglichkeit bot, diese zu ignorieren. Das wiederum enthob sie zugleich von der Notwendigkeit, etwas verändern zu müssen. Dabei erstreckte sich die Reichweite der ‚Aufopferung' bis hin zu persönlichen Leiderfahrungen. So wurde offenbar etwa auch die Erkrankung eines Kindes mit der Aussage ignoriert: „Du musst dein Leiden aufopfern. Du hast einen besonderen Weg, du bist zum Leiden geboren." (Henrike Bruck* 145)

Spiritualisiert wurden aber auch Mails und andere Anordnungen der Leitung, die die Mitglieder zu etwas aufforderten, wie am Beispiel der Teilnahme einer Studienteilnehmerin am TT-Urlaub, die mit dem zentralen Diktum der Gemeinschaft der Marienfrömmigkeit Medjugorjes und vor allem den Botschaften der ‚Gospa' verbunden wurde:

> „Und das ist halt das Gefährliche. Dass es das immer wieder so verknüpft und verquickt war mit ‚Wir dienen doch der Mutter Gottes und wir sind doch alles Werkzeuge in Gottes Händen' und, ‚Die Mama braucht uns doch als ihre Kämpfer und dergleichen' und es war eben alles so spiritualisiert. Und so dergestalt waren eben auch diese Mails formuliert. Und wenn das da dann so nett steht von wegen, ja, der TT-Urlaub ist so wichtig […], um ins Charisma der Gemeinschaft zu wachsen, dann ist damit aber gemeint, nee, nee, du musst kommen, damit wir dir den Kopf waschen. (..) Und das ist halt an der Stelle das Gefährliche. (…) Und das ist halt in so vielen Kontexten unterschwellig drin." (Saskia Schuhmacher* 91)

Vor allem aber spiritualisierte laut Studienteilnehmer:innen insbesondere der Leiter D. seine individuellen wie auch kollektiven Zu- und Übergriffe auf die Mitglieder der Gemeinschaft. Entscheidende Orte dazu waren zum einen seine – auch über CDs in der Gemeinschaft verbreiteten – regelmäßigen Ansprachen und Impulse an die Gemeinschaft, die er auf einem einzigen Treffen mehrfach hielt, die letzte davon oft erst spät abends gegen 23 Uhr (Paula Hagedorn* 93). In diesen Ansprachen vermittelte er seine Vorstellungen von Glaubens- und Alltagsleben sowie von Spiritualität. Die Übergriffe erfolgten darüber hinaus in den regelmäßigen Gesprächen, die er mit den Mitgliedern im Kontext so genannter „Standortgespräche"[79] oder der geistlichen Begleitung (s. u.) führte. Beides fand oft abends bei ihm zu Hause oder auch auf Autofahrten statt (Brigitte Wulf* 47). Im Kontext geistlicher Begleitung spiritualisierte er beispielsweise Anzeichen großer Erschöpfung und „tiefer Traurigkeit" (Henrike Bruck* 100) dadurch, dass er sie als Zeichen für eine Vertiefung des

78 Vgl. vorstehende Fußnote 77.

79 Beschwerdeführer:in-Protokoll, 6.12.2021, BGV Münster, Fachstelle Orden und GG, TTN-Akte 1, Bl. 3 f.; Protokoll, 6.12.2021, ebd., Bl. 7 f.; Protokoll, 21.9.2021, ebd. Bl. 32.

geistlichen Lebens interpretierte, so käme etwa die Gesprächspartnerin jetzt „ins tiefe geistliche Leben" (Henrike Bruck* 100), das sei ein „gutes Zeichen" (Henrike Bruck* 100). Ihre Reaktion war, wie vermutlich vom Leiter gewünscht, folgender Gedanke: „Ja, okay, dann, wenn das so ist, dann nehme ich das wohl in Kauf. Ich bin ja ein Mensch, wenn mir was wichtig ist, dann beiße ich die Zähne zusammen." (Henrike Bruck* 100)

Viele Ansprachen und Gespräche des Leiters führten zu der sinngemäßen Aussage, dass die Bemühungen der Mitglieder noch nicht ausreichten, dass ihre Anstrengungen um die Ganzhingabe und Vollkommenheit noch ‚nicht genug', ‚nicht ausreichend' waren. Ein Studienteilnehmer formuliert dieses Gefühl des Nicht-Genügens folgendermaßen:

> „Dass man sich in diese heile Welt des Gebetes und des mystischen Lebens so zurückgezogen hat, um sich irgendwas auch zu verdienen, um gut zu sein, und gleichzeitig war es so unbefriedigend, dass man nie, nie ans Ziel kam! Also, ich habe mich immer bis zum Ende gefragt, was (..) war und wann bin ich denn endlich ein TT, ein richtiger TT?" (Adrian Falkenberg* 38)

Diesem Studienteilnehmer antwortete der Leiter häufiger: „‚[Name], du hast dich noch nicht ganz hingegeben, du verstehst das noch nicht […] gib dich erstmal ganz hin und dann können wir danach nochmal miteinander reden.'" (Adrian Falkenberg* 38) Oder aber, dass man sich mit bestimmten Dingen nicht befassen müsse, dazu müsse man „erstmal geheilt" (Verena Seidel* 128) werden.

Der Leiter D. nahm offenbar zudem für sich in Anspruch, den Grad der jeweiligen Ganzhingabe der Person erkennen zu können. Er legte etwa in einem Vortrag dar, „wie man erkennen könne, auf welcher Stufe man sich befände."[80] Darüber wurden sehr deutliche Hierarchisierungen unter den Mitgliedern konstituiert, und „diese Kernleute, [...], [das] Leitungsteam und so, die engen Mitarbeiter […], die sind schon ganz weit in der Ganzhingabe. Die haben halt schon die Stufe drei, […] erste Stufe, zweite Stufe, dritte Stufe, die waren ja schon, meine Güte, kurz vor der Heiligkeit." (Henrike Bruck* 51) Für sich selbst – so ein ehemaliges Mitglied – nahm der Leiter in Anspruch, in der Ganzhingabe schon weit vorangeschritten zu sein: „Es wurde subtil vermittelt, dass die Ganzhingabe nur von L. [Leiter D.] und ganz wenigen langjährigen Gemeinschaftsmitgliedern bereits vollzogen wurde."[81] In der heutigen Einschätzung wird dieses Verhalten als anmaßend empfunden: „[D]as so an die Menschen zu pinnen und das so zu propagieren, das war schon,

80 Beschwerdeführer:in-Protokoll, 27.9.2021, BGV Münster, Fachstelle Orden und GG, TTN-Akte 1, Bl. 19.

81 Ebd., Bl. 17.

war schon krass. Ja. Auch dass er das sehen konnte, wer wo steht und wo man steht und wer wie weit ist." (Henrike Bruck* 51) So wusste man nie:

> „‚Wann habe ich mich denn hingegeben? Wann bin ich denn, wann bin ich denn offen für den Heiligen Geist? Wann bin ich denn in der Liebe und wann ist dieses Maß erreicht?' Und das war so ein ganz eigenes, eigenes Maß, was es in Totus Tuus gab." (Bruno Biller* 84)

Innerhalb von TTN gab es zudem – wie gerade deutlich wurde – ein durchaus hierarchisches System: denjenigen, die länger dabei waren, wurde „automatisch zugeschrieben […], dass die schon einfach tiefer sind" (Bruno Biller* 84), was vom Leiter „explizit auch gesagt wurde." (Bruno Biller* 84) „[D]as wirst du erst explizit wissen, wenn du die zweite Bekehrung erlebt hast oder wenn du dich ganz hingegeben hast oder wenn du mehr in der Liebe bist." (Bruno Biller* 84) Man sollte sich z. B. auch für die geistliche Begleitung jemanden suchen, der in der Ganzhingabe schon weiter fortgeschritten war oder diese gar vollzogen hatte. „Und so wie das Narrativ war, waren die Personen, die die Ganzhingabe schon vollzogen haben, nicht besonders viele." (Brigitte Wulf* 53; vgl. Kap. 7.4)

Dieses als anmaßend empfundene Gebaren der Leitung wird auch wie folgt zusammengefasst:

> „Der Leiter sah den Mitgliedern auch an, wer sich ganz hingegeben hatte. Überhaupt sah er den Menschen wohl Dinge an, z. B. wie lange sie in der Anbetung waren, ob ihr Gebet echt war usw. Ich erinnere mich an eine Prozedur, in der L. [Leiter D.] „prüfen wollte", welche ‚TTs' ein „echtes Sprachengebet" hatten. Bei einigen stellte er dann fest, dass es nicht echt war. Zu anderen Anlässen (beim Evangelisationsteam-Treffen) sollten sich die ‚TTs' einteilen, wie weit sie in der Ganzhingabe seien. L. [Leiter D.] und B. [Leiterin B. D.] wussten hinterher, wer sich ‚falsch' zugeordnet hatte, darüber wurde dann u. a. mit mir gesprochen."[82]

In der Logik dieser Spiritualisierungen, die als Bewertungspraktiken eingesetzt wurden, standen offenbar immer wieder vom Leiter D. geäußerte Sätze wie: „Wer nicht beten kann, wenn er müde ist, ist nicht geistlich genug"[83] oder „Wenn du das nicht verstehst, was ich sage, dann hast du noch nicht genug gebetet und gefastet."[84] Wenn sich der- oder diejenige mit Argumenten, z. B. von Priestern, die nicht der Gemeinschaft angehörten, dagegen wehrte, wurde die Kritik mit Worten wie „dass

82 Beschwerdeführer:in-Protokoll, 28.9.2021, BGV Münster, Fachstelle Orden und GG, TTN-Akte 1, Bl. 12.
83 Beschwerdeführer:innen-Protokoll, 21.9.2021, ebd., Bl. 33.
84 Ebd.

diese ‚uns nicht verstehen, weil durch das mangelnde Gebet und Fasten der Einblick in die geistliche Ordnung fehlt'" abgewiesen.[85] Auf diese Art und Weise empfand ein Studienteilnehmer, dass „man irgendwie immer kleingehalten" (Adrian Falkenberg* 38) wurde und dass man „nie weit genug, nie vollkommen genug" (Adrian Falkenberg* 38) war, was „am Ende auch, auch sehr frustrierend" (Adrian Falkenberg* 38) gewesen ist.

Über diese Bewertungspraktiken wurde laut Studienteilnehmer:innen zugleich auch ein enormer Druck aufgebaut, der Leiter war derjenige, der für sich in Anspruch nahm „zu bewerten, zu beurteilen und zu bestätigen" (Adrian Falkenberg* 44). Er entschied, ob für die Gruppe oder die Einzelnen, über ‚richtig' und ‚falsch' und Nichtbefolgung seiner Vorgaben wurde als Rebellion, als Widersetzen gegen den Willen Gottes interpretiert: „[D]ann widersetzt du dich quasi dem, was eigentlich Gott vorhat." (Verena Seidel* 22) Auch wenn dies nicht wortwörtlich so formuliert wurde, ist es laut Aussage der Studienteilnehmerin auf diese Weise bei ihr „angekommen" (Verena Seidel* 22).

Als weitere Praktiken der Bewertung und Abwertung, die offensichtlich häufiger eingesetzt wurden, sind Äußerungen zu markieren, in denen das Gegenüber als nicht ‚demütig genug' und im Umkehrschluss als ‚zu stolz' geziehen wurde: „Stolz ist eine Todsünde. Wir leben ganz demütig wie Maria."[86] So diente dieser Vorwurf auch dazu, Mitglieder dadurch herabzusetzen: „[D]as war ja immer L.s [Leiter D.] Logik, dass ich zu stolz bin und dass ich demütig werden muss. […] [D]as war ja sein Ansatz, mich fertig zu machen, damit ich demütig werde." (Verena Seidel* 106)[87] Auch mit der Begründung, dass jemand ‚zu empfindlich' sei, wurden Menschen, die anderer Meinung waren, in ihre Schranken gewiesen. Die Äußerung „Empfindlichkeiten ablegen" war eine offenbar sehr häufige Aufforderung des Leiters D.[88] „Ich erinnere mich, wie ich nach einer gewissen Zeit die oft vorherrschende Lieblosigkeit und Härte kritisierte […] mir wurde oft entgegnet, dies sei auf meine Empfindlichkeit zurückzuführen, die es abzulegen gilt."[89] Zu den Praktiken der

85 Ebd.

86 Ebd. Zeichen der ‚Demut' von Leiter D. war auch, dass er die einzige Nein-Stimme bei der Wahl des Leitungsteams für sich beanspruchte, obwohl ein ehemaliges Mitglied „wusste, dass das nicht stimmte", da es ihre eigene Stimme war (Beschwerdeführer:in-Protokoll, 21.9.2021, BGV Münster, Fachstelle Orden und GG, TTN-Akte 1, Bl. 35).

87 Mit dieser Feststellung konfrontiert bestreiten die Eheleute D. diese: Die Behauptung, Herr D. habe einzelne Mitglieder als nicht demütig genug, zu stolz, zu empfindlich oder noch nicht geheilt bezeichnet und geistliche Unsicherheit als Defizit gedeutet, sei ohne konkrete Angaben nicht überprüfbar. Allerdings könnten geistliche Gespräche, Ermahnungen oder Reflexionen über persönliche Entwicklung nicht pauschal als Beschämung oder Missbrauch dargestellt werden. (Stellungnahme 1.7.2026, 36).

88 Beschwerdeführer:in-Protokoll, 21.9.2021, BGV Münster, Fachstelle Orden und GG, TTN-Akte 1 Bl. 36.

89 Beschwerdeführer:in-Protokoll, 28.9.2021, ebd., Bl. 9.

Ab- bzw. Bewertung gehörte – wie mehrfach seitens der Studienteilnehmer:innen vorgeworfen – schließlich auch, die Mitglieder unterschiedlich zu behandeln, manche bloßzustellen und zu demütigen, sie darüber aber auch zugleich an sich zu binden:

> „Manche hat er total klein gemacht und richtig gedemütigt, sodass sie sich einfach nicht mehr empfunden haben, sie sind einfach null und nichtig. Und deswegen- Das hat er auch schon mal gemacht in so einem (..) Satz. Das war auch eine typische Art, glaube ich, Menschen so zu demütigen. Und gleichzeitig hat man immer Heilige so hochgehalten, die so sehr, sehr demütig waren. Und alles, sozusagen eigentlich alles mit sich haben machen lassen." (Brigitte Wulf* 39)

Der Anspruch auf absolute Verfügungsgewalt über die Mitglieder kulminierte – so in einem Beschwerdeführer:innenprotokoll – in der Behauptung des Leiters D.: „‚Ihr braucht die drei D's:' Demut, Druck und D. [Leiter D.]"[90]

Kritische Äußerungen an der Leitung oder an einzelnen Zuständen in der Gemeinschaft wurden – so mehrfache Vorwürfe – ebenfalls spiritualisiert: „‚Du musst erstmal richtig beten, dann erkennst du das schon.' Erst wenn du dich richtig hingegeben hast, erkennst du das richtig."[91] Ferner wurden Kritiker:innen mit Sätzen wie folgenden abgewiesen und ruhig gestellt: ‚Du siehst das falsch.' Du musst verstehen, dass du die Welt nur durch deine Brille (der Verletzungen) siehst.' ‚Deine Sicht ist nur eine von vielen.'[92] Abgesehen von dieser Abwehr der Kritik hatten Kritiker:innen mit harschen Konsequenzen zu rechnen. Ihnen wurde, so die Erfahrungen eine:r Beschwerdeführer:in, mit großem Misstrauen begegnet, sie wurden von Informationen abgeschnitten, „[m]eine Kritik wurde abgeschmettert, und zugleich wurde ich aus den Interna rausgehalten und bekam keine Informationen mehr",[93] nicht zuletzt wurden sie „erfolgreich isoliert" (David Kirchner* 113), ggf. als „Verräter" (Adrian Falkenberg* 63) bezeichnet (vgl. Kap. 9.3). Vor allem aber wurden sie gegenüber den anderen Mitgliedern pathologisiert, für psychisch labil und für so „gefährlich" (für das Seelenheil der anderen) erklärt, dass man sich von ihnen fernhalten solle. „Kritiker wurden in vielen Fällen […] als komisch, verletzt

90 Beschwerdeführer:in-Protokoll, 27.9.2021, ebd., Bl. 24. Die Erläuterung zu diesem [Leiter D.] zugeschriebenen Zitat lautet: „[Anm.: Das ist ein Zitat von [Leiter D.], welches er gern in gewohnt scherzhafter Art zum Ausdruck brachte. Das dritte ‚D', welches er mit Schmunzeln immer weggelassen hatte, sollte auf seinen Nachnamen anspielen.]" (Ebd.).

91 Ebd., Bl. 22.

92 Ebd.

93 Beschwerdeführer:in-Protokoll, 28.9.2021, BGV Münster, Fachstelle Orden und GG, TTN-Akte 1, Bl. 10.

oder psychisch krank"[94] betrachtet. Dieses reichte bis in Familienzusammenhänge hinein, die es in TTN ja häufiger gab:

> „Selbst [Name], mit der ich während meiner Studienzeit eng befreundet gewesen war, ging immer mehr auf Distanz, was mich wunderte und traurig machte. Ich konnte mir nicht erklären, woher das Desinteresse kam. Von meiner eigenen [Verwandtschaftsgrad] erfuhr ich viele Jahre später, dass sie mit B. [Leiterin B. D.] besprochen hatte, [Name] zu beeinflussen, besser keinen Kontakt mit mir zu haben, da sie durch den Kontakt weltlich beeinflusst würde. Es war eine bewusste Beeinflussung von [Name], es wurde etwas kaputt gemacht."[95]

Wurde Kritik von außen an die Gemeinschaft herangetragen, wurde diese vor allem als Bestätigung des eigenen Weges interpretiert:

> „Also jegliche – oder das macht es eben auch so schwierig – jegliche Kritik, jeder Zweifel von außen, der an uns als Gemeinschaft herangetragen wurde, war ja nur eine Bestätigung, eine Bestärkung dessen, dass man auf dem richtigen Weg ist, weil Kreuzesfreunde werden verfolgt. Also jede Kritik wurde verklärt und verkehrt in ‚na seht ihr, wir sind auf dem richtigen Weg'. Und das war größtenteils auch dieses ‚wie?'. Also dieses sehr elitäre Denken ‚wir sind die wahren Marienkinder, wir sind auf dem richtigen Weg, wir verdienen uns das Himmelreich' wie auch immer. Und dafür gilt es aber dies, das, jenes, sonst was zu tun oder auch dies, das, jenes, sonst was zu lassen." (Paula Hagedorn* 198)

Zu den Methoden der eigenen Machtaufrechterhaltung und Bindung der Mitglieder an die eigene Person gehörte auch, sie nicht oder nur bedingt ihre Talente leben zu lassen und dann wiederum alles zu bewerten. So berichten Studienteilnehmer:innen, dass sie bestimmte Handlungen nicht ausüben durften, wie z. B. im Lobpreisteam mitzuarbeiten, obgleich sie musikalisch sehr begabt waren:

> „[M]an [hat] die Musiker nicht nach Talent ausgesucht, die in der Gemeinschaft tätig gewesen sind. Man hat gut versucht, Talente zu benutzen, aber in dem Moment, wo sie zu viele eigene Ideen eingebracht haben, zu viel auch eigene Dynamik reingekommen ist, hat man die Leute immer wieder an die Kandare genommen und hat gesagt, ‚Ne, das so nicht.' Und hat dann andere eingesetzt, die höriger waren." (Brigitte Wulf* 77)

Ein Studienteilnehmer hat extra noch ein weiteres Instrument gelernt, weil dasjenige, das er gerne gespielt hätte, nicht zur Verfügung stand, dann habe er sich „ständig

94 Beschwerdeführer:innen-Protokoll, 6.12.2021, ebd., Bl. 2.
95 Beschwerdeführer:innen-Protokoll, 27.9.2021, ebd., Bl. 17 f.

anhören müssen", er solle „nicht so viel improvisieren", sich „nicht hervortun" (David Kirchner* 27).

Studienteilnehmer:innen berichten auch, dass sie willkürlichen Prüfungen unterzogen wurden, zu Dingen, die sie gut beherrschten, um diese dann anschließend bewerten zu können. Ein Studienteilnehmer berichtet, dass dadurch „getestet" wurde, eine Aufgabe zu erfüllen, deren Fähigkeit er schon lange beherrschte. Am Ende habe er gesagt bekommen, er „hätte es ganz gut gemacht" (Adrian Falkenberg* 38) und habe sich „vorgeführt" (Adrian Falkenberg* 38) gefühlt. So wird auch das Verständnis von Talent und Begabung von (ehemaligen) Mitgliedern als gestört bezeichnet. „Lob verzieht den Menschen, intellektuell gebildet zu sein, gilt als suspekt."[96] In der Logik des ‚Regimes' galt: „[N]icht geschimpft war gelobt genug." (David Kirchner* 46) So wäre auch die nicht-akademische Herkunft des Leiters im inneren Kreis der Leitung immer mit den Worten spiritualisiert worden: „Gott hat das Schwache berufen, um das, was ist, zuschanden zu machen." (David Kirchner* 74)

Die Bindung der Mitglieder wurde darüber hinaus offenbar auch durch double binds[97] gefestigt: Der Leiter sprach in seinen Ansprachen vor allem „die emotionale Ebene"[98] an:

> „Sie [die Impulse] forderten hohe Ideale. Hin und wieder endeten sie mit der Aussage: ‚Ihr müsst das nicht leben! Ihr könnt alle gehen, ihr seid alle frei. Wenn nur zwei (fünf/zehn) bleiben, mache ich mit denen weiter!' Ich dachte in diesen Situationen immer: ‚Ich gehöre auf jeden Fall zu denen, die bleiben!' Es war für mich klar, dass ich berufen sei, dieses Ideal zu leben."[99]

Letztlich sei die Bewertungs- und Abwertungspraxis eines der wesentlichen Mittel des Leitungsregimes gewesen: „Bewertet wurde alles, was man tat. Alles. Alles wurde bewertet. Wie man ging, wie man sprach, wie man sich kleidete, welche Kontakte man pflegte, neben wen man sich beim Mittagessen gesetzt hat. Es wurde alles bewertet, beobachtet und auch kommentiert." (David Kirchner* 38)

---

96 Beschwerdeführer:in-Protokoll, 28.9.2021, BGV Münster, Fachstelle Orden und GG, TTN-Akte 1, Bl. 13.

97 Mit dem Begriff „double bind" oder „Doppelbotschaft" wird in der klinischen Psychologie und der Sozialpsychologie ein paradoxes und letztlich dysfunktionales Muster zwischenmenschlicher Kommunikation beschrieben. Dabei können zwei widersprechende Aussagen auf verbaler Ebene liegen oder aber die verbale und nonverbale Ebene einander in der Aussage widersprechen. Die double-bind-Theorie geht auf den Psychologen Gregory Bateson zurück, der sie in emotional wichtigen Beziehungen verortet. Vgl. dazu Bateson et al. (1984): Schizophrenie-Theorie, ferner Watzlawick/Beavin/Jackson (2007) [1969]: Menschliche Kommunikation).

98 Beschwerdeführer:in-Protokoll, 27.9.2021, BGV Münster, Fachstelle Orden und GG, TTN-Akte 1, Bl. 17.

99 Ebd.

Dabei scheint der Zugriff auf die Lebensführung – ähnlich wie in der CG – auch so weit gegangen zu sein, dass selbst unmittelbare Alltagsentscheidungen von manchen Mitgliedern bei der Leitung erfragt wurden: „Die Verunsicherung geht so weit, dass man sogar Alltäglichkeiten bei L. [Leiter D.] anfragte: Ob man sich die Haare färben darf, welche Farbe das Auto haben soll. Man bekommt Angst vor dem Leben und vor der Freiheit."[100]

Die permanenten Aufforderungen zu Treue, zur Ganzhingabe, zu Vollkommenheit gepaart mit den Forderungen zu massiven Gebetsleistungen führten dazu, dass die Studienteilnehmer:innen oft „ziemlich erledigt" oder „auch emotional bedrückt" auf den Gemeinschaftswochenenden ankamen, weil man es „wieder nicht geschafft" (Tanja Tillmann* 183) hatte, „drei Rosenkränze" zu beten und man der Auffassung war, sich dringend „bekehren" und „beichten" (Tanja Tillmann* 183) zu müssen. Um die Stimmung zu heben, spornte man sich dann gegenseitig an, und wenn dieses nicht gelang, praktizierte man den sogenannten „Sprung in die Freude" (Tanja Tillmann* 183). Das bedeutete, dass man eine gedachte Linie im Raum oder draußen zog, und „dann konnte man in die Freude springen" (Tanja Tillmann* 183). „Also dann sind wir mit Anlauf über diese Linie gesprungen und danach war man fröhlich." (Tanja Tillmann* 183) Da man „innerlich" sowieso „internalisiert" hatte „fröhlich zu sein, […] ging das ja dann tatsächlich sehr fröhlich zu" (Tanja Tillmann* 183). Aber es war wohl auch oft so, dass das „Prinzip der Wochenenden" (Adrian Falkenberg* 34), man fährt wieder nach Hause und „ist gestärkt im Alltag" (Adrian Falkenberg* 34), nicht lange angehalten hat:

> „Also wenn man dann wieder nach Hause gekommen ist, also ich habe das dann oft gemerkt, auch so, wenn ich dann alleine in [Wohnsituation] in [Ort] gekommen bin, dann ging das oft echt erstmal in den Keller, die Stimmung. Oder es ging ja eh oft so. Also man ging ja von den Treffen weg mit diesem, ‚so und jetzt müssen wir wieder daran arbeiten'. ‚Jetzt hatten wir dieses Thema, zum Beispiel Demut, jetzt müssen wir im Alltag an der Demut arbeiten und ich muss mich bekehren'. Und oft saß ich im Auto zurück und dachte, ‚ich muss mich jetzt bekehren, jetzt muss ich mich dringend bekehren, jetzt muss alles neu werden, jetzt muss alles besser werden'. Also man wurde ja auch, das war ja immer so ein doppeltes Spiel. Also auf der einen Seite gab es diese Fröhlichkeit, auf der anderen Seite wurde einem ja dann ständig auch gesagt, woran wir jetzt noch alles arbeiten müssen, um bessere Menschen zu werden, um bessere Christen zu werden." (Tanja Tillmann* 183)

Das ‚Regime' von TTN beruhte – so ein:e Beschwerdeführer:in – letztlich auf drei wesentlichen Säulen: der enormen und überfordernden Leistungsspiritualität, den

100 Beschwerdeführer:in-Protokoll, 28.9.2021, ebd., Bl. 12.

fortwährenden Spiritualisierungen und auf das Engste damit verbunden den permanenten Be- und Abwertungspraktiken. Letztlich wurde „die Persönlichkeit von Menschen verändert, was man als ‚Umkehr' verpackt. Man soll sein ‚altes Leben' verwerfen und ein ‚echter TT' werden (= neue Identität). Alles, was bisher war, wird in Frage gestellt, alles muss sich ändern."[101]

7.3 Normen und Normierung

> „Das Pfingsttreffen naht und da es wahrscheinlich sehr warm werden wird, bitte ich euch darum darauf zu achten, dass die Kleidung nicht zu knapp ist (Schulter-Knie bedeckt, nichts Hautenges). So wollen wir es auch in Zukunft auf den Treffen halten. Ich weiß, dass niemand je eine schlechte Absicht hatte oder sich überhaupt Gedanken darüber gemacht hat, allerdings ist es im letzten Jahr doch zu einer unschönen Situation gekommen. Aus diesem Grund möchte ich einfach noch einmal darauf aufmerksam machen. Ein Mann hat bei knapper Kleidung ziemlich zu kämpfen und da die Brüder ja in ihrem Alltag diesen Dingen schon zu Genüge ausgesetzt sind, ist es auch christliche Nächstenliebe, sie auf den Treffen davon zu verschonen. Alles Liebe, im Gebet und Vorbereitung auf Pfingsten verbunden." [B.] (Mail Leiterin B. D. an Mitglieder, 4.6.2014, Abgabe Anne Bothe*)

Das ‚Regime'[102] von TTN und seine Normvorgaben und Normierungspraktiken kreisten – neben den bereits im Vorstehenden deutlich gewordenen Normen und Regeln wie z. B. der absoluten Verpflichtung zur Teilnahme an den TTN-Veranstaltungen – vor allem um die Themen der Sexualmoral und der ‚richtigen' Gestaltung der Geschlechterrollen, wie obiges Zitat bereits eindrücklich deutlich macht. Dabei entsprach das Bild der TTN-Leitung zu Sexualität und Geschlechterrollen einerseits der Sexualmoral der katholischen Kirche, ging aber andererseits zumindest insofern über die aktuelle Interpretation der katholischen Sexualmoral hinaus, als etwa misogyne Vorstellungen von Weiblichkeit und Frauen transportiert wurden. So war das Bild der Frau ganz das der „Eva", so wurden Frauen auch oft „Evas" genannt.[103] Der Frau wurde „immer so diese Verführerrolle zugesprochen" (Roswitha Clausen* 33), weshalb in TTN eine Geschlechtertrennung herrschte.[104] Vor allem waren ausschließlich die Frauen dafür verantwortlich, durch ihre Kleidung und ihr Verhalten

101 Ebd.

102 Vgl. zum Begriff und zur Verwendung des Begriffs die Einleitung von Kapitel 6.

103 Vgl. Beschwerdeführer:in-Protokoll, 27.9.2021, BGV Münster, Fachstelle Orden und GG, TTN-Akte 1, Bl. 17.

104 Bereits die Kindercamps wurden – laut Aussage einer Studienteilnehmerin – geschlechtergetrennt durchgeführt: „Und vor der Jugend gab es auch schon Kindercamps. Wobei Kindercamps eigentlich zu weit gefasst ist, weil es konkret Mädchen- und Jungencamps, weil, nein zusammen

„die Brüder nicht zur Sünde zu verführen"[105], Männer nicht zu reizen, die ja schon genug „zu kämpfen" hätten und in der ‚Welt' „diesen Dingen […] zur Genüge ausgesetzt sind." (s. o.). Dementsprechend legte die Ehefrau des Leiters [Leiterin B. D.] „großen Wert darauf, dass die Frauen sittsam gekleidet waren."[106] Frauen, die sich nicht unmittelbar an diese Vorschriften hielten, erhielten deutlich abwertende Kommentare, „L. [Leiter D.] hat mich auch echt spüren lassen, dass er mich, wie soll ich sagen, dass ich da nicht so reinpasse, von meinem Kleidungsstil." (Daniela Schmidt* 23), mit denen sie als Person und als Frau herabgesetzt wurden. Um solchen misogynen Herabsetzungen zu entgehen, änderten Frauen dann ihren Kleidungsstil:

> „[A]lso ich habe da auch von ihm persönliche Kommentare bekommen, dass das nicht geht, und dass ich mir was überziehen soll oder ich sehe aus wie Wurst in Pelle. […] [W]irklich abwertende Kommentare, dass ich dann auch angefangen habe, meinen Kleidungsstil zu ändern, aber immer nur an den Wochenenden." (Daniela Schmidt* 23)

Frauen wurden nicht nur individuell herabgesetzt, sondern auch als Gruppe. Sie seien diejenigen, die darauf aus sind, Männer zu verführen. So wurde in öffentlichen Runden auch ein „sogenannter Ententanz beschrieben", der als „die Art" galt, wie Frauen laufen, „um durch ihre Leiblichkeit Aufmerksamkeit zu erregen und die Männer zu verführen."[107] Über Frauen, die sich „hübsch machten", wurde sich – so eine Studienteilnehmerin – „lustig" gemacht: „Das wurde so sehr ins Lächerliche gezogen."[108] (Roswitha Clausen* 33).[109]

Auch das Tragen der ‚richtigen', d. h. angemessenen Kleidung wurde – so ehemalige Mitglieder – spiritualisiert. Der Leiter soll zu einem ehemaligen Mitglied, das noch dabei war zu schauen, wie sie den eigenen „Klamottenstil anpasse" (Roswitha Clausen* 41), gesagt haben, dass er Sorge habe, dass sie ihre „ganze Geistlichkeit verliere" (Roswitha Clausen* 41). So schrieb der Leiter, wie eine Studienteilnehmerin berichtet, auch Frauen zu, sie sollten sich nicht einbilden, sie wären keusch in ihrem Verhalten (Roswitha Clausen* 33), um auf Nachfrage, was an ihrem

---

geht ja nicht, geht gar nicht (ironisch). Also man musste sogar in getrennten Autos zum gleichen Ort fahren als Kind, als Achtjährige." (Luisa Engelhardt* 86; vgl. auch Kap. 4.2.1).

105 Beschwerdeführer:in-Protokoll, 21.9.2021, BGV Münster, Fachstelle Orden und GG, TTN-Akte 1, Bl. 31 f.

106 Ebd.

107 Beschwerdeführer:innen-Protokoll, 27.9.2021, ebd., Bl. 17.

108 Den Vorwurf der Misogynie weist das Ehepaar D. zurück. Soweit in religiösen Kontexten auf sittsame Kleidung hingewiesen worden wäre, bezog sich dies auf religiöse Veranstaltungen und kirchliche Situationen. Daraus folge keine Frauenfeindlichkeit. (Stellungnahme 1.7.2026, 37).

109 In den beiden vorstehenden Sätzen sind Beschwerdeführer:in und Studienteilnehmerin identisch.

Verhalten nicht keusch sei, zu erwidern, das müsse sie schon selber rausfinden (Roswitha Clausen* 33). Das Sich-Hineinsteigern in das Thema ging beim Leiter offensichtlich so weit, dass er glaubte feststellen zu können, dass es auch „unkeusche Frisuren" (Roswitha Clausen* 33) gäbe. Beschreiben, was das sei und wie diese aussähen, konnte er dann aber nicht, um es dann aber – so die Wahrnehmung der Studienteilnehmerin – als „übergriffig" zu empfinden, „wenn ich von ihm erwarte, dass er mir das beschreibt, wie so eine Frisur aussieht" (Roswitha Clausen* 33). Die Sicht auf die Frau als ewige Verführerin ging so weit und führte dazu, dass „bei […] Mitgliedern Kleiderschrankkontrollen" (Luisa Engelhardt* 260) durchgeführt wurden. „Da wurde aussortiert. ‚Ne, Bikini kannst du nicht mehr tragen, das geht nicht mehr als TT. Der kommt weg.'" (Luisa Engelhardt* 260)

Insgesamt seien Sexualität und Leiblichkeit tabuisiert worden, „ein sehr heikles [Thema] und ein sehr ‚da redet man nicht gern drüber'" (Luisa Engelhardt* 256). Die negative Betrachtung habe sich auch im Laufe der Zeit verstärkt. So habe es in der Anfangszeit immer noch einmal einen Büchertisch zu verschiedenen Themen unter anderem einmal zu Liebe, Sexualität, Partnerschaft gegeben, aber es „war eigentlich tendenziell verpönt, sich solche Bücher zu kaufen" (Roswitha Clausen* 29). Der Leiter habe Kommentare gemacht, wie „das bräuchte man ja nicht" (Roswitha Clausen* 29) und die Stimmung wäre gewesen, „dass das eigentlich nicht gewollt ist, sich mit diesen Themen auseinanderzusetzen." (Roswitha Clausen* 29)

Ein negatives Bild herrschte – so verschiedene Vorwürfe seitens der Studienteilnehmer:innen und im Rahmen des bei der Diözese Münster geführten Beschwerdeverfahrens – auch gegenüber Beziehung und Partnerschaft. Partnerschaften waren innerhalb des Kreises der TTs nicht gern gesehen, in der Zeit der Kandidatur (vgl. Kap. 4.2.1) waren partnerschaftliche Beziehungen sowieso verboten (Luisa Engelhardt* 86). Die Mitglieder wurden immer wieder darauf hingewiesen: „‚Haltet euch von den […] von den Mädels weg'" (Matteo Riedel* 38). Es habe ein „seltsames Verständnis von Mann und Frau in TT"[110] gegeben.

Die Atmosphäre sei – laut einer Studienteilnehmerin – so gewesen, dass „die Verantwortlichen in der Gemeinschaft, die für diese Stimmung gesorgt haben, für diese Stimmung, dass Beziehung eigentlich tendenziell etwas Gefährliches ist, sich überhaupt als Männlein und Weiblein umeinander zu bemühen, was eher was Unangebrachtes ist" (Roswitha Clausen* 33). So wurde auch einem ehemaligen Mitglied nach der Heirat vom Leiter verwehrt, die ‚Schutzengelfunktion' für ein jüngeres Mitglied zu übernehmen.[111] Dass Sexualität als etwas Gefährliches angesehen

110 Beschwerdeführer:in-Protokoll, 21.9.2021, BGV Münster, Fachstelle Orden und GG, TTN-Akte 1, Bl. 31.

111 Vgl. Beschwerdeführer:in-Protokoll, 27.9.2021, ebd., Bl. 18. In den beiden vorstehenden Sätzen sind Beschwerdeführer:in und Studienteilnehmerin identisch.

wurde, verdeutlicht die bereits geschlechtergetrennte Durchführung der Kindercamps (s. o.).

Im Hintergrund dieser rigiden Praxis stand nach der Wahrnehmung eines ehemaligen Mitglieds die Auffassung, eine Beziehung könne der „Beziehung zu Gott abträglich sein"[112], es habe z. B. Erfahrungen mit Teilnehmenden auf Wallfahrten gegeben, „die aufgrund der Beziehung den Glauben wieder verloren hatten."[113]

> „Vor diesem Hintergrund wurde den Mitgliedern geraten, sich zunächst mit der inneren Heilung zu beschäftigen, weil man erst in der Lage sei, eine gute christliche Beziehung zu führen, wenn man vollkommen geheilt sei. Die positiven Chancen einer Beziehung wurden kaum betrachtet. Es wurde betont, wie anstrengend es sei, Kinder zu haben und Familie zu leben."[114]

Wie sehr diese Bilder innerhalb der Gemeinschaft offenbar internalisiert worden sind, macht auch folgendes Beispiel deutlich: Einem Paar, das sich trotzdem zur Ehe entschlossen hatte, wurde aus der Gemeinschaft heraus entgegengehalten:

> „‚Also wenn wir erst mal anfangen zu beten, dann werdet ihr schon sehen. Prüft das nochmal mit eurer Berufung und ihr seid eigentlich viel zu jung.' Und bis hin dazu, dass mir einer sagte: ‚Also wenn du dann in dem – in dem Schlamm der Sünde gelandet bist, erwarte nicht von mir, dass ich dich da wieder rausziehe.' Also Sexualität ist ein Riesendrama gewesen in dieser Gemeinschaft, also sozusagen das Schlimmste, was es überhaupt gibt, gefühlt. Und deshalb gab es auch wenig Pärchen, deshalb gab es auch wenig Ehen." (Hannes Bork* 56)

Die Abwehr und Abwertung von Beziehung, Sexualität und Leiblichkeit, wie sie durchaus in verschiedenen Kreisen der katholischen Kirche vorfindbar ist, kulminierte darin, dass einer Frau, die im Rahmen ihrer Mitgliedschaft unehelich schwanger geworden war, seitens des Leiters D. gesagt worden sei, „dass das Kind ein Kind der Sünde sei".[115] Das Paar sei dann so sehr „rausgehatet und rausgemobbt" worden, „dass das bei diesen Menschen wirklich existenziell wurde" (Isadora Thomsen* 39).

Dementsprechend schlussfolgert die Studienteilnehmerin insgesamt zum Umgang mit Normen in TTN und zum Verhalten der Leitung damit:

112 Ebd., Bl. 16.
113 Ebd.
114 Ebd.
115 Beschwerdeführer:in-Protokoll, 21.9.2021, BGV Münster, Fachstelle Orden und GG, TTN-Akte 1, Bl. 34.

„Also man hat, um dieses eigene Nest zu schützen, keine Rücksicht auf Menschen genommen. Wenn da einer ein Querschläger war (.) oder ein Wackelkandidat, wie das dann so hieß, der wurde fallen gelassen, da wurde dann halt, da hatte man dann plötzlich gar kein Mitgefühl. Und das ähnlich abgeschwächt haben wir es ja alle erlebt, als wir dann uns mal getraut haben, was zu sagen, dann wendete sich das. Da war von jetzt auf gleich alle Liebe erloschen (lacht), da wurde man richtig gehasst. (..) Ja, und auch böse im Sinne von, was man alles so eingefädelt hat hinterrücks, um Menschen zu etwas zu bewegen und zu bekommen. Immer alles mit einem Lächeln, immer alles mit einer Begründung, aber man hat da in Beziehungen reingefuscht, man hat versucht, Ehen zu verhindern. Ja, das ist schon böse." (Isadora Thomsen* 39)

7.4 Geistliche Begleitung und Beichte

Zu den wichtigen Instrumenten der Kontrolle über die Mitglieder und der Ausübung des Regimes gehörte auch die in der Satzung festgeschriebene Regel, dass alle Mitglieder eine geistliche Begleitung haben sollten. Diese konnte, musste aber nicht von einem Priester als Beichtvater ausgeübt werden. Neue Mitglieder, die gerade ihre Kandidatur absolvierten, waren genötigt, sich einen sogenannten „Schutzengel" zu suchen (vgl. Kap. 4.2.1), der eine ähnliche Funktion wie eine geistliche Begleitung wahrnahm und sie beim Hineinwachsen in die Gemeinschaft begleitete. Nach der Kandidatur suchten sich die Mitglieder dann eine geistliche Begleitung oder einen Beichtvater (Benjamin Rensmann* 74).

Entscheidend war nun, dass die Mitglieder dazu angehalten waren, sich ihre geistliche Begleitung respektive den Beichtvater innerhalb der Gemeinschaft zu suchen oder aber bei Menschen, die der Gemeinschaft in ihrer Gesinnung nahestanden. Dies erfolgte mit Begründungen wie: „‚Ahh, such dir besser einen unserer Priester aus oder einen Priester, der der Gemeinschaft nahesteht, weil alle anderen verstehen das nicht, was wir leben und dann hast du nur Stress'" (Mareike Knapp* 36) oder „Leute, es ist schon gut, wenn ihr bei unseren Leuten beichtet, weil die kennen euch wenigstens und unsere Themen und unsere Nöte und unsere Sorgen." (Benjamin Rensmann* 76) So war es „sehr stark ausgeprägt", „dass geistliche Begleitung und auch Beichtväter innerhalb der Gemeinschaft nur gewählt wurden." (Mareike Knapp* 36)

Dass zudem die Trennung von forum internum und externum nicht eingehalten wurde, kritisieren die Studienteilnehmer:innen auch selbst: „Insofern wäre es klug gewesen […] zu sagen: ‚Liebe Leute, geht doch bitte auswärts beichten.' Ja, aber das haben die halt nicht gemacht." (Benjamin Rensmann* 78)

Für die Ausübung der geistlichen Begleitung scheint nun allerdings nicht jedes Mitglied infrage gekommen zu sein, vielmehr wurde seitens der Leitung „sehr ans Herz gelegt [..] jemanden als geistliche Begleitung zu suchen, der schon die Ganz-

hingabe vollzogen hat" (Anneliese Döring* 53), wobei nicht so ganz klar war, wer diese bereits vollzogen hatte und woran man das erkennen konnte (vgl. Kap. 7.2.3). Dem „Narrativ" (Anneliese Döring* 53) zufolge „waren die Personen, die die Ganzhingabe schon vollzogen haben, nicht besonders viele." (Anneliese Döring* 53). Daher wurde die Begleitung letztlich von „diesen etwas erfahrenen, langjährigen Mitgliedern, die dann auch meistens ins Leitungsteam gewählt wurden" (Benjamin Rensmann* 74), wahrgenommen. Daneben haben offensichtlich auch „einzelne Mitglieder […] den Auftrag vom Leitungsteam" zur Begleitung (Mareike Knapp* 36) bekommen. Viele der geistlichen Begleitungen wurden aber auch vom Leiter D. selbst durchgeführt, zumindest waren nach Wahrnehmung einer Studienteilnehmerin am Hauptsitz der Gemeinschaft, wo auch Leiter D. wohnte, mehr als die Hälfte aller Mitglieder bei ihm selbst in Begleitung, „das waren locker 30 Leute, glaube ich." (Anneliese Döring* 45)

Die Ganzhingabe und ihr Vollzug dienten nun aber auch als Kriterium und Begründung dafür, weshalb die geistliche Begleitung innerhalb der Gemeinschaft zu wählen war, denn „L. [Leiter D.] hat mir in einem persönlichen Gespräch erläutert, dass es außerhalb der Gemeinschaft schwer wäre, Menschen zu finden, die die Ganzhingabe leben würden."[116] Der Leiter inszenierte dabei die Begleitung bei ihm offenbar auch als „einmalige Chance" (Anneliese Döring* 41) und sozusagen als besondere Ehre, die er nur ein einziges Mal anbieten würde.[117] Wenn man diese Gelegenheit ausschlagen würde und „aus der geistlichen Begleitung rausgehen würde", könnte man „da auch nie wieder hin zurück" (Anneliese Döring* 41). Es war also gut zu überlegen, ob man diese ‚einmalige Chance' ausschlug. Demzufolge existierte also weder eine freie Wahl der geistlichen Begleitung respektive des Beichtvaters, noch konnte die Begleitung frei und ohne Druck begonnen oder beendet werden. Ferner hätten die Gespräche auch nicht zwingend eine professionelle Regelmäßigkeit gehabt, sondern hätten „mehr so auf Zuruf" (Anneliese Döring* 47) stattgefunden. „Aber wenn man jetzt lang nicht genug gekommen wäre, (..) oder das lang […] nicht wahrgenommen hat (5 s), dann haben bestimmt auch einige ein schlechtes Gewissen gehabt." (Anneliese Döring* 47)

Inhaltlich wurde die geistliche Begleitung, insbesondere beim Leiter, nicht als konstruktiv und im geistlichen Leben weiterbringend erlebt. So äußert eine Studienteilnehmerin, dass es eigentlich „keine richtige geistliche Begleitung" (Leonie Adler* 30) gewesen sei, vielmehr habe man dann „irgendwelche Themen aus der Gemeinschaft besprochen, wie geht es mir damit und dort mit oder schon auch so Themen wie: Wie kann ich mich noch mehr einbringen, wie kann ich noch mehr Leistung

116 Beschwerdeführer:in-Protokoll, 27.9.2021, BGV Münster, Fachstelle Orden und GG, TTN-Akte 1, Bl. 17.

117 In den beiden vorstehenden Sätzen sind Beschwerdeführer:in und Studienteilnehmerin identisch.

bringen“ (Leonie Adler* 30). Damit wurde die geistliche Begleitung unter der Hand zu einem weiteren Instrument, die Leistungsspiritualität zu steigern, und sie diente ggf. auch dazu, so ist zumindest zu vermuten, die Mitglieder auszuhorchen (s. o.).

Ferner wurde die beim Leiter absolvierte geistliche Begleitung von eine:r Beschwerdeführer:in auch dahingehend kritisiert, dass sie „keine erkennbare Struktur“ gehabt und „nicht zielgerichtet“ gewesen wäre:

> „Häufig wurde mir bei einer Frage nicht bis zum Ende zugehört und schon eine Antwort gegeben, bevor er das Anliegen richtig verstanden hatte. Wenn ich keine konkrete Frage hatte, wusste ich nie worum es heute geht, […] sie hat mich nicht weitergebracht. Ich hatte das Gefühl, Rechenschaft über meinen geistlichen Zustand geben zu müssen und bin meist konfus rausgegangen. Ich war oft verunsichert und spürte: Irgendwas ist falsch, aber ich weiß aber nicht, was. Ich nahm mir meistens vor, mehr zu beten.“[118]

Auch hat die eben zitierte Beschwerdeführerin die geistliche Begleitung nicht als bereichernd erlebt. Vor allem hätte man „daran gearbeitet“, dass sie sich „da einfach immer mehr öffnet“ (Leonie Adler* 23), sodass die innere Öffnung zu einem wesentlichen Moment in der geistlichen Begleitung wurde. Sie hält resümierend fest:

> „Ja, ich kann es nur für mich sagen, dadurch, dass ich einfach selbst so wirklich religiös für mich geprägt war, war das eigentlich jetzt nie die große Bereicherung, mit ihm zu reden. Also in vielen Themen wie Gebet oder, ja, Spiritualität konnte er mir de facto nicht helfen, er hat mich da nicht verstanden und da habe ich auch innerlich oft gedacht: Oh, ist das wirklich ein betender Mensch?“ (Leonie Adler* 30)

Ähnlich hat es auch eine andere Studienteilnehmerin empfunden. Sie habe die geistliche Leitung bei Leiter D. „eigentlich immer destruktiv erlebt […], weil ich das so wie ein Rechtfertigungsgespräch empfunden habe. Jetzt musst du irgendwie sagen, wie es dir geht und was irgendwie.“[119] (Anneliese Döring* 41)

Das Thema Beichte spielte insbesondere auch in den Evangelisierungseinsätzen und der Arbeit mit Firmlingen eine herausgehobene Rolle, da die TTs während der Einsätze oft die Beichtvorbereitung der Firmlinge übernommen haben (Mareike Knapp* 95). Die Art und Weise, wie diese Beichtkatechese durchgeführt wurde, erinnert allerdings vorwiegend an die Zeit der 1960er- und 1970er-Jahre. Dazu wurde

118 Beschwerdeführer:in-Protokoll, 27.9.2021, BGV Münster, Fachstelle Orden und GG, TTN-Akte 1, Bl. 16.

119 Dies wird von Leiter D. zurückgewiesen: Er sei vielmehr geistiger Impulsgeber gewesen und habe weder einzelne Mitglieder geistig beschämt noch psychologisch manipuliert (Stellungnahme 1.7.2026, 35 f.).

ein selbst geschriebenes Theaterstück, in der Regel das zu Adam und Eva[120] gespielt, anschließend „gab es Beichtkatechese" (Julius Bergmann* 57), und danach erhielten die Jugendlichen einen Beichtspiegel, dessen Fragen analog zu den Zehn Geboten gestaltet waren (Mareike Knapp* 95).[121] Dann „wurde […] das Allerheiligste ausgesetzt, die Jugendlichen davor, dann war Zeit zum Beichten." (Julius Bergmann* 57)

Beichte und geistliche Begleitung gehörten bei TTN folglich zum Kernbestand der Mitgliedschaft. So hat sich das Instrument der geistlichen Begleitung im Laufe der Konsolidierung der Gemeinschaft zu einer festen und verpflichtenden Einrichtung entwickelt.

7.5 Einbindung in das missbräuchliche System über ‚Komplizenschaft'[122] und ‚deployable agents'

> „Und da war natürlich die Versuchung zu sagen, ja und die da, eh, die sind jedes dritte Wochenende dabei und, ach die kleiden sich ja auch noch wer weiß wie weltlich, oder ach der hat Bier im Kühlschrank buh. Das war total so. Also vielleicht nicht bei jedem gleich ausgeprägt, […] aber in diesem Kreis dieser Hochleistungsleute war das durchaus so." (Nele Fröhlich* 53)

Die Mitglieder dazu zu bringen, dass sie einander wechselseitig beobachten und kontrollieren entsprechend Michel Foucaults Analysen von Machtsystemen, vor allem der Kontrolle und dem Geständniszwang[123], sie also zu ‚Komplizen' des eigenen missbräuchlichen Systems zu machen, ist eines der zentralen Mittel, das missbräuchliche System zu installieren und aufrechtzuerhalten. In der Gemeinschaft TTN ist diese Komplizenschaft in den Beschreibungen der Studienteilnehmer:innen gut zu beobachten. So reflektiert z. B. ein Studienteilnehmer, „dass ich diesen, diesen spirituellen Druck auf andere übertrage[n]" habe, und „meiner Frau […] auch gesagt habe: ‚Hey, wie sieht es denn aus mit Fasten? Faste doch mal. […] Also diese Ansprüche […] auch auf andere übertragen habe." (Emil Dorn* 63) Zentral für die Etablierung dieser Komplizenschaft war neben einem guten Gemeinschafts-

120 Die selbst geschriebenen Theaterstücke wurden oft über Jahre hinweg gespielt (vgl. Kap. 7.1).

121 Der Beichtspiegel dient als Hilfsmittel zur Gewissenserforschung in Vorbereitung auf die Beichte. Oftmals ist er in Analogie zu den Zehn Geboten gestaltet. In den 1960er-/1970er-Jahren war der Beichtspiegel ein verbreitetes Medium der Beichtvorbereitung für alle Altersgruppen. Auch heute ist er durchaus noch in Gebrauch und in bestimmten Kreisen der Kirche verbreitet.

122 Das Komplizentum, das hier nicht in einem juristischen Sinne als absichtsvolle und bewusste Entscheidung verstanden wird, besteht – wie weiter oben schon skizziert – zum einen darin, dass sich die Mitglieder wechselseitig beobachten, ob alle Vorgaben eingehalten werden und die Mitglieder im Sinne des Gemeinschaftsziels ‚funktionieren', und zum anderen darin, das Nicht-Einhalten von Regeln und Normvorgaben an die Leitung zu melden.

123 Vgl. Foucault (1998) [1975]: Überwachen und Strafen.

gefüge und Zusammengehörigkeitsgefühl die Nähe zu bzw. Abhängigkeit von den Leitungsfiguren. Entfernte man sich zu sehr, wurde seitens der Leitung versucht, „den Kontakt zu halten", dann wurde man etwa „zu geselligen Videoabenden" eingeladen. „Zweifler" wurden entsprechend bearbeitet, „dass sie alle ihre Kritik beiseiteschoben".[124]

Das System der Kontrolle und Beobachtung und damit die Beteiligung an einem System der Komplizenschaft erfolgte seitens der Mitglieder offenbar in bestem Wissen und Gewissen, aus einem festen Überzeugt-Sein und Gutheißen der Doktrin der Leitung sowie aus einem Verantwortungsgefühl heraus, welches allerdings bereits durch seine Einbettung in das missbräuchliche System manipuliert war:

> „Dann hat man für die anderen gebetet, dass die sich bekehren. Dann hat man sich um die gekümmert, den Kontakt gesucht, um die wieder ein bisschen voranzubringen. […] Das musste auch nicht immer nur von oben angeleitet sein. […] [D]as ist einfach, da ist ja schon so ein bisschen der Teil, wo ich ja gesagt habe, da war ich mit drin. Das war so ein Mix. Man hat die nicht verachtet, so im Sinne von, wie sind die? Aber es war auch so eine Sorge. Man hat echt geglaubt, die kommen auf den falschen Weg und, ach, man muss doch irgendwie das Beste da rausholen, so." (Nele Fröhlich* 53)

Enge Freundschaften innerhalb des Systems existierten, standen allerdings immer unter leichtem Vorbehalt, da man – so eine Studienteilnehmerin – nicht genau wusste, wann „man den nächsten Seitenhieb" (Bianca Roth* 42) bekam. Außerdem dienten die Freundschaften auch dazu, einander „Bescheid zu sagen" (Bianca Roth* 128), womit gemeint war, sich wechselseitig auf Versäumnisse oder anderes Verhalten, das nicht den Regeln der Gemeinschaft entsprach, hinzuweisen. „So haben wir das immer genannt: ‚Ich muss der mal Bescheid sagen.' Also, es gab da auch einen sehr rauen Umgangston." (Bianca Roth* 42)

Das System der Komplizenschaft beschränkte sich nicht darauf, sich nur wechselseitig zu beobachten und „Bescheid zu sagen" (Bianca Roth* 42), sondern führte auch zu entsprechenden Rückmeldungen an die Leitung und damit zu dem, was ein ehemaliges Mitglied selbst als „Spitzelei" (s. o.) bezeichnet:

> „Wenn ich von Einsätzen kam, berichtete ich den beiden [Leiter D. und Leiterin B. D.] detailliert darüber. Es war eine regelrechte Spitzelei. Ich erzählte, wer Kritisches geäußert hat, oder wer zu wenig betet, sich nicht ‚richtig' hingibt. Ich war davon überzeugt, dass ich den Leuten damit helfe, zur Heiligkeit zu gelangen."[125]

124 Beschwerdeführer:in-Protokoll, 28.9.2021, BGV Münster, Fachstelle Orden und GG, TTN-Akte 1, Bl. 10 f.

125 Ebd., Bl. 9.

Dadurch waren die Leitungspersonen bestens informiert, „L. und B. [Leiter D. und Leiterin B. D.] wussten dadurch alles von den Mitgliedern und Kandidaten, gerade auch deren Schwächen."[126] Ist das Komplizentum unter den Mitgliedern erst einmal etabliert, ist die Durchsetzung der Doktrin der Gemeinschaft und der Interessen der Leitung auf der Ebene der Peers durch die wechselseitige Kontrolle und dauernde Beobachtung gesichert. Das Komplizentum durchzieht dabei das gesamte missbräuchliche System und liegt zudem quer zu allen Hierarchisierungen (s. u.) innerhalb der Gemeinschaft.

Der Etablierung einer Komplizenschaft gesellt sich die Installierung von deployable agents an die Seite, wie die Soziologin Jana Lalich die Gruppe der ergebenen Unterstützer nennt, wobei die Übergänge zwischen beiden Gruppen fließend und Überschneidungen möglich sind.[127] Mit dieser Gruppe sind diejenigen Mitglieder gemeint, die gegenüber den Peers eine etwas herausgehobenere Stellung haben oder auch über eine informelle Leitungsrolle unterhalb der eigentlichen Leitung verfügen. Herausgebildet wird diese Gruppe vor allem durch Hierarchisierung unter den Mitgliedern sowie durch das Schaffen emotionaler Bindungen und Abhängigkeiten (s. o.), einhergehend mit Vertrauenszusagen im Sinne einer Verantwortungsübertragung. Dies beschreibt eine Studienteilnehmerin auch für TTN sehr genau: „Erst wird eine emotionale Bindung hergestellt, so ein Vertrauen und dann kriegen diese Leute dann auch ganz viel Verantwortung […] und kriegen [die] jetzt ganz viele Aufgaben." (Clarissa Weiser* 70) Ist die Hierarchisierung gelungen, existieren unter Umständen unterschiedliche Gruppen unterschiedlicher hierarchischer Grade. Diese Hierarchisierung belegt auch folgende Aussage einer anderen Studienteilnehmerin:

> „Also ich würde sagen, da ist einmal das L. [Leiter D.] und das Leitungsteam, dann drumherum kam so dieses Evangelisationsteam, so nannte es sich. Das waren also so wirklich die Hardcore-Leute, die ganz viel Zeit investiert haben. Dann gab es so ein Team, das wurde später das Gebetsteam genannt, einfach von Älteren, die so Richtung fünfzig damals schon waren und sagten: Boah, ich schaffe das nicht. Die waren dann aber immerhin geistlich gut dabei." (Nele Fröhlich* 55)

Allerdings ist die Stellung in der Hierarchie sehr volatil und kann jederzeit verloren gehen, wenn beispielsweise Kritik an der Leitung geübt wird. So formuliert ein ehemaliges Mitglied: „Gleichzeitig wusste ich, dass ich meinen ‚Eliteposten' verloren hatte, da ich nun ein schwacher TT war, ein ‚Wackelkandidat'."[128]

126 Ebd.
127 Vgl. Lalich (2004): Bounded Choice, 173; 191 f.
128 Beschwerdeführer:in-Protokoll, 28.9.2021, BGV Münster, Fachstelle Orden und GG, TTN-Akte 1, Bl. 11.

Bereits die Anwerbung für die Gemeinschaft ist in dieses System eingebunden. Schon das so genannte ‚love bombing'[129], „[a]ls ich bei ‚TT' anfing, war ich gefühlt ein Star"[130] und die übergroße Fröhlichkeit, Begeisterung sowie die Herzlichkeit (Elvira Brandtner* 28), die die Mitglieder ausstrahlten, ist Teil des missbräuchlichen Systems als solchem, insbesondere aber auch der deployable agents:

> „Die Teilnehmer der Medjugorje-Fahrten sagten immer, die ‚TTs' sind so nette und aufmerksame Leute, die sich rührend um jeden Einzelnen kümmern. Das war natürlich kein Zufall, sondern es wurde vorher eingeteilt, wer sich um wen zu kümmern hat."[131]

Der Prozess der Etablierung des Systems von deployable agents findet seine Spitze darin, dass ‚Auserwählte' in Interna einbezogen wurden. Dadurch erhielten sie Zugang zu einem Wissen, über das andere nicht verfügten, und wurde die Hierarchisierung der Mitglieder zementiert und die hierarchische Struktur der Gemeinschaft gefestigt: „B. [Leiterin B. D.] erzählte mir […] alles über jeden, auch ganz private Dinge, manchmal mit dem Hinweis versehen, sie auf gar keinen Fall weiterzusagen und nur in dem Anliegen zu beten."[132]

Ist das System sowohl der Komplizenschaft als auch der deployable agents einmal installiert, wird es quasi zum Selbstläufer. Die Bindung an die Leitung – „[d]ie Mitglieder sind alle abhängig von L. [Leiter D.] und B. [Leiterin B. D.]"[133] – und die Besonderung, die damit einhergeht – „ich hatte ein enges Verhältnis zu L. und B. [Leiterin B. D. und Leiter D.] und erfuhr dadurch immer mehr Interna"[134] – führen zu einer ganz hohen Loyalität, die nur schwer zu erschüttern ist. So formuliert ein Studienteilnehmer: „Das fing bei mir erst sehr, sehr spät an, dass ich da etwas ge-

---

129 Unter „Love-Bombing" versteht man die Beeinflussung von Menschen durch übertriebene Zuwendung und Wertschätzung, die darauf zielt, eine Person möglichst zügig in eine emotionale Abhängigkeit zu bringen. Vgl. https://www.ezw-berlin.de/suche/?tx_solr%5Bq%5D=%22love+bombing%22; https://www.aok.de/pk/magazin/familie/liebe-sexualitaet/love-bombing-bedeutung-anzeichen-und-praevention/.

130 Beschwerdeführer:in-Protokoll, 27.9.2021, BGV Münster, Fachstelle Orden und GG, TTN-Akte 1, Bl. 20.

131 Beschwerdeführer:in-Protokoll, 28.9.2021, ebd., Bl. 14.

132 Beschwerdeführer:in-Protokoll, 27.9.2021, BGV Münster, Fachstelle Orden und GG, TTN-Akte 1, Bl. 18. Die anwaltliche Stellungnahme des Ehepaares D. bestreitet dies: : Der Vorwurf, Frau D. habe Beziehungen genutzt, um Informationen über andere Mitglieder zu erhalten, und daraus sei ein Informationsnetzwerk entstanden, das umfassende Kontrolle ermöglicht habe, wird als unzutreffend zurückgewiesen. Auch wären keine persönlichen Informationen über Mitglieder gesammelt, weitergegeben und zur Kontrolle genutzt worden. (Stellungnahme 1.7.2026, 32).

133 Beschwerdeführer:in-Protokoll, 28.9.2021, BGV Münster, Fachstelle Orden und GG, TTN-Akte 1, Bl. 13.

134 Ebd., Bl. 9.

merkt habe. […] Also bis dahin hatte L. [Leiter D.], also hatte das System Totus Tuus ganz viel Loyalität von mir." (Emil Dorn* 53) Eine andere Studienteilnehmerin erklärt das System der Abhängigkeit, das über die ‚Erwählung' und systematisch erzeugten Neid und Förderung von Konkurrenzdenken gesteuert wird, auf folgende Weise:

> „Das mussten sie gar nicht, das ging ja von alleine. Ich glaube, das ist ja einfach generell eine Schwäche des Menschen, sobald einer irgendwo den Hut auf hat, gibt es halt die vielen Devoten, die da gerne ein Stück vom Kuchen abhaben wollen. Das mussten die gar nicht besonders anleiern, überhaupt nicht. Das kam von selbst und es war halt so gesteuert, dass eben nicht jeder sofort zugelassen wurde, dass dann manche dann eingeladen wurden, manche nicht. Das wurde immer sehr, akribisch ausgewählt und das hat schon so eine Art Elitendenken auch befördert und Neid und Konkurrenz unter den Menschen dort. Aber das lief automatisch." (Nele Fröhlich* 47)

Zu den deployable agents gehörten in TTN die Mitglieder des Leitungsteams, die von den Studienteilnehmer:innen nicht als die eigentliche Leitung wahrgenommen wurden, aber dennoch eine machtvolle Rolle hatten, sowie weitere Mitglieder, die eine besondere Beziehung zur Leitung hatten:

> „Es gibt das Leitungsteam. Dann würde ich eigentlich noch eine Stufe drumherum machen, aber die ist nicht offiziell. Aber es gibt dann quasi um das Leitungsteam herum die (..) die schnellen Rennpferde sozusagen, also die, die besonders Eifrigen, ja. […] [G]enau, die, die im Dunstkreis der Leitung sich bewegen sozusagen. Und in ihrer Gunst. Und unter ihren Fittichen und in ihrer besonderen Betreuung und mit besonderen Aufgaben oder Beauftragungen gesegnet oder so." (Carolin Franz* 22)

Die Aufgabe der Komplizen bestand darin, zum einen den anderen Peers „Bescheid zu sagen" – damit hatte diese Rolle quasi jedes Mitglied inne – und zum anderen Informationen zur Leitung zu transportieren, damit diese über die Mitglieder informiert war. Die Aufgabe der deployable agents war es hingegen, Aufträge der Leitung an die Mitglieder zu übermitteln oder aber auch konkrete Aufträge zu erfüllen, wie z. B. so genannte Wackelkandidaten wieder zurückzuholen: „Die wurden schon konkret von [B.] beauftragt. ‚Ruf doch da mal an, was ist denn da los oder kümmere dich doch mal um die und die, weil die fällt uns hier gerade weg.'" (Elvira Brandtner* 169) Insgesamt investierte die Leitung viel, um dieses Unterstützungssystem aufrechtzuerhalten: Es wurde immer „sehr viel Beziehungsarbeit geleistet […], um dafür zu sorgen, dass sie [die Leitung] ihre Standbeine haben." (Clarissa Weiser* 70)

Da das Komplizentum bei TTN alle Bereiche der Gemeinschaft umfasste, waren TTs nicht selten sowohl in der Rolle des Komplizen als auch des deployable agents.

Beide Gruppen können im Sinne Jana Lalichs[135] als die „true believers" bezeichnet werden, die das System stabilisieren und aufrechterhalten. So konkretisiert eine Studienteilnehmerin im Rückblick das Phänomen der ‚true believers' deutlich:

> „Und ich habe immer gedacht, […] dieses Gründerehepaar, die sind so, weil die nicht intellektuell genug sind, und wenn die nur erkennen würden, dass das falsch ist und dass das zum Schaden der Menschen ist, die sie begleiten, würden die das sofort ändern. Und als ich gemerkt habe, dass das nicht stimmt, da bin ich richtig aufgewacht." (Elfriede Ehlert* 84)

Die Eingebundenheit und Verflochtenheit in das System, gleichsam die Unentrinnbarkeit nicht zuletzt aufgrund dessen hochmanipulativen Charakters, reflektieren insbesondere die Studienteilnehmer:innen auch selbst. Dementsprechend bringt eine Studienteilnehmerin das „Täterwerden der Opfer" sehr prägnant auf den Punkt: „Und natürlich war ich auch Teil des Ganzen und verstehe selbst, wie man da so reingerät. Auch die Täter sind Opfer, ja? So, die sind Opfer ihres eigenen Systems." (Nele Fröhlich* 143) Eindrücklich fasst diese Studienteilnehmerin auch den Bewusstwerdungsprozess und die Distanzgewinnung zur Manipulation bzw. einer ‚Gehirnwäsche', die in der Gemeinschaft erfolgte, zusammen[136]:

> „Es ist ein Sog, in den man gerät. Und man ist einfach, ich weiß es von mir selbst, es war dieser Moment des Wachwerdens auch psychisch eine ganz interessante Erfahrung, es war wie so eine Verwirrung, was war das jetzt alles? Man ist gehirngewaschen. Also es, es war echt extrem, das zu erleben, dass man sich selbst durchschüttelt und sagt: War ich das? Ist doch total crazy. So. Und das soll es nicht entschuldigen, aber das gibt mir einfach auch ein tieferes Verständnis, dass, dass die selbst irgendwo Opfer ihres Systems sind, so, würde ich sagen. (..) Also, eigentlich ist das auch Mitleid, was, was wir, viele von denen, mit denen ich Kontakt habe, von den Aussteigern, sagen auch: oh, die tun mir leid da, die sind ja immer noch drin. So. (..) Die kommen da überhaupt nicht mehr raus. Wir haben es wenigstens geschafft mit allen Schrammen, aber. Die werden da alt und …" (Nele Fröhlich* 143)

135 Lalich (2004): Bounded choice, 221 ff.

136 Der Vorwurf des geistlichen Missbrauchs wird seitens des Ehepaares D. grundsätzlich zurückgewiesen. Der Vorwurf berücksichtige nicht die positiven Früchte der Gemeinschaft, zudem sei dieser Vorwurf während des Visitationsverfahrens gegenüber dem Ehepaar D. nicht eröffnet worden und es sei ihnen nicht mitgeteilt worden, welche konkreten Handlungen ihnen persönlich vorgeworfen werden. Zudem sei der Vorwurf des geistlichen Missbrauchs nicht in einer Weise konkretisiert, dass für die Eheleute D. eine sachgerechte Verteidigung möglich wäre. (Stellungnahme 1.7.2026, 20).

8 Folgen des (geistlichen) Missbrauchs für die Betroffenen

Die Folgen, die die unterschiedlichen Formen von Missbrauch, sei es sexueller oder geistlicher Missbrauch, zeitigen, wurden in den letzten Jahren bereits verschiedentlich beschrieben.[1] Auch in den Interviews, die wir im Rahmen unserer Studie geführt haben, werden die Folgen, die das Missbrauchsgeschehen für die Betroffenen hinterlässt, eindrücklich benannt und es wird damit deutlich, wie sehr die Betroffenen, wenn auch in unterschiedlichen Ausprägungen und Intensitäten, unter den Folgen dessen leiden, was sie als geistlichen Missbrauch erlebt haben. Dabei zeigen sich die Folgen des missbräuchlichen Handelns nicht erst nach Beendigung der Mitgliedschaft, sondern bereits während der Zeit der Mitgliedschaft in der Gemeinschaft. So treten beispielsweise die Auswirkungen der ständigen Überlastung und Überforderung durch Leistungsspiritualität und die häufigen Evangelisierungseinsätze, wie im Falle von TTN, nicht erst nach der Mitgliedschaft auf, sondern durchziehen vielfach nach einer ersten Phase der Begeisterung die gesamte Mitgliedschaft (vgl. Kap. 7.2.2). Die Folgen, die bereits während der Mitgliedschaft auftreten, reichen nach Mitteilung der Studienteilnehmer:innen von Unwohlsein, Erschöpfungszuständen, depressiven Verstimmungen oder auch Depressionen, teilweise dissoziativen Bewusstseinsstörungen, Suizidgefährdung, ungesundem Alkoholkonsum bis hin zu körperlichen und seelischen Zusammenbrüchen[2], die dann auch nicht selten der Auslöser für einen Ablösungsprozess werden. Die Interviewten berichten auch davon, wie sehr sie das Agieren der Leitung, die Spiritualisierungen, die ständige Präsenz der Normierungspraktiken sowie die Komplizenschaft in Form der wechselseitigen Beobachtungspraxen der Mitglieder negativ beeinflusst haben und deutliche physische wie psychische Beeinträchtigungen nach sich zogen. Innerhalb des Ordens hatte dies noch die besondere Dynamik, dass mindestens bei einer Stu-

1 Vgl. Frings et al. (2022): Macht und Missbrauch Münster, 322–340; Reisinger (ehemals Wagner) (2019): Spiritueller Missbrauch; Tempelmann (2018) [2007]: Auswege aus frommer Gewalt; Haslbeck (2024): Psychodynamik des Traumas, 161–173; Haslbeck (2025): Einschränkung spiritueller Selbstbestimmung, 11–15.

2 Die hier verwendeten Begriffe sind in den Interviews verwendet worden. Es sind hier keine medizinischen Zuschreibungen und Einordnungen beabsichtigt.

dienteilnehmerin die Befürchtung bestand, dass sie aufgrund der eingetretenen psychischen Beeinträchtigung den Orden verlassen müsste.[3]

Die Studienteilnehmer:innen beider Gemeinschaften berichteten aber auch von Folgen, die sie nach ihrem Ausstieg und der Beendigung ihrer Mitgliedschaft auszuhalten und teilweise zu erleiden hatten. Versucht man diese zu systematisieren, so lassen sich die Folgen auf der Ebene der Person und der individuellen Lebensgestaltung (8.1), auf der Ebene des sozialen Lebens (8.2), auf der Ebene der physischen und psychischen Gesundheit (8.3) und hinsichtlich des persönlichen Glaubens sowie des Gottesbildes und der eigenen Spiritualität differenzieren (8.4).[4] Für die in die CG hineingeborenen oder durch ihre Eltern mitgebrachten Kinder stellen sich die Folgen noch einmal etwas anders dar (8.5), ähnlich verhält es sich mit den Schwestern der Thuiner Ordensgemeinschaft (8.6) aufgrund der Verwobenheit von ‚Christusgemeinschaft' und dem Orden, weshalb die Folgen für diese beiden Gruppen hier gesondert dargestellt werden.

8.1 Folgen für die Person und ihre Lebensgestaltung

Mit Blick auf die Folgen, die die Studienteilnehmer:innen beschrieben haben, fällt bei den persönlichen Folgen die anhaltende Wirkung von Internalisierungen auf, die deutlich macht, wie tiefgreifend bis ins Körperliche hinein die vorgenommenen Normierungen während des Gemeinschaftslebens waren und bis heute weiterwirken. Diese äußern sich häufig in einem schlechten Gewissen, bestimmte Dinge nicht mehr zu tun, die zu Zeiten der Gemeinschaft zur Alltagspraxis gehörten, z. B. den Rosenkranz zu beten. So sagte eine Studienteilnehmerin, „und dass ich jetzt noch immer denke: ‚Du musst ja jetzt ab und zu mal wieder einen Rosenkranz be-

3 Wir verzichten an dieser Stelle zum Schutz der Betroffenen, und auch um keine etwaigen Re-Identifikationen aufgrund von Querverweisen zu ermöglichen, bewusst auf die direkte namentliche Zuordnung der Folgen, wie sie in Kapitel 6.1 beschrieben wurden, zu einzelnen von uns interviewten Personen, auch wenn es sich dabei nur um Pseudonyme handelt.

4 Uns ist bewusst, dass es kaum möglich ist, zwischen dem erfolgten geistlichen Missbrauch und den Folgen ein exaktes kausales Ursachenverhältnis auszumachen, und dass ferner dabei immer auch die jeweiligen individuellen Dispositionen und vulnerablen Vorerfahrungen Wirkung entfalten. Dies gilt insbesondere für die Folgen auf der psychischen und physischen Ebene. Für die Folgen jedoch, die die Studienteilnehmer:innen für ihre Person auf der Ebene des sozialen Lebens, für den eigenen Glauben und ihre Spiritualität beschreiben, gilt dieses u. E. jedoch nicht in der gleichen Weise. Hier können durchaus ursächliche Zusammenhänge ausgemacht und benannt werden. Nicht zuletzt ist auch aus der Forschung zu Gewalterleben von Menschen sowie zum sexuellen Missbrauch inzwischen recht etabliert, dass Gewalterleben und sexueller Missbrauch gravierende physische und psychische Folgen zeitigen, auch wenn die exakten kausalen Ursachenverhältnisse nicht ausgemacht werden können (vgl. Frings et al. (2022): Macht und Missbrauch Münster, 322–340). Insofern handelt es sich hier um eine analytische und nicht immer reale Differenzierung der Ebenen.

ten, das geht ja gar nicht, dass du das jetzt gar nicht mehr machst. Und dass du nicht mehr in der Gebetsgruppe bist, und dass du nicht mehr regelmäßig – […] Und habe deswegen auch immer noch ein schlechtes Gewissen." (Lotte Brandstätter* 156) Es bleibt auch ein Teil vom Leistungsdruck, wie eine Teilnehmerin beschreibt, „dieses, […] ich muss ja jetzt hier diese drei Psalmen beten", „dieses innere Getrieben-Sein, was ich zu tun habe." (Jule Markert* 53)

Die internalisierten Muster äußern sich auch in tiefgreifenden Normierungen hinsichtlich Sexualität. Wie sehr es Zeit braucht, sich davon freizumachen und wie sich das anfühlt, bringt folgendes Zitat eindrücklich zum Ausdruck: „Sexualität als etwas Gutes zu erleben, […] [d]as hat länger, das hat länger gedauert (…) Und ein ganz merkwürdiges Gefühl." (Erik Holtz* 237) Sexualität zu leben, ohne den Normen der Kirche zu entsprechen, ist für eine Studienteilnehmerin auch bis in die Gegenwart mit einem negativen Selbstbild und schlechtem Gewissen verbunden und lässt immer wieder das Empfinden aufkommen, sich doch (wieder) der Kirche zuwenden zu sollen:

> „Also das schwingt immer noch mit. […] auch mit dem Sexuellen. Ich bin nicht verheiratet, habe jetzt seit [Jahreszahl] eine Beziehung [persönliche Daten]. Ich fühle mich aber immer noch schlecht." (Lotte Brandstätter* 156) „[D]ass ich immer noch denke, ich bin ein schlechter Mensch. (..) Nicht immer, aber, dass ich das so denke. […], auch dass du sexuell da jetzt so unterwegs bist. Du hattest auch erst ein ganz schlechtes Gewissen, dass ich mit [pers. Daten] so zusammenlebe, nicht geheiratet habe, dass ich jetzt Weihnachten auch nicht mehr zur Messe gegangen bin. Und ‚oh du bist' habe ich immer noch, das habe ich immer noch, ja. Und dass ich denke, ja, ‚du müsstest dich doch jetzt auch einfach mal wieder zur Kirche hinwenden.'" (Lotte Brandstätter* 216)

Wie deutlich das Gefangensein auf der einen und wie schwer die Distanzierung auf der anderen Seite ist, wird auch daran deutlich, dass die Studienteilnehmerin teilweise von sich in der zweiten Person spricht oder sprechen muss.

Internalisierungen beziehen sich aber auch auf das Familienbild und auf die Geschlechterbilder, die vermittelt wurden. So etwa wenn ein Studienteilnehmer formuliert: „Umgang mit Geld. Frauenbild, Familienbild. Und das hat Auswirkungen bis heute." (Fabian Krenz* 22) Sie zeigen sich auch darin, dass die erlernten Muster schnell wieder greifen und wie schwer es ist, sich innerlich davon zu distanzieren. Eine Studienteilnehmerin berichtete, dass sie, als sie im Aufarbeitungsprozess alte Mails des Leiters D. wieder las, unmittelbar das Gefühl entwickelte, der damalige Hauptprotagonist könne sie „wieder am Haken" (Alisa Korth* 91) haben. Sie formuliert das so:

> „Im ersten Moment hatte [Name] mich wieder am Haken. Im ersten Moment habe ich gedacht, genau, du verrennst dich jetzt gerade, du hängst gerade deine Berufung an

> den Haken (stöhnt), du verlässt dein- deinen Herrn, ne, lässt deinen Herrn im Stich, so, und das hat mich einen ganzen Tag gekostet und viel Lektüre von anderer Literatur, […] ich habe wieder recherchiert zum Thema geistlichen Missbrauch, um für mich wieder klarzukriegen, nee, das, was [Name] da macht, ist komplett manipulativ und geistlicher Missbrauch und nicht ‚Du verrennst dich gerade', sondern das, da ist das Problem. Aber das hat eben wirklich einen ganzen Tag, also mindestens einen Tag gebraucht, ehe ich da wieder meine Gedanken klar hatte." (Alisa Korth* 91)

Mit der Mitgliedschaft in der Geistlichen Gemeinschaft und dem Ausstieg aus derselben verbinden sich teilweise auch Schamgefühle, es nicht geschafft zu haben „ich habe doch so viel gebetet, warum ist das schief gelaufen?" (Queenie Sabel* 116), Scham auch angesichts des Zurückkehrens in die alte Heimat, was die Menschen dort von ihr denken würden, um dann die Erfahrung zu machen, dass „überhaupt niemand mehr ein Problem" hatte und die betreffende Person auch „nicht darauf angesprochen wurde." (Queenie Sabel* 116)

Die Notwendigkeit, manchmal auch die Schwierigkeit, wieder neu leben lernen zu müssen, mit der Komplexität der Welt zurechtzukommen, nachdem die komplexitätsreduzierenden und handlungsentlastenden Vorgaben wegfallen, ist etwas, womit sich die ehemaligen Mitglieder ebenfalls auseinandersetzen müssen.

> „[A]ls wir rausgegangen sind, wusste ich ja auch gar nicht mehr, was von dem, was Schwester [Sr. S.] gesagt hat, ist denn auch wirklich quasi, ja, was ist denn überhaupt richtig und falsch. Gibt es überhaupt ein Richtig und Falsch oder gibt es nur einfach unterschiedliche Perspektiven, die alle in Ordnung sind?" (Wanda Thiele* 372)

Ferner geht es darum, wieder herauszufinden, was das Eigene ist, darum, das eigene ‚Ich' wiederzufinden und die über so lange Zeit allgegenwärtige innere Stimme der Leitungspersonen wieder loszuwerden. „Ständig spukte Sr. S. in mir herum, obwohl ich keinen Kontakt mehr hatte. […] Immer mit den Gedanken: ‚Sr. S., diesmal sagst du mir nicht, was ich tun soll, diesmal tu und sage ich das, was ich will und denke'." (Abgabe Emilia Sorge*, S. 3) Das ist ein langer Prozess, der nicht nur die Betroffene, sondern auch ihr Umfeld miteinbezieht und fast immer therapeutisch begleitet wird. So formuliert die Studienteilnehmerin:

> „Ich fange wieder an, Ich zu sein, nachdem ich es geschafft habe, mich innerlich von Sr. S. zu lösen und endlich mein Leben zu leben. Aber das hat sehr lange gedauert, über [Zeitangabe, Jahrzehnte] Jahre. Das war auch für unsere Ehe und Familie nicht immer einfach." (Abgabe Emilia Sorge*, S. 3)

Die körperlichen und seelischen Folgen sind bleibend spürbar.[5] Eine Studienteilnehmerin beschreibt z. B., wie sie Jahre nach ihrem Weggang reagiert hat, als im Rahmen eines Gespräches in der Gemeinde das Thema CG aufkam:

> „Da habe ich gemerkt, wie sehr mir diese CG-Zeit immer noch in den Knochen sitzt. Während des Gesprächs fing mein Körper, insbesondere die Hände, heftig an zu zittern, obwohl ich bei dem Treffen nur eine stille Teilnehmerin war. Ich werde auch in Zukunft damit rechnen müssen, dass immer mal wieder – vielleicht auch ganz unverhofft – mein Körper auf CG-Vergangenheit reagiert." (Abgabe Emilia Sorge*, S. 3)

Oftmals verstärkte die Mitgliedschaft in der Gemeinschaft bereits in der Herkunftsfamilie erlernte Muster, was die Ablösung und das Finden des persönlich Eigenen umso schwieriger machte.

> „Es ist so kompliziert und das lässt mich im Moment einfach total struggeln mit allem. […] Störgefühl ist vielleicht sogar gar nicht so ein schlechtes Wort. […] Weil, vorher war es natürlich relativ einfach. Das war das, was ich von zu Hause schon kannte, und jetzt ist das noch mal viel stärker, in vielen Dingen ist das verstärkt worden." (Wanda Thiele* 374; 372)

Das wieder ‚neu lernen' müssen erstreckt sich auch auf Alltagsdinge, wie z. B. Pausen machen zu können. „Ich wusste nicht, wie das geht" (Iris Kappel* 131), z. B. nach der Arbeit einfach einen Kaffee zu trinken und keinen Rosenkranz zu beten. Eine andere Studienteilnehmerin berichtete, dass sie „gar keine Idee" hatte, was ihr „guttun könnte", weil sie „es einfach verlernt hatte" (Wanda Thiele* 75).

Die ehemalige Mitgliedschaft beeinflusst das Leben und das Selbstbild, „dass ich so ein bisschen defizitär von mir denke" (Jule Markert* 53), formuliert eine Teilnehmerin. Die Erfahrungen sitzen bei vielen der Studienteilnehmer:innen tief: „Es ist einfach so, dass das Leben, dass es das Leben sehr geprägt hat." (Lotte Brandstätter* 216) Ein Studienteilnehmer formuliert zu dem, was bleibt: „es bleibt das Konservative in einem" (Lars Böttger* 95).

Für viele der Teilnehmenden an der Studie ist mit Blick auf die Folgen der Mitgliedschaft auf der persönlichen Ebene besonders schmerzhaft, dass sie durch die Zeit in der Gemeinschaft viele andere Dinge verpasst haben und nicht leben konnten, zum Beispiel die eigene Jugend: „dass ich irgendwie gar keine richtige Jugend so richtig hatte" (Lotte Brandstätter* 216). Auch einmal über die Stränge zu schlagen war

5 Auch die Abgrenzung zwischen Folgen auf der persönlichen Ebene und physisch-psychischen Folgen ist nicht immer trennscharf zu ziehen. Der Schwerpunkt in der Darstellung liegt hier auf der Loslösung von Sr. S. und der Wiedergewinnung des eigenen Lebens.

kaum möglich: „Ich habe irgendwie nie Partys gefeiert und war richtig betrunken oder […] auch wenn es mal Jungs gab, die mich interessant fanden […]. Da fühlt man sich dann halt so ein bisschen betrogen um, um die Zeit, um Jahre, um so auch Lebensphasen." (Tabea Nowack* 234) Auch dass die Zeit in der Gemeinschaft so „viel Zeit gekostet" (Tabea Nowack* 234) hat, ist schmerzhaft. Aber es ist nicht nur die Zeit in der Gemeinschaft, sondern auch die nachträgliche Auseinandersetzung mit der Zeit in der Gemeinschaft, das Finden des eigenen Weges, beruflich wie privat, kostet sehr viel Zeit, die letztlich nicht für anderes zur Verfügung steht:

> „Also so – ich habe so lange gebraucht, um mich dann zu organisieren und zu strukturieren im Leben und meinen Weg zu finden. Ich finde schon, dass ich den gefunden habe, ich bin total gerne [Berufsangabe] und ich mache meinen Job mega gerne, das ist auch, so. [Studienfach] studiert zu haben und dieser ganze Weg, das war schon alles meins, ja. Aber es hat einfach lange gedauert, bis ich dann selbst Verständnis für mich entwickeln konnte." (Tabea Nowack* 222)

Ähnlich formuliert es eine andere Studienteilnehmerin, für die die Zeit in der Gemeinschaft „verlorene Lebenszeit" (Iris Kappel* 133) ist, die nicht nachgeholt werden kann und in der eigentlich wichtige Lebensentscheidungen getroffen werden, die sie jedoch nicht treffen konnte.

> „[E]s ist, ja, und das ist, es ist halt auch echt schlimm. Es ist eigentlich schlimm, weil, also jetzt geht's eigentlich, aber so diese verlorene Lebenszeit, also ich war ja von [Zeitraum der Mitgliedschaft] da drin und das ist die Zeit, wo man ja auch Entscheidungen trifft. Also auch so, ich sag mal, allein auch beziehungsmäßig, so, ich habe, so, ich hab da Leute kennengelernt und da sind keine Beziehungen entstanden, also keine Partnerschaften entstanden, aus diesem Grund. Und das ist so, diese Zeit ist abgelaufen. […] ich hab das Gefühl, mir wurde diese Zeit geklaut, die ich, also, so ein hartes Wort, aber so, und ich stehe jetzt irgendwie, und ich muss mich jetzt damit anfreunden zu sagen, und ich werde vermutlich keine Familie mehr haben, obwohl ich das immer wollte, weil diese Zeit einfach weg ist. (..) […] Und da, so, da merke ich schon, das ist schon, also, das ist schon schwer." (Iris Kappel* 133)

Es gibt aber auch einen Studienteilnehmer, für den der Weg aus der Gemeinschaft eher organisch war und der sich mit dem Übergang nicht so schwertat. Er stellte sein Leben allmählich wieder um und erlebte sich durch sein familiäres Umfeld auch sehr gestützt, er machte die Erfahrung, dass er sich „irgendwie der Welt mehr geöffnet" und sich „weiterentwickelt" hat. Es war „so ein organisches Veränderungsding, also es gab keinen abrupten Abbruch. […] Ich habe das eine losgelassen und habe mich woanders dann – meins weiter entfaltet." (Armin Kuhl* 65)

8.2 Soziale Folgen

Gravierend sind nicht nur die Folgen auf der persönlichen Ebene und für die eigene Lebensgestaltung, sondern auch diejenigen auf der sozialen Ebene. Der Verlust der sozialen Kontakte erschwert allein schon das Aussteigen aus der Gemeinschaft: „Das fiel mir schwer, weil ich da ganz viele Freundschaften hatte, ich habe zu den ganzen Menschen dann keinen Kontakt mehr, obwohl mir das eigentlich auch wichtig war." (Boris Tesch* 63) Oder aber es führt dazu, dass der Ausstieg eher schleichend gestaltet wird: „[I]ch bin da immer noch regelmäßig hingefahren so, und dann im Laufe der Zeit ist das weniger geworden." (Ulrike Bassen* 92)

So ist der Verlust der Sozialkontakte innerhalb der Gemeinschaft eine Herausforderung und mit der Erfahrung großer Enttäuschung verbunden, weil sich plötzlich Menschen abwandten, mit denen über Jahre hinweg engste Kontakte bestanden, und „wir dachten, dass wir die tiefste Freundschaft haben, die man sich nur vorstellen kann" (Otto Kessel* 571). Gleichzeitig ist der Verlust bittere Realität: „Da waren auch Leute […], die mir ständig begegneten, die haben mich nicht mehr angeguckt, nicht mehr mit mir gesprochen und so. Also es war schon hart, dass ich mich auch abgelehnt gefühlt habe und so." (Boris Tesch* 63) In der Retrospektive formulieren Studienteilnehmer:innen, dass es vermutlich keine Freundschaften waren, „weil Freundschaften waren das nicht wirklich, aber damals hätte ich sie wahrscheinlich als Freundin bezeichnet" (Clara Wendt* 76). „Ja, was heißt Freunde, wir waren zusammen im Glauben, ja aber Freunde waren wir nicht." (Otto Kessel* 146)

Die soziale Ebene umfasst aber nicht nur den Verlust der Sozialkontakte innerhalb der Gemeinschaft, sondern auch aller Kontakte außerhalb der Gemeinschaft. „[A]ber als wir rausgegangen sind, war es fast noch schlimmer, weil da hatten wir das [die CG] verloren und alles andere, wir hatten eigentlich gar nichts mehr." (Vera Klose* 130) Zum Verlust der Sozialkontakte außerhalb der Gemeinschaft kommt – so zumindest im Erleben einiger Studienteilnehmer:innen – eine Distanzierung bis hin zur Ächtung durch die soziale Umwelt, das Dorf oder Stadtviertel hinzu, und sogar durch die eigene Familie aufgrund der (ehemaligen) Mitgliedschaft in der Gemeinschaft. „Und in der Familie […] waren ja auch so, ich sage jetzt mal, ein Stück gegen uns ist nicht richtig, aber distanziert." (Amelie Kroll* 130) Wurde dies während der Zeit in der Gemeinschaft durch das Gemeinschaftsgefüge und den Zusammenhalt, nicht zuletzt durch den Dualismus und das Elitedenken der Gemeinschaft kompensiert, kam diese Ächtung durch den Verlust der Kontakte und dem Zusammenhalt der Gemeinschaft durch die Beendigung der Mitgliedschaft voll zum Tragen. So erfuhren Studienteilnehmer:innen sozialen Ausschluss: „Und zwar sowohl die von der CG als auch alle anderen aus dem Dorf, weil man mit Leuten, die irgendetwas mit der CG zu tun hatten, da will man in [Ort] nichts zu tun haben." (Vera Klose* 45) Eine andere Teilnehmerin berichtete: „Und da waren einfach so viele Dinge parallel, das Mobbing in der Schule, dann dieses in der Nachbarschaft, dann er-

zählten die so viele Lügengeschichten über uns rum." (Amelie Kroll* 141) Der soziale Ausschluss wurde umso gravierender, als – wie bei den nachbarschaftlichen Wohnformen in der CG – die Möglichkeit des Wegziehens nicht einfach so gegeben war, weil man ein Haus gebaut hatte und damit auch in finanzieller Hinsicht hohe Verpflichtungen eingegangen war, die die Flexibilität deutlich einschränkten. „Wir haben [Eigentum]. […] Ist ja keine Mietwohnung, wo man sagt: Ach komm, wir ziehen weg." (Amelie Kroll* 141) Dies wurde dadurch verschärft, dass, bedingt durch die erlernten und praktizierten Geschlechterrollen, es nur das Einkommen durch eine Person, den Mann, gab, und dass dies auf einer konkret handlungspragmatischen Ebene so schnell auch nicht zu verändern war. Das in der Gemeinschaft vertretene Familienbild brachte es mit sich, dass die Familien in der Regel vier und mehr Kinder hatten, was einer Berufstätigkeit der Frauen recht enge Grenzen setzte. Aber auch andere Mitglieder – wie oben bereits gesehen (vgl. Kap. 8.1) – mussten sich beruflich neu orientieren, z. B. dadurch, dass sie noch einmal ein neues Studium aufnahmen und damit in finanzieller Hinsicht kürzertreten mussten. Auf diese Weise werden die Folgen, die das Verlassen der Gemeinschaft mit sich bringt, schnell umfassender und führen gerade in ihrer Kombination des Verlustes sozialer Bezüge und etwaiger finanzieller Einschränkungen, die manche Zukunftsentscheidung nicht zulassen, auch zu einer Schwächung der psychischen Widerstandskräfte:

> „Wir hatten auch keine Energie, irgendwo neu, wir hätten am liebsten unser Haus gepackt auf einen Kran, so ungefähr, auf LKW und weg, ab die Post, irgendwohin, wo uns keiner kennt und irgendwo neu angefangen. Aber wir hatten null Energie dafür, gar nicht. Wir waren völlig fertig, weil wir eben das von der CG nicht mehr hatten und eben dann die Anfeindungen plötzlich uns erst so richtig bewusst geworden sind. Vorher hatten wir irgendwie so ein bisschen das Gefühl, oh, wir sind da in so einer gemütlichen Blase, und ob da draußen der Krieg tobt, wen stört's, so ungefähr." (Amelie Kroll* 141)

Kontakte sowohl zu anderen, die noch in der Gemeinschaft waren oder erst später austraten, als auch der Aufbau neuer Bezüge sind nicht einfach und bleiben fragil. Sie bleiben teilweise von Vorsicht bis hin zu Misstrauen geprägt: „Aber auch jetzt bleibt man vorsichtig. Ganz ehrlich, man [konnte] das auch nicht einschätzen." (Vera Klose* 48) Erst ganz allmählich gelingen neue Sozialkontakte „mit ganz vorsichtigen Schritten, dass wir uns getraut haben auch, ja Leute, uns bei Leuten einzuladen und zu uns einzuladen." (Amelie Kroll* 155) Vorausgehen musste aber der Schritt des Zugehens von Seiten der anderen, „das waren eigentlich so hauptsächlich dann die, die auch mal gefragt haben: ‚Sag mal, wie geht es euch eigentlich?'" (Amelie Kroll* 155)

Die sozialen Folgen gehen somit weit über den Verlust der Sozialkontakte hinaus und werden von einer Teilnehmerin als auf allen Ebenen sehr einschneidend erlebt,

„weil ich auch einen Bruch mit meiner Familie hinter mir habe, einen Bruch mit meinem eigenen Glauben hinter mir habe, einen Bruch mit meiner sozialen Welt in [Ort] […], ich kann einfach nur sagen, durch die ‚Christusgemeinschaft' ist eigentlich alles mal geschnitten und gekappt worden." (Stella Fiedler* 87)

8.3 Physische und psychische Folgen

Viele der in der Einleitung zu diesem Kapitel genannten Folgen, die bereits während der Zeit in der Gemeinschaft auftraten, bleiben auch nach Beendigung der Mitgliedschaft bestehen und verstärken sich teilweise noch. Zudem können weitere physische wie psychische Folgen auftreten. Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass sehr viele Studienteilnehmer:innen, die sich selbst als Betroffene bezeichnen, von der Inanspruchnahme einer psychotherapeutischen Beratung respektive Therapie, in nicht wenigen Fällen über Jahre hinweg, berichteten, um die Erfahrungen in der Gemeinschaft zu verarbeiten. Eine ganze Reihe von Studienteilnehmer:innen war auch während der Laufzeit der Studie noch in Therapie oder psychotherapeutischer Beratung, und eine gewisse Anzahl von Studienteilnehmerinnen sagte von sich, dass es ihnen nach wie vor nicht gut ginge. Fast alle berichteten von Déjà-vus bis hin zu – nach eigener Aussage – Retraumatisierungen, die immer wieder auftreten und dann je nach psychischer Stabilität mehr oder weniger gut bewältigt werden können. So erzählten zwei Studienteilnehmer:innen, mit denen wir jeweils zwei Interviews geführt haben (vgl. Kap. 1), dass sie nach dem ersten Interview noch einmal sehr mitgenommen waren, eine erlitt einen heftigen Neurodermitisschub (Cora Heitmann* 76), die andere musste sich noch einmal sehr sortieren und innerlich frei machen (Beatrice Dornberg* 283). Eine von ihnen berichtete, dass es bis heute vorkommen kann, dass ihr schwindlig wird, wenn sie anlässlich eines Gottesdienstes in einer Kirche sitzt und sie dann rausgehen muss, „ich halte das gar nicht aus. So das sind so Art Panikattacken." (Cora Heitmann* 102) Niemand der Studienteilnehmer:innen würde vermutlich von sich sagen, dass die Lebenszeit in der jeweiligen Gemeinschaft eine Lebenszeit wie andere Lebensphasen im eigenen Lebenszusammenhang ist.

Dass es nicht oder nur sehr schwer möglich ist, unmittelbare kausale Zusammenhänge zwischen den Erfahrungen in den Gemeinschaften, den dort herrschenden Normierungspraxen und dem Zusammenbruch herzustellen, reflektiert eine Studienteilnehmerin sehr bewusst. Ihr ist klar, dass ihr eigener Wunsch nach einer Familie und vielen Kindern mit der normativen Anforderung, möglichst viele Kinder zu gebären, korrespondierte. Zugleich litt ihre Gesundheit sehr unter den Geburten. Sie reflektiert: „Und dann sind wir rausgegangen […]. Ich weiß auch nicht, ob man das trennen kann voneinander oder was zuerst war, Huhn oder Ei? Also ob ich deshalb so krank geworden bin, weil das so die letzten Jahre waren, wo wir ein-

fach auch nicht mehr wussten, ist das jetzt noch richtig oder wo, wo …“ (Berta Schwenk* 145)

Eine ganze Reihe von Studienteilnehmer:innen berichteten von vollständigen physischen wie psychischen Zusammenbrüchen sowohl während der Mitgliedschaft als auch danach, diese zogen nicht selten längerfristige stationäre Aufenthalte in einer psychiatrischen Einrichtung nach sich. „[I]n so einer Situation war, ich konnte körperlich nicht mehr, ich konnte psychisch nicht mehr, ich war irgendwie völlig am Ende. […] [E]s zeigte sich dann, sowohl die stationäre als auch die anschließende ambulante Behandlung waren wirklich notwendig.“ (Gero Planke* 4) Sehr eindrücklich führt ein:e andere:r Studienteilnehmer:in das aus:

> „[I]ch bin so, so zusammengebrochen, also heute würde ich sagen, das war ein totaler Totalzusammenbruch. Drei Tage war ich blind, also konnte nicht mehr sehen, bin dann in die Uni-Klinik, haben die ein CT und alles Mögliche gemacht, weil ich ja, es war [Name] hat mir die Krankensalbung gegeben, weil ich dachte, ich sterbe, weil ich nicht mehr sehen konnte. […] Ich habe richtig Todesangst gehabt, über Tage. Gedacht, da ist irgendetwas in meinem Kopf, das ist jetzt explodiert und jetzt kann ich nie wieder sehen und jetzt werde ich auch die nächsten Tage sterben.“ (Berta Schwenk* 571)

Eine weitere Studienteilnehmerin sprach davon, dass sie depressive Phasen hatte, die durch eine Erkrankung ausgelöst wurden, deren Heilung – so die Aussage ihrer Therapeutin – durch den Lebensstil, den sie sich in der Gemeinschaft angeeignet hatte, durch die vielen „lauten Gebete und Lobpreisgesänge“, „die nahezu nicht vorhandenen Erholungsphasen“, den „chronischen Schlafmangel“ kaum möglich wäre.[6] Der in Kapitel 7.3 geschilderte Zusammenbruch eines ehemaligen Mitgliedes aufgrund chronischer Überlastung und Überforderung während der Mitgliedschaft verdeutlicht die Folgen des Zusammenbruchs aufs Eindrücklichste.

8.4 Folgen für Glauben und Spiritualität

Die Mitgliedschaft in den Gemeinschaften hat auch Folgen für den eigenen Glauben und die Spiritualität.[7] So findet sich bei den Studienteilnehmer:innen zum einen eine verhältnismäßig unangetastete Gottesbeziehung und damit auch mehr oder weniger ungebrochene Fortsetzung des eigenen Glaubenslebens und der eigenen Spiritualität. Eine Studienteilnehmerin sagt: „Gott sei Dank hat das nicht so tief an

6 Beschwerdeführer:in-Protokoll, 21.9.2021, BGV Münster, Fachstelle Orden und GG, TTN-Akte 1, Bl. 31.

7 Da beides eng mit der Person verbunden ist, lassen sich Nähe bis hin zu leichten Unterscheidungen zu den Folgen auf der persönlichen Ebene und für die Lebensgestaltung nicht ausschließen.

mein Innerstes gerührt, weil meine Gottesbeziehung schon so persönlich gewachsen war" (Fiona Gärtner* 92), dadurch, dass ihr der Glaube so „sehr wichtig" sei, sei sie noch einmal mit „einem blauen Auge" (Fiona Gärtner* 143) davongekommen. Auf der anderen Seite habe jedoch das „verkorkste Gottesbild" bei anderen auch „den Glauben kaputt gemacht", sie kenne viele, „die da raus sind, die sagen: ‚Ich weiß überhaupt nicht mehr, wem ich noch was glauben kann und was das überhaupt soll mit Gott und dem Glauben'", die eine „totale Verunsicherung" (Fiona Gärtner* 92) erlebt hätten. Sie kenne auch eine Person, die sage: „‚Ich habe nichts, ich würde so gern wieder glauben, aber das wurde mir weggenommen, ich kann das nicht mehr. Und das finde ich ganz verheerend.'" (Fiona Gärtner* 92) Auch eine andere Studienteilnehmerin spricht davon, dass sie manchmal das Gefühl hätte, „mir wurde mein Glaube aber auch kaputt gemacht. Also ich weiß manchmal gar nicht, wo ich da andocken soll." (Kira Ostermann* 139) Zur Infragestellung der Gottesbeziehung kommt die Theodizeefrage hinzu: „Aber, so warum hat er das zugelassen, dass ich da in diesen Verein geschlittert bin, bei dem ich von Anfang an eigentlich wirklich gespürt habe, dass das nicht meins ist." (Kira Ostermann* 139) Auf das Glaubensleben wirkt sich auch – wie schon unter den persönlichen Folgen (vgl. Kap. 8.1) ausgeführt – aus, immer noch ein schlechtes Gewissen zu haben oder zu denken, dass Gott auf sie „sauer" (Mira Hessel* 216) sei.

Wie schwer es ist, das über so lange Zeit internalisierte Gottesbild wieder zu korrigieren, macht eine Teilnehmerin deutlich. Zum einen – so die Teilnehmerin – machten sich die Nachwirkungen der Mitgliedschaft immer wieder bemerkbar, wenn sie in alte Muster der Leistungsspiritualität zurückfalle und denke, „wenn man all diese Sachen erfüllt, man wäre jetzt irgendwie gut, aber dass man da total irgendwie am Ziel vorbeischießt" (Kira Ostermann* 59). Zum anderen zeigt sich, wie viel innere Arbeit es bedeutet, „jetzt so dieses Gottesbild […] das irgendwie wieder in einen Normalzustand zu bringen oder in einen theologisch vertretbaren Zustand" (Kira Ostermann* 59). Das mache sie auch heute noch „so traurig" (Kira Ostermann* 59). Eine andere Studienteilnehmerin spricht im Zusammenhang der Gemeinschaft und deren Gottesbild von einer „ganz verquasten Spiritualität" (Nadja Blech* 123), die immer wieder hochkomme.

Es bedarf eines grundlegenden „Freischwimmens" (Nils Prager* 97), dazu gehört für diesen auch, dass er nach seiner Zeit in der CG mehr als ein Jahrzehnt überhaupt keinen Kontakt zu Glaube und Religion hatte und sich nicht darum gekümmert hat, dann schließlich hat er „erst vor [Zahl] Jahren überhaupt erst wieder angefangen, sehr religiös sein Leben zu gestalten" (Nils Prager* 95). Er stellt aber auch fest, wie schwer es ist, die alten Prägungen loszuwerden:

> „[I]ch habe in dem Moment [mit der Hinwendung zu einem religiösen Leben] wieder gemerkt, ich bin immer eigentlich noch – dieses ganze Konservative ist noch nicht weg. Also da merkt man, das, ja das prägt einen fürs Leben. Man muss immer wieder

> kämpfen gegen, gegen böse Meinungen in deinem Inneren und, also ich weiß nicht, wie ich das sagen soll, eine geistliche Freiheit ist ist immer bedroht durch das, was man in dieser prägenden Zeit erlebt hat. Diese geistliche Freiheit muss ich mir praktisch immer ein bisschen erkämpfen. Und dann kommt manchmal wieder so einer, der nochmal – ‚Oder ist das doch nicht richtig?' So oder ‚Haben die doch recht, die Konservativen?'" (Nils Prager* 95)

Veranstaltungen, in denen eine befreiende Theologie vertreten werde, ermöglichten ihm zu spüren, dass diese ihn „in eine Weite führen, in eine Freiheit" führen, und „dass der Heilige Geist das genauso will" (Nils Prager* 95). Auch dieser Studienteilnehmer reflektiert auf seine biografischen Prägungen, die – wie in dem untenstehenden Zitat deutlich wird – nicht unerheblichen Einfluss auf sein Werden und seine Biografie genommen haben, und von denen er sich ebenfalls „freischwimmen" muss, was ihm auch gelingt:

> „Und da, da, das, da merke ich auch: ‚Mein Gott, was sind das so für, für unterschiedliche Welten.' Und manchmal bin ich da auch mit meiner Mutter im Gespräch, so im geistlichen Sinne, wenn ich sage: ‚Mama, da hast du mir auch echt auch irgendwo echt viel –. Also bei allem Guten.' Ich habe meine Christusfreundschaft durch meine Mutter, aber am Ende musste ich mich da auch freischwimmen. Und am Ende, wenn ich jetzt auch sagen darf, diese Bibelstelle von Christus nach dem Motto: ‚Wer Vater und Mutter mehr liebt als mich, ist meiner nicht wert.' Da habe ich irgendwann auch gemerkt: Ich, auch Christus fordert mich auf, frei-, mich freizuschwimmen. Von all dem, was du glaubst. Oder was so mit der Muttermilch aufgesaugt wird. Sondern du musst, schau auf dich und schau auf mich. Wo dieses – meinen eigenen Berg Horeb erklimmen. Also meine eigene Gottesbegegnung. Es ist immer wieder diese Gefahr, am Ende mitzuschwimmen mit einer Masse und am Ende irgendwie so ein, so ein Schaf zu sein, anstatt zu sagen: ‚Christus lebt in mir', wenn ich das mit Paulus sagen dürfte. Und ich bin. Der Heilige Geist ist, also es ist alles da. Ich bin getauft, also als Christ und ich, ich brauche keine Gruppe, um am Ende wirklich, oder vielleicht brauche ich doch eine Gruppe, aber ich, ich muss nicht gerade in der Kirche da ein Schaf sein." (Nils Prager* 97)

Diesem Studienteilnehmer gelingt es, ein eigenständiges und neues religiöses Leben zu entwickeln, andere können an ihre bereits existierende intensive Gottesbeziehung – wie oben dargestellt – anknüpfen, so gibt es auch Stimmen, die im Nachhinein sagen, „ich bin weiterhin gerne Christ und habe auch weiterhin eine Gottesbeziehung" (Oda Kamps* 12) oder „der Umgang mit diesem geistlichen Missbrauch damals hat uns zwar sehr geprägt und hat uns auch mit Sicherheit einiges an Leid zugefügt, aber den Glauben genommen hat uns diese ganze Kiste nicht" (Cedric Windhorst* 176). Ein weiterer Studienteilnehmer formuliert, „es gab jetzt nicht so einen krassen Bruch, dass ich irgendwie in ein Loch gefallen wäre oder verzweifelt

gewesen wäre oder auch mit dem Glauben habe ich nicht groß gehadert, weil ich da eigentlich irgendwie ein gutes Fundament hatte." (Detlef Ramm* 65)

Bei anderen aber wurden der Glaube und die Gottesbeziehung nachhaltig geschädigt, und das wiegt angesichts der Tatsache, dass Glaube und Spiritualität eine wesentliche Ressource im Leben und gerade auch für die Bewältigung von Krisen darstellen können, besonders schwer, wie dies auch eine Studienteilnehmerin formuliert: „[I]ch war auch am Anfang sehr, sehr wütend und ich bin das tatsächlich bis heute teilweise, weil […] für mich war der Glaube immer eine Ressource" (Kira Ostermann* 139) und „diese Ressource des Glaubens [wurde] vielen, nicht allen im Endeffekt genommen." (Fiona Gärtner* 92)

Bei vielen führt die Zeit in der Gemeinschaft allerdings auch zu einer mehr oder weniger grundlegenden Kirchenkritik, die reicht von „ach über die Kirche rege ich mich eigentlich schon gar nicht mehr auf" (Kira Ostermann* 139) bis dahin, von „dieser Institution nichts mehr erwarten zu wollen" (Rita Jäger* 33) oder zwar nicht ausgetreten zu sein, „aber praktizierend bin ich auch nicht mehr" (Dora Plath* 76). Auch, dass „Religion eben auch eine Gefahr sein kann" (Dora Plath* 76) angesichts dessen, was den Menschen widerfahren ist, wird vertreten. Sehr deutlich ist auch eine verhaltene bis sehr kritische Einstellung gegenüber Geistlichen Gemeinschaften, „das hat mich echt abgeschreckt in Richtung so elitäres Denken. Wenn man da irgendwo so dazugehört, dann ist man der bessere Christ." (Ronja Kuhlmann* 136) Oder dass ein Studienteilnehmer sagt, er habe „eine extreme Aversion gegen jede Form von solchen neuen Geistlichen Gemeinschaften", er müsse sich zügeln „nicht zu skeptisch" (Henning Siel* 24) zu sein.

8.5 Folgen für die in die CG hineingeborenen Kinder

Die in die CG hineingeborenen Kinder[8] stellen in gewisser Weise noch einmal eine eigene Gruppe innerhalb der CG dar, da sie ihre Entscheidung für die Gemeinschaft nicht freiwillig getroffen haben, aber dennoch als Kind und Heranwachsende einen großen Teil ihrer Zeit in der Gemeinschaft verbrachten. Deshalb werden sie – wie auch die Schwestern der Thuiner Gemeinschaft (s. u.) – hier eigens thematisiert.

Die Berichte der Studienteilnehmer:innen aus der Gruppe der in die CG hineingeborenen Kinder verdeutlichen zunächst sehr eindrücklich, wie sie in der schutzlosen und vielfach gewaltförmigen Atmosphäre der CG Überlebensstrategien entwickelten, die sie mehr oder weniger (un-)beschadet ihre unfreiwillige Mitgliedschaft

8 Im Rahmen dieser Studie haben sich ausschließlich Personen, die als Kinder in der CG waren, gemeldet. Das bedeutet allerdings nicht, dass es diese Gruppe in TTN nicht gibt. (Vgl. dazu inkl. den Gründen Kap. 6.2).

in der CG ‚überleben' ließen. Zugleich wirken sich die damaligen Überlebensstrategien bis ins heutige Erwachsenenalter aus. Studienteilnehmer:innen berichten von Empfindungen, die sie nach wie vor einholen, wie etwa einer immer noch hohen Anpassungsbereitschaft, einem Verhalten, sich selbst zurückzunehmen und das Eigene als nicht so wichtig anzusehen, aber auch, es allen recht machen zu wollen und vor allem dem Gefühl, ‚nicht gut genug' zu sein. Eine Studienteilnehmerin erzählt davon, dass sie auch heute noch das Gefühl habe, immer „Leistung erzielen" zu müssen, „um überhaupt irgendwie einen Wert zu haben" (Marlene Trost* 33). Schwer ist es auch, sich selbst wichtig zu nehmen, ohne unmittelbar das Gefühl zu bekommen, egozentrisch zu sein. Zu oft – so eine Studienteilnehmerin – habe sie selbst und andere den Satz gehört: „‚Nimm dich nicht so wichtig.'" (Lorelei Biederman* 88) Schwer ist es auch, eigene Entscheidungen zu treffen und zu diesen zu stehen, verbunden mit dem Empfinden, sich eigentlich immer rückversichern zu müssen und noch einmal nachfragen zu müssen. Berichtet wird seitens der Studienteilnehmer:innen ferner, dem eigenen Bauchgefühl nicht mehr oder nicht gut vertrauen zu können. Auch die Tatsache eines häufigen schlechten Gewissens, einhergehend mit dem Gefühl, etwas falsch gemacht zu haben oder etwas nicht gut genug zu machen, gehört zu den nach wie vor bestehenden Folgen der damaligen CG-Mitgliedschaft. Massive Folgen zeitigen die im Rahmen der CG vermittelten Körper- und Gendernormen, die dazu führen, dass der Körper, dass Sexualität wieder neu entdeckt und dem eigenen Selbst wieder angeeignet werden mussten und müssen sowie eine liberalere Haltung gegenüber anderen nicht heterosexuellen Lebensweisen entwickelt werden kann.

Eine ganze Reihe von Studienteilnehmer:innen, die als Kinder in der CG waren, hat die Vergangenheit mit Hilfe von einer psychotherapeutischen Begleitung aufgearbeitet oder ist noch dabei. Eine Studienteilnehmerin erklärt sogar, dass sie sich infolge der Belastungen, die sie in der CG erfahren hat, in stationäre Behandlung begeben musste. Die Studienteilnehmer:innen berichten zudem von anderen ehemaligen Kindern, die noch im Erwachsenenalter mit noch schwerwiegenderen Folgen, wie etwa Essstörungen und Suchterkrankungen und anderen psychischen Krisen zu kämpfen hätten.

Eine – wie eine Studienteilnehmerin formulierte – bleibende Wut fasst das Entscheidende der Perspektive der damaligen Kinder zusammen: „‚Warum muss ich mich mit dieser Scheiße auseinandersetzen?' Ganz im Ernst, ich habe nichts gemacht. Ich war einfach nur Kind und muss mich jetzt mit so viel Kacke auseinandersetzen, weil irgendwelche Affen da ihre Machtdemonstration abziehen mussten." (Marlene Trost* 139)

Eine ganze Reihe der Studienteilnehmerinnen berichten, dass ihre Kindheit in der CG sie zwar heute nicht durchgängig belaste, das Geschehene sich aber durchaus immer wieder aktualisieren und getriggert werden könne, insbesondere durch Handlungen oder Orte im religiösen Kontext. So erklärt beispielsweise eine Studi-

enteilnehmerin, dass sie in einem Kloster mit einer eher traditionellen konservativen Ausrichtung gewesen sei und sie sich unmittelbar „total in die Enge gedrückt gefühlt" habe und das Gefühl hatte, sie müsse jetzt auch an allen „Sachen" (Marlene Trost* 138) teilnehmen. Immer wieder gilt es, auch der Atmosphäre des ehemaligen religiösen, geistlichen Zwangs explizit etwas entgegenzusetzen – und wenn es der vermeintliche Normbruch ist – etwa sich der unausgesprochenen Regel, während Exerzitien keinen Alkohol zu trinken, zu widersetzen. (Marlene Trost* 139)

Wie sehr die Zeit in der CG bei den ehemaligen Kindern nachwirkt, zeigt sich darüber hinaus darin, dass manche Dinge einfach nicht möglich sind. So sagt eine Studienteilnehmerin:

> „[I]ch würde im Leben nicht auf die Idee kommen, mir jemals eine Nähmaschine zu kaufen oder irgendetwas damit zu machen, weil ich es einfach da schon so furchtbar fand. Und ich finde auch Kochen nach wie vor ätzend und alles, was mit diesem Thema zu tun hat. Eigentlich so alles, so klassische Hausfrauenaufgaben […] finde ich super ätzend." (Gitta Riemer* 73)

Insgesamt erinnern sich die Studienteilnehmer:innen nicht gern an die Zeit in der CG, und für ein Interview im Rahmen dieser Studie zur Verfügung zu stehen, ist für sie – wie für viele andere der Studienteilnehmer:innen – keine leichte Entscheidung gewesen, triggert die Studie eben auch die damalige Zeit und lässt vielleicht gut ‚verpackte' Erinnerungen wieder hochkommen. Eine Studienteilnehmerin formuliert dieses Gefühl so: „Dann kommen einfach alte Erinnerungen hoch, und dann bin ich einfach froh, wenn, wenn sie wieder weg sind." (Flora Kanzler* 77)

In religiöser Hinsicht waren für eine Reihe von Studienteilnehmer:innen aus der Gruppe der in die CG Hineingeborenen während und nach dem Ausstiegsprozess andere Geistliche Gemeinschaften ein Ort, an dem sie versuchten, sich zu beheimaten, was allerdings nur wenigen gelang, da sie auch dort bestimmte Handlungen, aber oft die gesamte Atmosphäre als einengend empfanden. So formuliert eine Studienteilnehmerin, der von einer der MEHR-Konferenzen[9] berichtet wurde, dass sie merkte, dass „da alles zumacht" (Heike Stolz* 154). Die Sorge, „[d]ass man da irgendwie vereinnahmt wird" (Flora Kanzler* 10), ist zu groß. Allerdings haben sich die meisten Studienteilnehmer:innen aus dem Kreis der ehemaligen CG-Kinder nicht nur von Geistlichen Gemeinschaften entfernt, sondern auch der katholischen Kirche stehen sie – als Folge des religiösen Zwangs und der erlebten Indoktrination – skeptisch bis ablehnend gegenüber: „[I]m Nachhinein, also ich weiß von keinem einzigen Kind aus dieser Gruppe, mit denen ich da unterwegs war, die noch in der

9 Die MEHR-Konferenz, ein charismatisches Großevent, das alle zwei Jahre in Augsburg stattfindet: vgl. z. B. https://gebetshaus.org/2025/11/06/mehr2026/ (abgerufen: 7.6.2026).

Kirche sind." (Lorelei Biederman* 110; auch Flora Kanzler* 60) Die Distanz bis Ablehnung der katholischen Kirche bedeutet nicht, dass sich die Betreffenden vom Glauben losgesagt hätten, individuell erleben sie sich durchaus als gläubige Menschen und Christ:innen. So formuliert eine Studienteilnehmerin:

> „Also für mich ist […] der christliche Glaube irgendwie wichtig geblieben, aber ich fühle mich oft in religiösen Kontexten, und das ist oft auch zu meinem Bedauern, schnell unwohl. Also, dass ich innerlich schnell irgendwie auf der Suche bin danach, nach irgendeinem Code, wie ich mich jetzt verhalten muss, damit ich irgendwie existieren kann in der Gruppe, in der ich mich gerade aufhalte, an dem Ort, wo ich gerade bin. Ja, um halt nicht irgendwie negativ aufzufallen oder, ja, beschämt zu werden oder was auch immer." (Lorelei Biederman* 86)

Hinsichtlich des Gottesbildes, das den ehemaligen CG-Kindern vermittelt wurde, sei ihnen zwar ein enges, leistungsorientiertes und teilweise strafendes Gottesbild vermittelt worden, dieses konterkariere aber die eigene Erfahrung eines Gottes „als eine[s] sehr freien und liebenden Gott[es], der eigentlich sagt: ‚Hey [Name] du kannst mir überall begegnen und mach das, was du willst' und ‚ich bleib da'." (Lena Neuhaus* 139). So wäre „[d]ieses Fordernde […] nicht in erster Linie von Gott, sondern von den Personen" (Elena Thalbach* 322; auch Flora Kanzler* 37) ausgegangen. In diesem Sinne spricht wahrscheinlich eine Studienteilnehmerin aus dem Kreis der ehemaligen CG-Kinder auch stellvertretend für viele andere: „Also ich möchte schon, was Religionserziehung angeht, deutlich freier, das deutlich freier gestalten." (Hannah Preuß* 107)

Zu dem, was die Vergangenheit in der CG und die Loslösung aus dieser Gemeinschaft für die Studienteilnehmer:innen mit sich bringt, gehört auch die Auseinandersetzung und Dynamik darüber innerhalb der eigenen Familie, vor allem mit den Eltern. Diese beschreiben die Studienteilnehmer:innen, die als Kinder Teil der CG waren, als emotional nicht leicht und in unterschiedlicher Weise möglich. So können einige inzwischen gut in diesem Rahmen über die CG-Zeit reden, andere können zwar mit ihren Eltern über die CG als solche, die Strukturen und dasjenige, was dort nicht gut war, sprechen, aber nicht über die eigene Verflochtenheit der Eltern in die CG und deren Folgen für das Familienleben und vor allem für die Kinder. Wieder andere sind schließlich den eigenen Eltern gegenüber sehr vorsichtig, weil das Thema hochsensibel und die Identifizierung mit der Gemeinschaft oder einzelnen Personen nach wie vor hoch ist.

8.6 Folgen für die Schwestern im Orden

Versucht man, die Folgen, die die verschiedenen Formen des Missbrauchs zeitigen, für das verflochtene System von ‚Christusgemeinschaft' und Thuiner Ordensgemeinschaft auszumachen, zeigt sich sehr schnell, dass es insgesamt und auch für die hiervon betroffenen Studienteilnehmerinnen in den Interviews kaum möglich ist, zwischen dem durch Sr. S. erlebten geistlichen Missbrauch und den beschriebenen Missständen innerhalb des Ordens genau zu differenzieren.[10] Deshalb wird – ähnlich wie im Kapitel 6.3 – hier die Perspektive des Ordens eigens behandelt.

Wie auch die Laienmitglieder der beiden Gemeinschaften berichten auch die Schwestern des Thuiner Ordens von massiven psychischen und physischen Folgen. Dazu trugen viele Faktoren bei: Die Situation innerhalb des Ordens (vgl. Kap. 4.1.2; 4.1.3) und die damit einhergehenden nicht bewältigten Konflikte um Sr. S. und die Gruppe der CG-nahen Schwestern, die Abhängigkeitsdynamik zwischen Sr. S. und den von ihr geprägten Schwestern, der gescheiterte Versuch, innerhalb des Ordens eine eigene Gemeinschaft zu gründen und schließlich der Austritt der mehr als 70 Schwestern, der letztlich innerhalb der Ordensgemeinschaft kaum aufgearbeitet wurde (vgl. Kap. 6.3). All dies führte letztlich dazu, dass die Studienteilnehmerinnen entweder über eigene psychische und physische Probleme oder über die anderer Mitschwestern und über lange sowohl ambulante als auch vielfach stationäre therapeutische Behandlungen berichteten. So führten Studienteilnehmerinnen aus dem Kreis der (ehemaligen) Schwestern in den Interviews aus, sie seien „völlig erschöpft und psychisch am Ende" (Tanja Bröker* 145) gewesen, seien in eine „massiv-massive Krise" (Sr. Adelinde Marie* 72) gekommen, hätten einen Nervenzusammenbruch erlitten, sie habe „drei Tage und Nächte nur geheult" (Sr. Hedwig Martha* 4) und – was vielleicht noch schlimmer war – keiner habe es „gemerkt": „[E]s hat sich auch keiner gekümmert. War mir auf der einen Seite lieber, auf der anderen Seite habe ich gedacht: ‚Es ist so egal, ob ich jetzt hier bin oder nicht.'" (Sr. Hedwig Martha* 4) Auch sei der „Druck zu groß" gewesen, als dass man damit hätte „leben wollen" (Silke Haase* 4), das eigene Selbstbewusstsein sei „so weit unten" gewesen, dass es lange Zeit einer Therapie bedurfte, „diese Dinge aufzuarbeiten" (Silke Haase* 16). Die Schwestern wurden nach Aussagen der Studienteilnehmerinnen auch von Depressionen, teilweise sehr schweren Depressionen, heimgesucht, die immer wieder zu Klinikaufenthalten führten. Eine Studienteilnehmerin führt dazu auch aus: „Also ich weiß, dass es Schwestern gibt, die psychisch wirklich ein Wrack dadurch

10 Die Untersuchung von Missständen und ggf. von Vorkommnissen geistlich-spirituellen Missbrauchs innerhalb der Thuiner Ordensgemeinschaft stehen nicht im Zentrum dieser Studie. Sie und deren Hintergründe werden hier nur insoweit thematisiert, wie Bezüge und Verflechtungen zur ‚Christusgemeinschaft' und dem dort erfolgten geistlichen Missbrauch bestanden.

geworden sind. Und immer wieder regelmäßig in Therapie mussten." (Sr. Ottilie Gerda* 98) Eine andere sagt: „Es gibt in Thuine ja wohl öfter mal psychisch kranke Schwestern oder die das dann werden." (Sr. Kunigunde Elsa* 187)

Verschiedentlich gab es auch die Entscheidung, dass ein Ausweg – zumindest für eine Zeit – nicht mehr im Kontext von Thuine möglich gewesen wäre: „Ich kann das nicht mehr in Thuine, ich muss hier weg." (Sr. Adelinde Marie* 72) formuliert eine Studienteilnehmerin. Eine weitere Studienteilnehmerin erkrankte während ihrer Ordenszugehörigkeit schwer und berichtete, dass sie nach ihrer Exklaustration auf Rat der Ärzte „innerhalb von vier Wochen fast alle Medikamente absetzen" (Wilma Knipp* 18) konnte. Sie führt die Erkrankung auf den Druck zurück, unter dem sie zu der Zeit stand, und dass ihre behandelnde Ärztin ihr schon immer gesagt hätte, „‚Sie müssen was machen. Sie sind psychisch so unter Druck, das ist Gift für ihre [Krankheit].' […] Ich kann nur sagen, sie hat recht behalten, weil danach die Symptome fast alle weg waren. Also ich habe natürlich immer noch [Krankheit], aber es ist eben so gut, dass ich kaum noch Medikamente brauche." (Wilma Knipp* 18)

Direkt auf die Person Sr. S. beziehen sich folgende Ausführungen: Eine Studienteilnehmerin berichtete, dass sie einmal angesichts des durch Sr. S. ausgeübten Drucks und Stresses, den sie empfand, „nachts in der Notaufnahme saß", weil sie ihren „Arm nicht heben konnte" (Sr. Mathilde Frieda* 21). Eine andere führte aus, dass sie, nachdem Sr. S. sie „buchstäblich aus ihrem Zimmer" geworfen habe, am folgenden Tag eine Nesselsucht entwickelte (Sr. Hermine Lotte* 27). Auch sprechen die Studienteilnehmerinnen aus dem Kreis der (ehemaligen) Schwestern ganz ähnlich wie auch andere ehemalige Mitglieder der CG und von TTN davon, dass es immer wieder Punkte gibt, an denen sie an die früheren Ereignisse erinnert werden und dies zur Belastung wird. So berichtet ein ehemaliges Mitglied der Ordensgemeinschaft, dass sie immer mal wieder Schwestern des Ordens trifft, und „bei jeder Begegnung kommt das Ganze – also droht hochzuploppen. Und dann bin ich auch manchmal erst zwei Tage neben der Spur innerlich, weil mich das dann ganz derbe antriggert." (Wilma Knipp* 16)

Eine Studienteilnehmerin, die den Orden verlassen hat, wird mit Blick auf den Orden und die Ursachen, die die Situation herbeigeführt haben, emotional und führt aus:

> „[J]a, ich habe einfach währenddessen gemerkt, dass mir dieses ganze (..) ich sage mal auch dieses, diese ganzen (klopft auf den Tisch) ungelösten (klopft auf den Tisch) Fragen und die (klopft auf den Tisch) ungelösten (klopft auf den Tisch) Konflikte und die (klopft auf den Tisch) ungelösten Zustände in der CG, in Thuine, in was weiß ich, dass mir einfach – dass ich darin ertrunken bin und das einfach nicht mehr ausgehalten habe." (Lydia Fassbender* 102)

Letztlich – so resümiert eine andere Studienteilnehmerin – habe sie „fünf Jahre Traumatherapie gehabt. Da habe ich gedacht: Also wirklich, macht mich der eigene Orden – und gehe ich im eigenen Orden und der eigenen Kirche kaputt und die Weltleute müssen mir wieder helfen, auf die Sprünge zu kommen. So war es ja. Aber ohne, ohne die Therapie hätte ich das nicht gekonnt“ (Sr. Hedwig Martha* 4).

9 Wege aus den Gemeinschaften

So unterschiedlich die individuellen Wege sind, die es Menschen ermöglichen, sich aus einer Geistlichen Gemeinschaft, in der sie Missbrauch erlebt haben, auch wieder zu lösen, so verbindet alle Wege die Gemeinsamkeit, dass es in irgendeiner Form einen Auslöser oder ein auslösendes Moment gibt. Oft wird dieser Auslöser erst viel später bewusst, rekonstruierbar und damit benennbar. Eine weitere Gemeinsamkeit besteht darin, dass der Weg aus der Gemeinschaft keine plötzliche Entscheidung, sondern das Ergebnis eines mehr oder weniger langen Prozesses ist, der sich durchaus über Jahre hinweg ziehen kann, bis der Ausstieg dann schließlich realisiert wird. In manchen Fällen verdichten sich die Momente, die zunehmend als kritisch gesehen werden, sodass ein letzter Funke reicht, um das Fass zum Überlaufen zu bringen und den Ausstieg dann recht zügig zu vollziehen.

Die Auslöser für die Einleitung des Ausstiegs lassen sich in drei Kategorien bündeln: Es sind zum Ersten besondere Ereignisse, oft innerhalb der Gemeinschaft, zum Zweiten inhaltlich-intellektuelle Auseinandersetzungen oder spirituelle Erfahrungen, und zum Dritten die Begegnung mit Menschen, die zu einer ersten Irritation führen und einen mehr oder weniger lang andauernden Bewusstwerdungsprozess in Gang setzen.[1] Oft sind es mehrere, in zeitlichem Abstand auftretende Ereignisse, die eine innerliche Distanzierung einleiten (9.1). Die Realisierung und damit das Benennen können dessen, was einem widerfahren ist, ist ein entscheidendes Moment dafür, das missbräuchliche System zu durchschauen und damit schließlich durchbrechen zu können (9.2). Damit der Weg aus der Gemeinschaft schließlich gelingen kann, sind wiederum Menschen von ganz besonderer Bedeutung. Sie übernehmen zeitweise oder an bestimmten Punkten Begleitung, bieten Unterstützung und sind so wichtige Ressourcen oft auf einer ganz handlungspraktischen Ebene, aber auch für die Betroffenen. Zudem stehen sie für die Betroffenen vielfach für eine Realität außerhalb des manipulativen missbräuchlichen Systems, die sie für die Betroffenen als ‚Realität' behaupten können. Schließlich kann es auch zu überraschenden Wendungen innerhalb der gewohnten Logik einer Gemeinschaft kommen (9.3).

1 Vgl. dazu auch Haslbeck (2025): Sexueller Missbrauch, 229–235.

9.1 Auslöser und Bewusstwerdungsprozess

Alle drei ‚Auslöser' lassen sich in den im Rahmen dieser Studie geführten Interviews finden, wenn auch in ihrer Wahrnehmung noch einmal individuell unterschiedlich, so wie der Ausstieg und die Ausstiegszeit auch individuell unterschiedlich intensiv und belastend erlebt wurden. Auch sind diese Auslöser nicht immer völlig trennscharf zu benennen, weshalb hier eine solche Rekonstruktion erneut in einer analytischen und nicht immer gegebenen realen Differenzierung erfolgt.

Nicht selten sind es physische und psychische Zusammenbrüche oder hochgradige Belastungssituationen, die zum auslösenden Moment werden. So stellten physische und psychische Zusammenbrüche in dieser Studie mehrfach das Moment dar, das den Prozess der Irritation und Distanzierung in Gang setzte. Auch das Auftreten einer Krankheit, die in sich schon die Folge der ständigen Überlastung gewesen ist, stellte mittelbar insofern ein auslösendes Ereignis dar, als die Erkrankung dazu führte, dass die Betreffende nicht mehr so häufig an Veranstaltungen der Gemeinschaft teilnehmen konnte. Die dadurch bedingten Freiräume ermöglichten eine anfängliche Distanzierung.

Die Vereinbarkeit der Erfahrung eines anspruchsvollen Berufslebens nach dem Studium, in dem wenig Zeit zur Verfügung stand, und den Anforderungen der Gemeinschaft führte bei einer Studienteilnehmerin zu ersten Irritationen, die aber durch die spiritualisierende Intervention der geistlichen Begleitung innerhalb der Gemeinschaft zunächst noch einmal beruhigt werden konnten. Die spätere Erfahrung – so die Studienteilnehmerin –, sich bei der Organisation einer Großveranstaltung seitens der Gemeinschaft, deren Leitungsteam zudem zeitgleich in Urlaub fuhr, ziemlich allein gelassen zu fühlen und zugleich bereits sehr erschöpft gewesen zu sein, machten ihr deutlich, dass da „so die ersten Knirscher drin" waren (Daniela Focke* 100).

Die Loslösung kann aber auch durch andere Ereignisse verursacht werden. Recht abrupt wurde einer Studienteilnehmerin der Weg aus der Gemeinschaft dadurch gebahnt, dass ihr ihre Arbeitsstelle gekündigt wurde. Sie absolvierte eine Ausbildung in einer Einrichtung des Thuiner Ordens und war dazu extra umgezogen. Eine neue Tätigkeit nahm sie in der in deutlich räumlicher Entfernung liegenden alten Heimat auf, was in sich bereits ein Moment der Distanzierung darstellte, zusammen mit Gesprächen mit einer Freundin konnte ein verhältnismäßig rascher Ausstieg vollzogen werden. Die Studienteilnehmerin formuliert das folgendermaßen: „Aber einfach die Kündigung und die Distanz war dann das Helfende, dass ich da echt wegkonnte." (Liane Piel* 132) Ganz ähnlich ging es auch einer weiteren Studienteilnehmerin. Distanz und die Tatsache, „ein paar Sachen" dann auch „komisch" zu finden (Martina Kley* 94), ermöglichten auch ihr die Loslösung. Durch die Aufnahme eines Studiums an einem Ort mit größerer Entfernung zu den zentralen Orten der Gemeinschaft hatte sie nicht mehr so viel Zeit, die Veranstaltungen

zu besuchen. Hilfreich war zudem, wie sie selbst von sich sagte, dass sie ein Mensch sei, „wo das dann auch einfach einschläft manchmal, ein Kontakt. Wenn dann von der anderen Seite nicht immer irgendwas wiederkommt […], wie das dann einfach so ist" (Liane Piel* 94). Mehr Engagement in die Gemeinschaft zu investieren, wollte sie zu dem Zeitpunkt nicht mehr.

Für einen Studienteilnehmer war es das Zusammenkommen mehrerer zeitlich näher aneinander liegender Ereignisse, die Irritationen und damit letztlich auch den Prozess der Loslösung von der Gemeinschaft bewirkten. Am entscheidendsten war die Idee der TTN-Leitung, in Medjugorje ein Grundstück zu erwerben und dort eine Immobilie zu bauen. Diese Idee fand der Studienteilnehmer zum einen hypertroph und nicht den Idealen der Gemeinschaft entsprechend, die seiner Ansicht nach gerade „andere Themen hatte" (Bernd Sölle* 101). Ferner konnte das Leitungsteam seiner Einschätzung nach nicht mit „großen Summen umgehen" (Bernd Sölle* 101), und so fand er die Idee „schräg" und kleidete seine Kritik in die an die Leitung gerichtete Frage: „Ja, was sind wir jetzt, eine Immobiliengesellschaft oder was sind wir denn hier?" (Bernd Sölle* 101)[2] Zum anderen begründete sich seine Sorge darin, dass er als Kind und Jugendlicher Filme über „krasse Sekten" und „krasse Organisationen, die sich dann irgendwo absetzen und wo dann alle nur noch für den Gründer leben" (Bernd Sölle* 101) gesehen habe, und er offensichtlich Ähnliches für sich und die eigene Gemeinschaft befürchtete. „Und ich habe dann insgeheim gedacht: ‚Ja, super, die bauen sich da ihren eigenen Alterswohnsitz und wir dürfen dann irgendwie die Hausdiener geben oder so was.' Mir hat das alles nicht geschmeckt. Und das war etwas, wo ich gemerkt habe, da stimmt was nicht." (Bernd Sölle* 101) Ein zweites Moment war die offensichtlich seitens der Leitung gegebene Empfehlung, im Rahmen von Fasten-Novenen neben den drei bereits zu betenden Rosenkränzen nach Möglichkeit noch den – durch Johannes Paul II. eingeführten – lichtreichen Rosenkranz zu beten: „Und dann waren plötzlich drei Rosenkränze nicht genug. […] Und dann – kam ja vom Papst, also müssten dann demnächst vier Rosenkränze am Tag gebetet werden. […] Ich habe gedacht: Also jetzt ist echt mal gut. Und das war so ein Faktor." (Bernd Sölle* 101) Ein drittes Moment bestand schließlich darin, dass er an einem Wochenende der Gemeinschaft den Eindruck hatte, einem Mitglied gehe es sehr schlecht. Aus dem Gespräch mit dem Mitglied

2 Konfrontiert mit den Tatsachenbehauptungen zum Erwerb von Immobilienkäufen durch den weltlichen Verein führt die anwaltliche Stellungnahme aus, dass die Gemeinschaft zu keinem Zeitpunkt Immobilien erworben hätte. „Finanztransaktionen liefen über einen unabhängigen und vom Finanzamt als gemeinnützig anerkannten Verein, der regelmäßig steuerlich geprüft wurde. Weder Herr […] noch Frau D. waren Mitglied des Vereins oder seiner Gremien. Spenden, die unseren Mandanten übergeben wurden, wurden vollständig an den Vorstand des Vereins weitergegeben. Dies können die jeweiligen Vorstandsmitglieder bestätigen." (Stellungnahme 1.7.2026, 28) Entsprechende Nachweise wurde seitens der Eheleute D. hierfür nicht vorgelegt. Die Autor:innen können daher weder die Aussage des Studienteilnehmers noch die Einlassung der Eheleute D. überprüfen.

ergaben sich dann weitere Gespräche mit anderen Mitgliedern, sodass für ihn dann „klar [war], also hier stimmt was ganz gewaltig nicht" (Bernd Sölle* 101). Daraufhin sprach er die Verantwortlichen an.

Auslöser für einen ersten kritischen Blick auf das, was in der Gemeinschaft passiert und ‚verkündet' wird, können auch intellektuelle Auseinandersetzungen sein. So berichteten zwei Studienteilnehmende, dass für sie das Theologiestudium ganz wichtig gewesen ist. Eine Studienteilnehmerin beschreibt das folgendermaßen:

> „[D]ie Theologie in [Ort], wo ich […] aus meiner ganzen kirchlichen Bubble irgendwie wegkam, Theologie als Wissenschaft, […] dann auch die liberale Theologie kennengelernt habe und die gar nicht so dumm fand. […] [I]ch glaube, ich habe da vorher auch viel so geklammert oder versucht, meine Argumente auswendig zu lernen […], und dann gemerkt, okay, die haben auch ziemlich gute Argumente." (Jutta Rohlfs* 105)

Für einen anderen Studienteilnehmer war die Entscheidung, Theologie zu studieren, kurz nachdem er sich von der ‚Christusgemeinschaft' freigemacht hatte, „genau das Richtige" (Walter Baus* 237), vor allem auch in der Offenheit, nicht auf eine bestimmte Perspektive wie z. B. das Priesteramt festgelegt zu sein. Das Studium stellte für ihn – ähnlich wie bei der anderen Studienteilnehmerin – die Möglichkeit zur Verfügung, das eigene Erleben noch einmal zu reflektieren und einordnen zu können. Die Ideale des Christentums und die Realität, wie mit ihm umgegangen wurde, nachdem er erste Kritik geäußert hat, sind auch für einen weiteren Studienteilnehmer ein wichtiger kritischer Impuls, der in ihm die Überlegung auslöst:

> „Wenn das so ist, dass die sich so verhalten, dann erst recht. Also – wenn die wirklich offen nach- also, offen für die Wahrheit sind und Ganzhingabe und so, was für mich halt wichtig war, und wenn die wirklich fromm leben wollen und gut leben wollen, dann ist das kein Verhalten, was richtig ist, und dann – ja." (Dirk Griebel* 63)

Nicht nur die wissenschaftliche Theologie, auch eine spirituelle Erfahrung stellt für eine Studienteilnehmerin einen bewusstseinsbildenden Impuls dahingehend dar, die bei TTN geforderte Leistungsspiritualität zu hinterfragen: Als sie einmal während des Einkaufens in eine offene Kirche ging, in der es – so ihre Aussage – „nicht einmal besonders besinnlich" war (Ingeborg Sturm* 126), und dort zwei bis drei Minuten verweilte, fühlte sie sich durch diesen kurzen Aufenthalt „zwei Tage lang so beschenkt und geführt",

> „dass ich wusste und verstanden habe, Gott guckt auf das, was in meinem Herzen ist und nicht auf das, was ich hier irgendwie leiste, sondern nur auf meine Haltung, wie ich (..) ihm gegenüber offen bin und wie ich den Menschen gegenüber bin. Und das ist

> sozusagen das, was Gott interessiert und nicht, wie viele Rosenkränze ich gebetet habe." (Ingeborg Sturm* 126)

Nicht zuletzt spielen Menschen eine ganz entscheidende Rolle für die Möglichkeit, einen Ausstieg aus der Gemeinschaft zu finden. Diese können dabei, wie die Studienteilnehmer:innen berichteten, von außen kommen, also Nicht-Mitglieder sein, aber auch aus der eigenen Gemeinschaft stammen. Eine Studienteilnehmerin machte die Erfahrung, von einer Freundin, die nicht in der Gemeinschaft ist, darauf angesprochen zu werden, dass sie so schlecht aussähe, was sie aber erst einmal nicht so ernst genommen und ihr geantwortet habe: „Ja, aber wenn ich erst mal im Bus sitze, dann ist alles gut." (Beate Schultheis* 129) Für diese Studienteilnehmerin war es in einer späteren Situation eine ganz wichtige Erfahrung, dass sie in einer Notsituation von völlig fremden Menschen, dagegen nicht von den eigenen Mitgliedern aus der Gemeinschaft entscheidende Hilfe erfuhr. Eine weitere Studienteilnehmerin berichtete, dass sie von jemandem innerhalb der Gemeinschaft angesprochen worden sei, „[d]ie wohl realisiert [hatte], dass es mir nicht so gut ging" (Zita Krumm* 57), was dann zusammen mit dem Auftreten von Symptomen körperlicher wie psychischer Erschöpfung eine Wirkung entfaltet habe.

Auch wenn der auslösende Impuls bereits gesetzt ist, können noch Jahre vergehen, bis eine Loslösung von der Gemeinschaft möglich ist, weil jemand vielleicht durch ein Ereignis und eine Erfahrung irritiert oder gar schockiert ist, aber „das ganze System" noch „nicht hinterfragen" kann (Beate Schultheis* 129). Wie wichtig an dieser Stelle eine externe Begleitung sein kann, macht folgende Aussage deutlich: „Und die [die externe Begleitung] hat sich dann, glaube ich, echt die Zähne an mir ausgebissen, also wirklich so step by step hat die dann auch langsam das geschafft, dass ich das ansatzweise hinterfragt habe." (Beate Schultheis* 129)

Die genannten auslösenden Faktoren setzen einen Bewusstwerdungsprozess in Gang, der nicht zwingend kontinuierlich sein muss, in dem aber verschiedene Ereignisse fortwirken. Das ist teilweise in den oben angesprochenen Beispielen schon deutlich geworden. Eine Studienteilnehmerin erzählte zudem, dass eine Freundin von ihr, die auch an einer Medjugorje-Wallfahrt teilnahm, auf der Fahrt eine Liste mithatte, „mit allen Punkten, die auf eine Sekte zutreffen […] und gesagt hat, sie wäre der Meinung, sechs von zehn Punkten oder so würden auf uns zutreffen". Die Studienteilnehmerin „war dieser Meinung dann auch" (Ingeborg Sturm* 126). Trotz der Tatsache, dass der Leiter diese kritische Situation wegerklärte, war damals ein Impuls gesetzt: „Dieses Gefühl, dass das aber durchaus ein bisschen stimmt, das ist auch geblieben." (Ingeborg Sturm* 126) Dieses Ereignis verbindet sich später mit weiteren Ereignissen, die zu der Erkenntnis führen, dass in der Gemeinschaft „ein ungesundes Verhalten [herrscht], wie man mit Menschen umgeht" (Ingeborg Sturm* 126). Hier zeigt sich sehr deutlich, wie erste Impulse durch weitere Impulse ergänzt werden und sich allmählich zu einem Bewusstwerdungsprozess verdichten.

9.2 Realisierung des Missbrauchs

In einigen der von uns geführten Interviews gab es auch so etwas wie einen Kumulationsprozess der verschiedenen Ereignisse, an dessen Ende dann die Realisierung und das Eingeständnis des Missbrauchs in der Gemeinschaft stand. Eine Studienteilnehmerin bringt dies treffend zum Ausdruck: „[I]ch glaube, dass ich da sehr viel Glück hatte, weil da einfach ganz viele Faktoren zusammengekommen sind. (…), und nicht ein Faktor allein hätte ausgereicht, um mich aus diesem System herauszubekommen." (Anke Drees* 57) Allerdings stand der Begriff des geistlichen Missbrauchs den meisten Studienteilnehmer:innen zum damaligen Zeitpunkt noch gar nicht zur Verfügung, was wiederum die Einordnung der Geschehnisse deutlich erschwerte, weil sie keinen Begriff für das Erlebte hatten und es damit schwer benennbar war. Den Akt der Realisierung und Bewusstwerdens beschreibt eine Studienteilnehmerin sehr eindrücklich. Auf die Äußerung einer leichten Kritik an seinem Leitungsstil antwortet ihrer Erinnerung nach der Leiter:

> „‚Boah, ich bin so enttäuscht, so viele Jahre bist du bei uns, du hast nichts verstanden, du musst dich richtig bekehren, du musst richtig viel beten, damit du […] so klar im Kopf wirst' und hat mich dann quasi so fertiggemacht und ich, sonst bin ich immer eingeknickt, wenn er so etwas gesagt hat zu mir und dann in dem Moment bin ich einfach nur richtig, richtig wütend geworden, weil ich diese Masche auch durchschaut habe, also ich habe das erste Mal gecheckt, dass er immer wieder diese selbe Masche macht und mich da so bedroht." (Corinna Lamm* 118)

Ab einem bestimmten Moment stellt sich dann recht unmittelbar die klare Erkenntnis über das ein, was der Person widerfahren ist: „dann hat es bei mir plötzlich echt Klick gemacht." (Gabi Neubert* 102) „Es hat Klick gemacht" bedeutet hier: Alle Manipulationen und Spiritualisierungen, die in hohem Maße zu dem Missbrauch beigetragen und ihn vor allem aufrechterhalten haben, können plötzlich wie mit einem Schlag dechiffriert und dekonstruiert werden.

Für mehrere Studienteilnehmer:innen war die Erfahrung, dass es eigentlich nicht um sie ging, sondern nur darum, dass sie ihre Funktion erfüllten, ein entscheidender weiterer Impuls: „Und das war so echt so ein erhellender Moment, dass ich gemerkt habe, ‚wenn du nicht funktionierst, fällst du hier raus. Also es geht nicht um dich als Person, es geht nur darum, dass du funktionierst und wenn du nicht funktionierst, hast du keinen Wert mehr.'" (Corinna Lamm* 129) Eine andere spricht davon, dass nach einer längeren Erholungsphase von einem Zusammenbruch ihr Bild von der Gemeinschaft „irgendwie auch Risse" bekam (Gabi Neubert* 100). So trugen auch das Leid und die Traurigkeit eines in die Gemeinschaft hineingeborenen Kindes dazu bei, dass die „Risse" zunahmen. Ferner stellte auch die zunehmende Doppelbödigkeit, die den Umgang innerhalb der Gemeinschaft kennzeichnet,

einen weiteren Impuls im Bewusstwerdungsprozess dar, so wie eine Studienteilnehmerin formuliert: „Da habe ich einfach auch zunehmend gemerkt, das finde ich irgendwie, also das ist für mich nicht Nächstenliebe. Oder wir predigen hier Nächstenliebe und dann gehen wir so miteinander um. Und irgendwie passt das alles nicht zusammen. (Corinna Lamm* 128).

Wie sehr sich die einzelnen Puzzlestücke des Zweifels verdichten und letztlich das Fass zum Überlaufen bringen können, macht eine Studienteilnehmerin zum einen am Beispiel der Spiritualisierungen seitens der Leitung deutlich, die sich essentialistisch auf das Frausein bezogen und mit entsprechenden daraus abgeleiteten Forderungen verbanden, und zum anderen an den andauernden Schuldzuschreibungen in Situationen, in denen es eigentlich überhaupt nicht um Schuld ging. Die Studienteilnehmerin formuliert diesen Aspekt wie folgt:

> „Ja, also das war für mich der Totschlag. Also das war das letzte Puzzlestück, so richtig so, okay wir gehen. [A]lso das, nein, das höre ich mir nicht mehr an. Ich höre es mir, ich will das einfach nicht mehr. Ich will nicht, dass mein Leben oder das Leben von irgendjemand anderem so gedeutet wird, und dass ich letztendlich immer schlecht dabei rauskomme. […] Und das war für mich der große Knall, […], nein, nein. Nein, ich nein, das mache ich nicht. Schluss! Für mich nicht mehr.“ (Nicole Brunn* 436; 439)

9.3 Bedeutung von Menschen als Begleitung

Menschen, die begleiten, an die man sich wenden kann, und die professionell unterstützen, sind für diejenigen, die des Missbrauchs, den sie erfahren mussten, gewahr werden, nicht nur entscheidend als diejenigen, die eine erste Distanz, eine erste ‚Verschiebung', wie Judith Butler ein Ausbrechen aus der Wiederholung beschreibt, und damit Veränderung ermöglichen.[3] Darüber hinaus sind sie auch auf dem weiteren Weg aus der Gemeinschaft sowie in der anschließenden Zeit von ganz besonderer Bedeutung. Bei denjenigen Studienteilnehmer:innen, die mit uns über ihr Verlassen der Gemeinschaft gesprochen haben, war das bei fast allen der Fall. So wandte sich eine Studienteilnehmerin an einen befreundeten Priester, der sie und auch die Gemeinschaft sehr gut kannte, um dort Unterstützung zu erhalten. Mehrere ehemalige Mitglieder suchten den Kontakt zu einer kirchlichen Beratungsstelle und ließen sich dort begleiten. Eine Studienteilnehmerin schrieb einem Priester, bei dem sie schon

3 Judith Butler geht davon aus, dass sich im Diskurs, der die Macht durch Wiederholung perpetuiert, kleine Irritationen nur durch manchmal minimale Verschiebungen ergeben, die dann eine Art ‚Lücke' bieten oder auch Irritation des Gewohnten darstellen und so Veränderung oder auch Widerstand ermöglichen. (Vgl. dazu Butler (1993): Unbehagen der Geschlechter, 49–68; ferner Dies. (2018): Haß spricht, 249–255).

an Exerzitien teilgenommen hatte und dem sie vertraute, einen langen Brief, woraufhin dieser sie dann entschieden ermutigte, sich an eine offizielle Stelle im Bistum zu wenden: „[U]nd dann habe ich ihm das alles geschildert und dann hat er mich sofort angerufen […] und war total empört und hat sofort gesagt: ‚Sie müssen zum Bischof oder gibt es einen Kirchenrechtler?'" (Svea Nordmann* 120) Im weiteren Prozess war dann noch ein anderer Schwesternkonvent für diese Studienteilnehmerin ermutigend und auf diese Weise wichtig, und eine Schwester unterstützte sie auch sehr konkret beim Entwerfen des entscheidenden Briefes an den Bistumsvertreter, mit dem die Vorwürfe gegenüber Totus Tuus offengelegt und offiziell wurden. Für ein ehemaliges Mitglied der CG war im Nachgang seiner ‚CG-Zeit' eine Ordensfrau, die inzwischen in seiner Heimatgemeinde tätig war, aufgrund ihres Reflexionsvermögens sehr wichtig, und mit einem „liberalen" Kaplan, der inzwischen auch dort eingesetzt war, erlebte er, „dass es auch ganz anders gehen kann", was ihm „ungemein gut getan" habe (Yannik Kress* 132).

Deutlich wird in den Berichten der Studienteilnehmer:innen, dass die Beratung auf dem Weg des Ausstiegs eher innerhalb der Kirche verbleibt, denn es sind kirchlich gebundene Personen und Institutionen wie eine kirchliche Beratungsstelle, bekannte, befreundete Priester oder andere Ordenskonvente und weniger nichtkirchliche Institutionen und Personen, die für Unterstützung aufgesucht werden. Offensichtlich erwarten Betroffene im kirchlichen Rahmen mehr Verständnis für ihre Situation als bei nicht-kirchlich gebundenen Personen bzw. Institutionen.

Fast alle Studienteilnehmer:innen, die TTN angehörten, hatten vor ihrem Ausstieg die Idee, dass die Gemeinschaft reformiert werden könnte, und sie hofften zunächst, eine Veränderung bei den Leitungspersonen herbeiführen zu können. Damit verband sich auch die Idee, dann in der Gemeinschaft bleiben zu können. Dies hängt unter anderem auch damit zusammen, dass der Ausstieg aus einem solchen, das eigene Leben prägenden und beeinflussenden System für viele kaum vorstellbar erscheint, wie eine Studienteilnehmerin ins Wort bringt: „Also allein der Gedanke, dass ich da nicht mehr mitmache, das war, das war nicht vorstellbar. Weil was soll ich denn sonst mit meinem Leben machen? Also, es gab überhaupt keinen Plan B." (Svea Nordmann* 129) Nichtsdestotrotz sprechen viele der Studienteilnehmer:innen davon, dass sie mit ihrer Kritik Veränderungen bewirken wollten. Exemplarisch sei hier ein Studienteilnehmer zitiert:

> „Ich hatte also auch immer den Anspruch, sozusagen einen Beitrag zu leisten, dass diese Gruppe sich wieder korrigiert oder wieder irgendwie mal auf einen guten Weg kommt. Es war ein sehr langer, schleichender Prozess, dass das irgendwie in eine Schieflage geriet. Aber da wollte man nicht auf mich hören." (Axel Knoop* 101)

Erst als deutlich wird, dass die Leitung zu keiner Veränderung bereit ist, dass stattdessen diejenigen, die Veränderung wünschen, gemieden werden, plötzlich aus al-

len Interna herausgehalten und alle Versuche einer kritischen Auseinandersetzung verweigert werden, und dass die Mitglieder als „Verräter" beschuldigt und „Lügen" (Hannelore Wick* 102) über sie verbreitet werden, entscheiden sich die Mitglieder dazu, die Gemeinschaft zu verlassen (vgl. Kap. 7.2.3).

Die Realisierung des Missbrauchs innerhalb von TTN – so ist den Interviews mit den Studienteilnehmer:innen zu entnehmen – setzte bei verschiedenen Mitgliedern unabhängig voneinander, aber zu ähnlichen Zeitpunkten ein. Dies hängt auch damit zusammen, dass offensichtlich in dieser Phase mehrere als negativ erlebte Sachverhalte zusammenkamen. Ein Studienteilnehmer hat die Einschätzung, dass sich „die Führungsetage radikalisiert" (Axel Knoop* 101) hätte, hinzu kamen zudem sich mehrende physische und psychische Zusammenbrüche. Offensichtlich kulminierten auch bei anderen Personen verschiedene Erfahrungen dahingehend, dass etwas in der Gemeinschaft nicht stimmte. In dieser Phase begannen sich, ausgehend von einem Mitglied, zunächst zwei Mitglieder zu solidarisieren. Eine Studienteilnehmerin erzählte, dass ein anderes Mitglied der Gemeinschaft mitbekam, dass es ihr so schlecht ging, und daraufhin auf sie zuging und sie ansprach. „Und wir zwei haben uns dann so bestärkt und zusammen einen kritischen Blick entwickelt." (Hannelore Wick* 102) Diese Solidarisierung blieb nicht unbemerkt und wurde kritisch kommentiert mit Sätzen wie „‚Freundschaften sind hier ja in dieser Gruppe nicht erwünscht'" (Hannelore Wick* 102) und zu unterbinden gesucht. Dies gelang allerdings nicht, und die Angriffe auf diejenigen, die Kritik übten, wurden massiver. Leiter D. habe z. B. – so eine Studienteilnehmerin – einen Impuls gehalten, in dem er Aussagen wie folgende formuliert habe: „‚Ja, es sind Verräter unter uns, die bringen hier den, so einen Ungeist und Spaltung. Und dann hier, vor allem die gebildeten Leute, die sind so die Gefahr.'" (Hannelore Wick* 102) Anders als vorher gelang es aber daraufhin nicht mehr, die Personen zurückzuholen und ‚auf die Spur zu bringen'; und obwohl die „Anfeindungen" der Interviewpartnerin sehr „zugesetzt" haben, nicht zuletzt, weil sie diese Äußerung auch auf sich gemünzt verstanden hatte und dachte: „Wahnsinn, du bist jetzt hier der Feind Nummer eins", hat dieses Verhalten dazu geführt, dass es bei ihr wie oben schon ausgeführt „Klick gemacht" hat und sie den Missbrauch realisierte (Hannelore Wick* 102). Zu dieser ersten Solidarisierung kamen weitere hinzu, ein Mitglied nahm sich eine Auszeit, andere erneuerten ihr Versprechen nur für ein Jahr oder gar nicht. Diese Vorgänge führten dann schließlich dazu, dass ein Mitglied die Initiative ergriff und Kontakt mit dem zuständigen Bistumsvertreter aufnahm, der zu diesem Zeitpunkt zugleich der ‚geistliche Assistent' der Gemeinschaft war. Schließlich fand sich eine ganze Gruppe ehemaliger Mitglieder beim zuständigen Bistumsmitarbeiter ein und berichtete von ihrem Erleben in der Gemeinschaft. Seitens des Bistums wurde daraufhin eine Visitation der Gemeinschaft angeordnet, die schließlich im Verbot der Gemeinschaft mündete (vgl. Kap. 12.5).

Die Wege zum Ausstieg aus der Gemeinschaft gestalteten sich individuell nochmals unterschiedlich aus entsprechend der unterschiedlichen Charaktere der jeweiligen Personen und auch der jeweils zur Verfügung stehenden Kräfte und Energien. Sie verdeutlichen zudem, dass der aufkommende Widerstand sich entweder offener vollzieht, verbunden mit einer dann deutlich geäußerten Kritik, oder aber abwartender und zurückhaltender, verbunden mit stärkerem Rückzug.[4] Es gibt darüber hinaus Hinweise darauf, dass für manche der Studienteilnehmerinnen der Ausstieg und die Ausstiegszeit intensiver und belastender war als für Studienteilnehmer, zumindest die Erzählungen sind genderorientiert unterschiedlich.

Deutlich wird jedoch in allen Interviews, die wir im Rahmen der Studie geführt haben, wie sehr die Studienteilnehmer:innen ab einem bestimmten Punkt in der Lage gewesen sind, ihre Widerstandskräfte zu mobilisieren, unhaltbare und unberechtigte Vorwürfe auszuhalten und schließlich ihren Weg aus der Gemeinschaft zu finden. Eine große Rolle spielt dabei, dass es Mitgliedern möglich war, aus einem System der Komplizenschaft mit ständiger wechselseitiger bewertender Beobachtung auf eine Solidarisierung untereinander umzuschalten. Nicht zuletzt daraus spricht ein großes Resilienzvermögen.

4 Um die Personen, die mit uns gesprochen haben, zu schützen, können diese unterschiedlichen Facetten hier nicht ausführlicher beschrieben und mit Beispielen belegt werden.

10 Mechanismen und Praktiken der missbräuchlichen ‚Regime' in CG und TTN – eine Zusammenfassung

Zum Ende dieses Teils B „Geistlichen Missbrauch beschreiben und verstehen" sollen dessen Ergebnisse noch einmal gebündelt und zusammengefasst werden. Dabei liegt der Hauptfokus auf den Mechanismen und Praktiken in CG und TTN, mit denen die jeweiligen ‚Regime' den Missbrauch ausgeübt haben und wie sie im Vorstehenden auf Grundlage der von uns mit den Studienteilnehmer:innen geführten Interviews dargelegt wurden. Bei allen offensichtlichen Gemeinsamkeiten werden dabei auch die – teils nur nuancierten – Unterschiede zwischen beiden Gemeinschaften herausgearbeitet und ein erster Vergleich – hier bezüglich des missbräuchlichen Handelns – vorgenommen.[1]

Zugänge

Die Zugangswege in die Gemeinschaften zeigten sich als sehr vielfältig: Von (amts)kirchlichen Angeboten, wie z. B. dem Freiwilligen Sozialen Jahr (FSJ) oder der Kinder- und Jugendarbeit der Territorialgemeinden, über Einrichtungen der Ordensgemeinschaft der Thuiner Franziskanerinnen, wie etwa Erholungsheime oder (Aus-)Bildungseinrichtungen, bis hin zu freien Gebetskreisen und Bibelgruppen als Orten der Beheimatung in fremden Umgebungen und schließlich das Wallfahrtsangebot nach Medjugorje zu einem Zeitpunkt, als diese den klassischen Gemeinden noch untersagt waren. Nicht zu unterschätzen sind auch die ‚missionarischen Tätigkeiten' der Gemeinschaften, sei es, weil CG-nahe Priesteramtskandidaten im Frei-

1 Die Eheleute D. haben die in ihrer Eigenschaft als prägende Personen von TTN erhobenen Vorwürfe umfassend zurückgewiesen und sind ihnen entgegengetreten. Im Einzelnen sind die Erwiderungen und Stellungnahmen der Eheleute D. im Rahmen der vorstehenden Schilderungen ausführlich, in der Regel weitestgehend wörtlich, im Einklang mit wissenschaftlichen Gepflogenheiten und Usancen im Rahmen von Fußnoten wiedergegeben. An dieser Stelle kann daher vor allem auch im Hinblick auf das jeweilige Bestreiten der Eheleute D. auf die vorstehenden ausführlichen Darstellungen der einzelnen Sachverhaltsaspekte verwiesen werden (Stellungnahme, 1.7.2026).

semester Personen mit der Gemeinschaft in Kontakt brachten oder aber – wie in TTN recht systematisch organisiert und angestrebt – Kinder und Jugendliche auf Evangelisierungseinsätzen gewonnen wurden. Nicht zuletzt sind hier die in die CG hineingeborenen Kinder[2] zu nennen, die keine Wahl über ihre Zugehörigkeit hatten. Besondere Bedeutung kommt für die CG auch der Verflechtung mit der Ordensgemeinschaft der Thuiner Franziskanerinnen zu, die nicht nur Zugänge ermöglichte, sondern auch Unterstützung in Form von Veranstaltungsräumen und Equipment zur Verfügung stellte. Letztlich lagen viele der Zugangswege jenseits der klassischen Gemeindestrukturen. Nicht zu vernachlässigen für die Bereitschaft, sich einer Geistlichen Gemeinschaft anzuschließen, ist auch die in den Elternhäusern gelebte Religiosität, die von mehr oder weniger klassisch katholisch bis deutlich traditional konservativ reichte und auch in einigen Fällen – bei TTN mehr als in der CG – bereits früh die zeitweilige Zugehörigkeit zu einer Geistlichen Gemeinschaft inkludierte. Prägend sind aber auch Kontingenzerfahrungen und damit fragile Lebenssituationen in identitätssensiblen Lebensphasen, die die Suche nach Beheimatung und Identität verstärken.

Sowohl die CG als auch TTN reagierten auf grundlegende existenzielle Bedürfnisse, wie etwa nach Gemeinschaft oder nach Identität und Zugehörigkeit, sowie auf religiöse Bedürfnisse, insbesondere eines Lebens in der Intensität und Radikalität des eigenen Glaubens, die in den klassischen Pfarrgemeinden nicht oder vielleicht auch nicht mehr erfüllt und oft kritisch beäugt wurden. Beide Gemeinschaften setzten auf junge Menschen, TTN mit den Kinder- und Jugendcamps noch deutlich stärker als die CG. Beide Gemeinschaften boten Beheimatung unter Gleichgesinnten und schufen neue Normalitätsstandards dadurch, dass Intensität, Radikalität und eine ‚Suche nach Mehr' als ‚normaler' Ausdruck des Glaubens angesehen wurden. ‚Normalität' und die Tatsache, dass christlicher Glaube und Glücklich- bzw. Fröhlich-Sein keine einander exkludierenden Größen sind, machte einen Teil der hohen Attraktivität von TTN aus. Die Vermittlung von Bildungsgehalten sowohl für die eigene Person im Sinne eines ‚Lernens über sich' als auch über den christlichen Glauben in seinen theologischen Gehalten und Riten war zudem für die CG ein zentraler Attraktivitätsaspekt. Entscheidend für das Zugehörigkeitsgefühl waren aber zwei weitere, für beide Gemeinschaften zutreffende Faktoren: die Faszination der jeweils als charismatisch beschriebenen Leitungspersonen und die suggestive Kraft der Musik, bei TTN waren es diesbezüglich vor allem die Lobpreisgesänge, bei der CG das neue geistliche Liedgut und später hinzukommend auch Lobpreisgesänge. Nicht von ungefähr hatten beide Gemeinschaften eigene Musiker, die in der CG sogar selbst Lieder verfassten. TTN verfügte zudem über ein eigenes Lobpreisteam.

2 Im Rahmen dieser Studie haben sich ausschließlich Personen, die als Kinder in der CG waren, gemeldet. Das bedeutet allerdings nicht, dass es diese Gruppe in TTN nicht gibt (vgl. dazu Kap. 7).

‚Regime'

Die Installierung und Ausübung des missbräuchlichen ‚Regimes' innerhalb beider Gemeinschaften erfolgte insbesondere über einen massiven zeitlichen Zugriff – noch stärker in TTN als in der CG – auf den Lebensalltag der Mitglieder, der durch einen ebenso klaren inhaltlichen Zugriff, begründet in den jeweiligen Theologien und in TTN zusätzlich noch durch das zu verrichtende Gebetspensum, ergänzt wurde. Schließlich führten weitere Praktiken missbräuchlichen Handelns zu einem Zu- und Übergriff auf die gesamte Person. So stellten beide Gemeinschaften über die Verbindung von religiösem Leben und Praxis mit gemeinschaftlichem Alltagsleben einschließlich Freizeitgestaltung, etwa mit Kinder-Camps in TTN und einem zeitweiligen eigenen Kindergarten in der CG, ein umfassendes Angebot für die Lebensführung zur Verfügung, das eben jedoch nicht nur Angebot, sondern zugleich Verpflichtung war.

Ihre Legitimation nach außen und gegenüber den Mitgliedern bezogen die Leitungspersonen in der CG durch den formalen Status als Ordensfrau respektive als Priester der Diözese, in der die Gemeinschaft beheimatet war, wodurch die Autorität qua kirchlicher Rolle generiert wurde. In TTN erfolgte die Legitimation gegenüber den Mitgliedern über das Bekehrungserlebnis des Leitungsehepaares und durch die Überzeugung, in der Botschaft der Mutter Gottes zu stehen und deren Botschaften zu leben. Das Charisma der Gründerpersönlichkeiten, über das diese augenscheinlich verfügten, war ein weiterer entscheidender Aspekt der Akzeptanz- und Autoritätsgenerierung und sorgte u. a. dafür, dass Anweisungen und Entscheidungen der Leitung nicht infrage gestellt wurden, auch wenn diese in einzelnen Fällen nicht nachvollzogen werden konnten. Das Charisma und die damit zugeschriebene Autorität trugen zudem in erheblichem Maße dazu bei, dass es den Leitungspersonen gelang, die Mitglieder emotional von sich abhängig zu machen, was sich in der CG etwa bis in die Imitation von Sprache, Kleidungsstil und Gestus hinein zeigte.

Wesentliche Voraussetzung der Machtausübung war ferner eine enge individuelle Beziehung zu den Mitgliedern, durch die diese zugleich an die Leitungspersonen gebunden wurden. In der CG geschah dies durch engmaschige Kontakte, eine hohe emotional gefärbte Zugewandtheit, die Privatheit und persönliche Nähe suggerierten, wiewohl letztlich weder das eine noch das andere vorhanden war. Dies wurde über häufige Telefonate, Briefkontakte und persönliche Gespräche, im Kontext der Veranstaltungen oder durch Besuche bei Einzelnen oder Familien in der CG realisiert. Neuere aufkommende Kommunikationsmittel wurden in der CG nicht oder kaum verwendet, das eigentliche Instrument der Beziehung und Bindung von Sr. S. war das Telefon. Demgegenüber nutzte TTN früh und intensiv das Instrument des Mailverkehrs für den Informationsaustausch in der Gemeinschaft, aber auch, um die Mitglieder für Evangelisierungseinsätze zu verpflichten. Die Ins-

tallierung von Hierarchisierungen über die Beziehungsgestaltung und Verteilung emotionaler Nähe war in beiden Gemeinschaften Standard. Beziehungsgestaltung wurde in TTN durch das Leitungsehepaar noch einmal etwas unterschiedlich gehandhabt: Während Leiter D. vor allem die so bezeichnete geistliche Begleitung und die sogenannten „Standortgespräche“[3] für den Kontakt zu den Einzelnen nutzte und damit vergleichsweise ‚formale‘ Wege – die Bindung erfolgte dann eher über die Inhalte und die Art und Weise dieser Gespräche – schuf Leiterin B. D. Bindung über Beziehung und darüber, ein Informationsnetzwerk aufzubauen, mit dem Mitglieder gegeneinander ausgespielt werden konnten (vgl. Kap. 7.2.1).

Das Moment der Beziehung und der Verbundenheit der Mitglieder untereinander war – neben der Beziehung zur Leitung – in TTN noch ausgeprägter als in der CG und ließ so das Gemeinschaftsgefüge noch enger erscheinen als in der CG. Das lag vermutlich auch daran, dass die sogenannten TTs zum einen eine Gruppe von vor allem jungen Menschen war, die das gemeinsame missionarische Ziel hatten, Menschen für den Glauben zu begeistern, und zum anderen daran, dass die Dichte der regelmäßigen Veranstaltungen, auf denen man sich begegnete, noch höher als in der CG war. Diesem Gemeinschaftsgefühl war in der ‚Anwerbephase‘ das ‚love bombing‘[4] als Strategie vorausgegangen, das offenbar in TTN stärker praktiziert wurde als in der CG.

Machtausübung

Die eigentliche Machtausübung in beiden Gemeinschaften und damit das missbräuchliche Handeln im engeren Sinne erfolgte über ein Zusammenspiel verschiedener Strategien und missbräuchlicher Praktiken. Die Leitungspersonen beider Gemeinschaften waren von hoher Selbstüberzeugung bis hin zur Selbstverabsolutierung und beriefen sich auf einen unhinterfragbaren Wahrheitsanspruch, aus dem sie ihren Anspruch ableiteten, Verfügungsgewalt über die Mitglieder ausüben zu können. Die Priester waren in beiden Gemeinschaften zwar eine Ebene tiefer angesiedelt, aber nach innen Teil des missbräuchlichen ‚Regimes‘ und legitimierten darüber hinaus nach außen den katholischen Charakter der Gemeinschaften qua ihres Priesteramtes.

Die Durchsetzung der eigenen Macht und die Steuerung der Mitglieder wurde in beiden Gemeinschaften durch das System eines umfassenden Informationsflusses an die Leitung gesichert. Dazu und zur gleichzeitigen Durchsetzung der eigenen

3 Standortgespräche wurden so den Aussagen von zwei Beschwerdeführer:innen im TTN-Verfahren zufolge vor der Erneuerung des Versprechens geführt. Beschwerdeführer:in-Protokoll, Datum geschwärzt, BGV Münster, Fachstelle Orden und GG, TTN-Akte 1, Bl. 8; Beschwerdeführer:in-Protokoll, 21.9.2021, ebd., Bl. 32.

4 Vgl. die Erläuterung zu diesem Begriff in Kap. 7.5.

Interessen der Leitung existierte in beiden Gemeinschaften ein Netz von deployable agents[5] mit gestuften Vertraulichkeiten, wobei die Rolle als deployable agent auch volatil und vom jeweiligen Wohlwollen der Leitung abhängig war. In der CG waren dies Mitglieder ohne formelle Funktion in der Gemeinschaft, die die Anweisungen der Leitung, insbesondere von Sr. S., an die Mitglieder weitergaben. Dabei nahm die Rolle der deployable agents im Laufe der Jahre in der CG, korrespondierend mit der immer mehr aus dem Hintergrund agierenden und damit zur ‚grauen Eminenz' werdenden Rolle von Sr. S., zu. In TTN waren die deployable agents auch teilweise Mitglieder des formellen Leitungsteams und hatten noch stärker als in der CG die Aufgabe, das umfassende Informationsnetzwerk des Leitungsehepaares aufrechtzuerhalten und sogenannte ‚Wackelkandidaten' zurückzuholen. Dabei waren es in beiden Gemeinschaften vor allem Frauen (in der CG ist es eine der deployable agents, in TTN neben diesen die Leiterin B. D. selbst), die auf diese Weise aus dem Hintergrund agierten und die Geschicke der Gemeinschaft im Sinne der Leitung steuerten. Gestützt wurde das System ferner – in TTN deutlich ausgeprägter als in der CG – durch die Installierung eines Komplizentums der wechselseitigen Beobachtung und ggf. Korrektur der Mitglieder untereinander. Dies führte unter den Mitgliedern zu dauernder wechselseitiger Beobachtung, minimierte die Kommunikation über Persönliches auf ein Minimum und drückte sich in einer vornehmlich direkten (vertikalen) Kommunikation zwischen der Leitung und den Mitgliedern aus (vgl. Kap. 7.5).

Aufrechterhalten wurde die Macht in beiden ‚Regimen' darüber hinaus dadurch, dass die Hoheit über das Denken und das Wollen der Mitglieder erzielt wurde, und dies mittels fortwährender Indoktrination. In TTN stellte sich diese allein über die unglaublich hohe Anzahl von Impulsen und Ansprachen des Leiters D. ein, in der CG waren zum einen die Vorträge von Pfr. H. und die Textauslegungen von Sr. S. in Bibelkreisen und anderen Kleingruppen hierfür entscheidend. Diese Vorgabe, was wie zu verstehen und zu denken bis hin zu fühlen war, erfolgte bei dem Leiter D. eher direkt, bei Sr. S. sowohl direkt als auch sehr subtil. Die Hoheit über die Lebensführung war ebenfalls ein zentrales Element der Aufrechterhaltung des machtförmigen ‚Regimes'. Diese reichte von Alltagsentscheidungen bis in die intimsten Bereiche des Privatlebens hinein. Der Zugriff auf die Lebensführung und die Verfügungsgewalt über das Individuum erstreckte sich dabei von Fragen der Berufung, der Berufswahl, der Partner:innenwahl, die zum Teil vorgegeben wurde, der Sexualität und Vorgaben, wie diese zu leben war, bis hin zur Wahl des Urlaubsortes oder des Standortes des Ehebettes im Schlafzimmer. Wünsche der Mitglieder wurden zugleich als unpassend zurückgewiesen und diskreditiert.

5 Vgl. zu diesem Begriff Kap. 6.1.2.

Durchgesetzt wurde das ‚Regime' in beiden Gemeinschaften ferner durch eine rigide Normierungspraxis, vor allem im Bereich der Sexualität und der Gendernormen. Diese fand ihren Ausdruck in Kleidung, Verhaltensweisen und vor allem in Definitionen von Weiblichkeit. Die Normierungen, ob verschriftlicht oder stillschweigend vorausgesetzt, orientierten sich am Gender- und Sexualitätsdispositiv der katholischen Kirche, wie es zumindest in Teilen der katholischen Kirche nach wie vor zu finden ist, gingen aber im Falle von TTN sogar über die aktuelle Interpretation derselben hinaus, insofern Frauen explizit als Frauen, also in ihrer Geschlechtszugehörigkeit, herabgesetzt wurden. In beiden Gemeinschaften hatte zudem das gottgeweihte Leben einen höheren Stellenwert als die Ehe. Wenn jedoch Ehe und Familie gelebt wurden, wies das Familienbild in beiden Gemeinschaften die traditionelle Verteilung der Geschlechterrollen auf und inkludierte die Existenz möglichst vieler Kinder, wobei in TTN seitens der Leitung ein eher negatives Bild von Partnerschaft vermittelt wurde. Die Verantwortung für die Einhaltung der Sexualitätsnormen wurde in beiden Gemeinschaften – für die CG zeigt sich das sehr deutlich im Kapitel über die hineingeborenen Kinder – ausschließlich den Frauen zugewiesen. Zudem ist bei der CG zu erkennen, wie sehr schon die Kinder auf die Normierungen hin ausgerichtet und durch diese stark eingeschränkt wurden. Beiden Gemeinschaften war eine gewisse Tabuisierung von Sexualität zu eigen, diese führte z. B. in der CG zu eigenen Wortschöpfungen und darüber zu spiritualisierten Aufladungen des Frauenkörpers im gemeinschaftseigenen Kindergarten. Der ‚Körper' galt in beiden Gemeinschaften als ein gefährliches Terrain, sodass Begehren und Sexualität über bestimmte Körperpolitiken kontrolliert werden mussten. Insgesamt beteiligten sich an der Durchsetzung dieser als misogyn zu bezeichnenden Normierungspraxis in beiden Gemeinschaften im Wesentlichen Frauen. In der CG wurde sie fast ausschließlich von Frauen vorgenommen, sodass hier von einer von Frauen internalisierten Misogynie, mittels derer das System stabilisiert wurde, gesprochen werden kann. Die Frauen jedoch waren aufgrund ihrer auf Hausfrau und Mutter festgelegten Rolle der Machtausübung und insbesondere der Normierungspraxis noch einmal wesentlich intensiver ausgesetzt als die Männer, die sich zumindest während ihrer Berufstätigkeit in anderen Räumen und Kontexten bewegen konnten.

Machtmissbrauch

Das missbräuchliche System wurde, neben der Indoktrination auf den kollektiven Treffen oder bei Besuchen der Leitung in Gruppen respektive Familien der Gemeinschaft, in zentralen Settings ausgeübt: in beiden Gemeinschaften vor allem in Einzelgesprächen, die in TTN auch unter dem Label der geistlichen Begleitung stattfanden, und in der Praxis der Beichte. Diese Gespräche wurden von den Lei-

tungspersonen ebenfalls dazu genutzt, die Indoktrination zu vertiefen, also etwa – mit dem Verweis, den Willen Gottes zu kennen – vielfach Berufungen einzureden und auf Verfehlungen hinzuweisen. Sie dienten aber auch der Informationsgewinnung über andere. Als missbräuchlich ist hier nicht zuletzt die Vermischung von forum internum und externum und die Einschränkung in der Wahl der sogenannten geistlichen Begleiter:innen und Beichtväter anzusehen. Insbesondere aber dienten die Gespräche dazu, den zentralen Kern des geistlichen Missbrauchs einzufordern und durchzusetzen: die vollkommene Öffnung des Innersten (vgl. Kap. 6.1.4.; ferner Kap. 13; 15).

Die absolute Verfügungsgewalt über die Mitglieder wurde in beiden Gemeinschaften mittels unterschiedlicher Praktiken, die auch aus der Sektenforschung bekannt sind, durchgesetzt: Druck aufbauen, ausüben und steigern; double binds[6], willkürliches und unberechenbares Handeln seitens der Leitung, Praktiken des Bloßstellens, der Beschämung und der Demütigung, des Niedermachens, des Liebesentzugs und Kontaktabbruchs bei Nicht-Wohlverhalten. Die Muster des machtförmigen missbräuchlichen Verhaltens sind in beiden Gemeinschaften ähnlich: Subtil wurden die Wünsche der Leitung als Wünsche des Gegenübers deklariert (‚möchtest du nicht mal'), und bei Fragen an die Leitung oder leiser Kritik wurde diese unmittelbar zurückprojiziert, sodass nie die Leitung, sondern immer die Mitglieder ‚schuld' waren oder etwas nicht verstanden hatten oder noch besser werden mussten.

Eine ganz entscheidende Praxis in beiden Gemeinschaften, noch häufiger und im Aussagegehalt in TTN stärker als in der CG, waren die vielfach vorgenommenen Spiritualisierungen, die sich bestimmter Glaubensinhalte (Theologumena) bedienten und diese erstens als Interpretation (‚noch nicht genug hingegeben'; ‚wenn du so hochmütig und stolz bist, kann Gott dich nicht lieben'), zweitens als Erklärung (an der Tatsache, Kinder zu gebären, könne man erkennen, dass ‚jemand im Geist' sei; ‚du musst dein Leiden aufopfern') und drittens als Legitimation des eigenen Handelns (‚du musst erstmal richtig beten, dann erkennst du das schon'; ‚gebe dich erstmal richtig hin, dann können wir nochmal miteinander reden') mit anschließender Herabsetzung des Gegenübers verwendeten. So wurden also bereits die Glaubensinhalte missbräuchlich interpretiert und diese Interpretation dann zur Erklärung des Verhaltens des Gegenübers oder zur Legitimation des eigenen Machtzugriffs und letztlich zur Schwächung des Gegenübers und seiner Herabsetzung eingesetzt, bis dahin, das Gegenüber unter Umständen (psychisch) auszulöschen. Eine zweite, wesentliche missbräuchliche Praxis in TTN war die Quantität des Spiritualitäts- und Gebetspensums, die in vielen Fällen zu Überforderung und massiven Erschöpfungszuständen bis hin zu Zusammenbrüchen führte. Leistungsspiritualität und theologischer Gehalt gingen insofern eine unselige Kombination ein, als dem Ge-

6 Vgl. die Erläuterung zum Begriff in Kap. 7.2.3.

genüber in missbräuchlicher Art signalisiert wurde, dass es ‚nie genug ist': nicht genug hingegeben, nicht intensiv genug gebetet, nicht genügend die eigene Schuld erkannt oder zu stolz und hochmütig gewesen zu sein.

Die absolute Verfügungsgewalt über die Person zeigte sich aber besonders im gewaltförmigen Zugriff auf die Kinder in der CG (vgl. Kap. 6.2). Sie wurden hier nicht als eigene und eigenständige Individuen angesehen und hatten keine Rechte. Die Erziehungspraktiken hatten vielfach den Charakter, den Willen der Kinder zu brechen und diese zu gehorsamen Untertanen zu machen. Ein besonderer Eingriff in die Integrität erfolgte durch die harsche Durchsetzung der Normierungen im Bereich von Sexualität und Geschlechterrollen und hier insbesondere bei den Mädchen und heranwachsenden Frauen. Im Umgang mit den Kindern wurden die Grenzen psychischer, aber vor allem auch körperlicher Integrität immer wieder überschritten und massiv verletzt. Zum Einsatz von körperlicher Gewalt kamen der Missbrauch und die Verletzung des Sorgerechts für die Kinder etwa im Sinne deutlicher Vernachlässigungen hinzu. Gleichwohl zeigten sich aber auch beeindruckende Resilienzkräfte, mit denen ehemalige Kinder Strategien des Umgangs mit den Verhältnissen in der CG entwickelten und es dabei auch gelang, den eigenen Raum zu wahren.

Nicht zuletzt waren das starke Elitebewusstsein verbunden mit einem Denken in dualistischen Kategorien (‚wir' und ‚ihr') und die Abgrenzung nach außen bei gleichzeitig hoher Kohärenz und Identitätsformierung nach innen Mittel, die missbräuchlichen ‚Regime' aufrechtzuerhalten. In TTN fand dies zudem seinen Ausdruck in der einheitlichen Kleidung, die die Formierung als Gruppe und Einheit und die Distinktion nach außen überdeutlich werden ließ.

Folgen und Ausstieg

Während und nach der Mitgliedschaft in beiden Gemeinschaften zeigten sich oftmals physische wie psychische Folgen unterschiedlicher Schweregrade sowie massive soziale Folgen, vor allem im Verlust von Lebenszeit und verpassten Lebenschancen. Die ehemaligen Mitglieder mussten das Leben wieder lernen sowie viele alltägliche Dinge (etwa ‚sich eine Pause gönnen') und sich von Zuschreibungen, in den Körper eingeschriebenen Internalisierungen und Spiritualisierungen befreien, um die Hoheit über das eigene Denken und den eigenen Körper wieder zu gewinnen. Nicht alle Folgen konnten bewältigt werden, und es blieben und bleiben tiefe Verletzungen.

Dabei gestaltete sich der Ausstieg aus der Gemeinschaft in beiden Gemeinschaften oft als länger- bzw. langfristiger Prozess, der immer durch einen Auslöser in Gang gesetzt wurde, der jedoch oft erst im Nachhinein benannt werden konnte. Dabei ließen sich drei Arten von Auslösern ausmachen: Auslöser waren erstens Er-

eignisse, die in der Gemeinschaft selbst lagen, sich wiederholten und in ihrem das Selbst irritierenden Charakter kumulierend wirkten. In einzelnen Fällen waren es aber auch Ereignisse, die außerhalb der Gemeinschaft lagen, wie der Verlust einer Arbeitsstelle. Auslöser waren zweitens aber auch intellektuelle Auseinandersetzungen, z. B. ein Theologiestudium oder spirituelle Erfahrungen, und drittens wurden einzelne Menschen sowohl inner- wie außerhalb der Gemeinschaft zum Auslöser, insofern sie die Möglichkeit des Distanz zulassenden Moments zur Verfügung stellten und damit die ‚Lücke' im System eröffneten, die Veränderungen ermöglichte. Waren das Unbehagen, vielleicht sogar der Missbrauch einmal realisiert, vollzog sich der Weg des Ausstiegs mal langsam, mal schneller, aber immer kontinuierlich. Auch hierbei hatten Menschen eine entscheidende Rolle, leisteten sie doch oft sehr praktische und konkrete Unterstützung oder waren als Berater und Therapeutinnen hilfreich. Vor allem aber standen sie dafür, dass ein anderes Leben möglich und auch lebbar ist.

Fazit

Das Missbrauchshandeln in beiden Gemeinschaften bestand insgesamt aus einem langfristigen, auf Dauer gestellten systematischen Verflechtungsnetz, in dem die geschilderten missbräuchlichen Praktiken immer wieder verübt wurden, und dies zudem in einer Atmosphäre permanenter spiritueller Deutung geschah. Wesentlich zu diesem systemischen Charakter trugen auch massive bis in die Körperpraxen hineinreichende Internalisierungsprozesse bei, sodass viele Normierungen und Normen nicht mehr eigens durchgesetzt werden mussten, sondern mittels der ständigen Selbst- und Fremdbeobachtung zur quasi freiwilligen Unterwerfung unter das System führten.[7] Der geistliche Missbrauch bestand dabei nicht immer und in jedem Fall in der einzelnen Tat, sondern wurde durch die Gesamtatmosphäre und durch das spirituelle Framing des Zusammenlebens sowie durch die ständigen Indoktrinationen und Wiederholungen der missbräuchlichen Taten installiert und aufrechterhalten. In der französischen Diskussion um spirituellen Missbrauch existiert für den Prozess der Selbstentfremdung, den das Individuum in dieser Atmosphäre ‚erlebt', der Ausdruck der ‚Emprise'.[8] Emprise meint dabei die schleichende Übernahme und Besitzergreifung der missbrauchten Person durch das missbräuchliche Handeln, die in eine zunehmende Fremdbestimmung und Selbstentfremdung mündet, wodurch die Fähigkeiten, sich selbst zu fühlen, der eigenen Wahrnehmung

7 Diese quasi freiwillige Unterwerfung unter das System ist natürlich in Realität keine freiwillige Unterwerfung, sondern eine bereits manipulierte, die allerdings in dem Augenblick seitens des Individuums als freiwillig wahrgenommen wird. Vgl. dazu ausführlich Teil D.

8 Vgl. Schulz (2024): Emprise, 75–89, 76.

zu trauen und Entscheidungen zu treffen, herabgesetzt werden. Durch die installierten Systeme von deployable agents und Komplizenschaft ging das missbräuchliche Handeln dabei schließlich über die einzelne Person hinaus und schrieb sich in das systemische Gesamtgeflecht der Gemeinschaften ein.

Teil C:
Als Bistum mit geistlichem Missbrauch umgehen

Der Umgang der Bistumsleitungen[1] in Osnabrück und Münster mit den Vorwürfen geistlichen Missbrauchs, mit denen sie sich bei der ‚Christusgemeinschaft' bzw. bei ‚Totus Tuus Neuevangelisierung' konfrontiert sahen, stand im engen Kontext mit ihrer grundsätzlichen Beziehung zu Geistlichen Gemeinschaften und Bewegungen. Wie in Kapitel drei dargelegt, gab das Zweite Vatikanische Konzil (1962–1965) auch auf diesem Feld entscheidende Impulse, die – in unterschiedlicher Form und Intensität – auch in die deutschen Diözesen strahlten. Ebenso spielten die teils massiven gesellschaftlichen Umbrüche, die seit Ende der 1960er-Jahre immer stärker spürbar wurden, eine wichtige Rolle für die Entstehung und Verbreitung der meist neuen Gemeinschaften, was wiederum das Bistumshandeln beeinflusste. Schließlich wirkten sich spezifische diözesane Traditionen und nicht zuletzt die eigenen Prägungen der jeweils maßgeblichen Bistumsverantwortlichen auf ihr Verhältnis zu den Gemeinschaften aus. Nachfolgend soll daher diesen wesentlichen Aspekten in beiden Diözesen seit ca. den 1950er-Jahren nachgegangen werden.[2]

1 Wenn im Folgenden von Bistumsverantwortlichen oder Bistumsleitung die Rede ist, dann sind damit diejenigen Personen gemeint, die den Umgang mit und die Strategie des jeweiligen Bistums gegenüber Geistlichen Gemeinschaften – hier im Besonderen der CG und TTN – im Wesentlichen bestimmt haben. Die Rede von den Leitungsverantwortlichen soll dabei deutlich machen, dass nicht eine Person allein den Umgang mit der Gemeinschaft bestimmt hat, sondern es oft ein Zusammenspiel mehrerer, jedoch nicht immer klar zu identifizierender Personen war, in der Regel immer hochrangige Bistumsmitarbeiter und Kleriker. Neben dem Bischof, der die Letztverantwortung hat, sind dies die (zuständigen) Weihbischöfe, der Generalvikar, ggf. die Personalreferenten und vor allem die Beauftragten für die Geistlichen Gemeinschaften. Im Fall der Thuiner Franziskanerinnen handelt es sich bei der Leitungsverantwortlichen immer um die Generaloberin.

2 Auf die Konzepte und Aktivitäten, mit denen die verschiedenen zuständigen Gremien und BGV-Stellen in den beiden Diözesen – also etwa Seelsorgeämter oder Pastoralkommissionen – auf diese Entwicklungen reagierten, kann im Rahmen dieser Studie nur am Rande bzw. nur dann eingegangen werden, wenn es direkte Berührungspunkte zu den Geistlichen Gemeinschaften gibt.

11 Leitungshandeln im Bistum Osnabrück

Im Kapitel 4.1 wurde bereits zum Ausdruck gebracht, wie stark die ‚Christusgemeinschaft' seit ihrer Entstehungsphase (Mitte der 1970er-Jahre) bewusst oder unbewusst in die Diözese Osnabrück hineingewirkt hat. Dies umfasste etwa die große Bedeutung ihrer ‚Gründer' für die Wiederbelebung des FSJ im Bistum, die Nachwuchsrekrutierung des Ordens der Thuiner Franziskanerinnen und des Diözesanklerus für die pastorale Arbeit. Ferner kamen seit Ende der 1980er-Jahre immer wieder durchaus kritische Anfragen zum ‚Innenleben' der Gruppe und zu ihrer Stellung innerhalb der geistlichen Gruppierungen im Bistum auf. Die teils massiven, vor allem über die Osnabrücker Kirchenzeitung ‚Kirchenbote' (nachfolgend: Kibo) in die Öffentlichkeit getragenen Spannungen, die sich aus dieser Gemengelage seit Anfang der 1990er-Jahre zwischen der CG und der Osnabrücker Bistumsleitung ergaben, entfachten auch deshalb kontroverse Diskussionen, weil auf Bistumsseite lange Zeit klare Entscheidungen ausblieben.

Vor diesem Hintergrund soll nun das Agieren der Osnabrücker Bistumsleitungen gegenüber der CG nachgezeichnet und – so weit in den Akten und Interviews nachvollziehbar – auch die CG-Perspektive berücksichtigt werden. Zur besseren Einordnung in den diözesanen Kontext wird dazu zunächst das grundsätzliche Verhältnis der jeweiligen Bistumsverantwortlichen zu Geistlichen Gemeinschaften dargestellt. Für die anschließende Beschreibung und Analyse des Umgangs mit der CG bietet es sich an, 1) den Zeitraum von den Anfängen der Gemeinschaft bis zu den ersten Anfragen (ca. 1975–1992) zu skizzieren, danach 2) auf den kritischen, 1992 erschienenen Kibo-Artikel sowie 3) die Übergangsphase der letzten Amtsjahre Bischof Averkamps einzugehen, 4) das Leitungshandeln Bischofs Bodes von 1996 bis zur räumlichen Trennung der beiden CG-Führungspersonen von der Gruppe im Jahr 2000 und 5) bis zur Aufkündigung des Gesprächsdialogs mit der CG (2011) im Fokus zu haben. Schließlich gilt es, noch kurz der Frage nachzugehen, welches Gewicht die Bistumsleitung nach diesem Schritt der CG und ihren (ehemaligen) Mitgliedern – darunter nicht wenige Betroffene geistlichen Missbrauchs – entgegengebracht hat und ggf. welche Konsequenzen damit verbunden waren. Die Stellungnahmen von Pfr. H. zu den Schilderungen im folgenden Teil der Studie werden an der jeweiligen Stelle in Einklang mit wissenschaftlichen Gepflogenheiten und Usancen in einer Fußnote wiedergegeben. Insgesamt verwahrt sich Pfr. H. gegen

alle ihm gegenüber erhobene Vorwürfe und weist diese als unsubstantiierte Vorwürfe bzw. Wertungen zurück. (Stellungnahme 8.7.2026, 2)

11.1 Geistliche Gemeinschaften in der Diözese Osnabrück

Amtszeit Bischof Wittler (ca. 1965–1987)

Verortet man Geistliche Gemeinschaften vor allem als Phänomen der Nachkonzilszeit, war es in der Diözese Osnabrück zunächst Bischof Helmut Hermann Wittler (Amtszeit: 1957–1987), der die Beschlüsse des Zweiten Vatikanischen Konzils umzusetzen und sich den teils massiven kirchlichen und gesellschaftlichen Veränderungsprozessen seit Mitte der 1960er-Jahre als Oberhirte zu stellen hatte. Dabei verspürte Wittler durchaus positiv die „Aufbruchstimmung" dieser Zeit.[3] Da ihm „die lebendige Marienverehrung" und hier „insbesondere das Rosenkranzgebet" ein wichtiger Fixpunkt war,[4] wird er mit Blick auf Geistliche Gemeinschaften zunächst die Schönstatt-Bewegung wohlwollend betrachtet haben. Diese war bereits seit Mitte der 1920er-Jahre gerade auch mit Gruppen für Kinder, Jugendliche und junge Erwachsene im Bistum vertreten und besaß im 1956 in Meppen geweihten Schönstatthaus ihren zentralen Ort.[5]

Allerdings nahm auch in der Diözese Osnabrück gerade bei jungen Menschen die Bindung zu kirchlich-traditionellen Frömmigkeitsformen und Strukturen ab. Auch wurde nun ein Wandel „spürbar", wie es ein ehemaliger ‚Emsland-Dechant' mit Verweis auf den Katholikentag in Essen (1968) und den Protest gegen die ‚Pillen-Enzyklika' von Papst Paul VI. (1968) beschrieb. Dazu zählte in dessen Wahrnehmung die zunehmende Suche, nicht zuletzt der nachwachsenden Generation, nach mehr geistlichem Inhalt. (Emsland-Dechant, S. 15 f.) Für die Bistumsleitung ging es in diesem Kontext vor allem um die Frage, wie eine zukunftsfähige Jugendarbeit gestaltet werden könnte, da vor dem Hintergrund des fehlenden Priesternachwuchses immer weniger Kapläne in den Kirchengemeinden tätig waren, die in der Vergangenheit entscheidend die pfarrliche Jugendarbeit gestaltet hatten. Dabei waren in den Augen Bischof Wittlers beide Bereiche eng miteinander verzahnt. So konstatierte er 1977 auf einer Priesterratssitzung, dass „Berufe[6] […] aus einer lebendigen Gemeinde" wachsen, „alle gute Seelsorge […] darum indirekt der Berufsförderung" diene. Daher müsse sich die diözesane Jugendarbeit

3 Queckenstedt (2013): Leben Bischofs Wittler, 38.
4 Ebd., 41.
5 Vgl. Stieglitz (Bearb.) (1991) [1968]: Bistumshandbuch, 124. Pfarrer Hubert Herrmann an Bischof Averkamp samt Jahresbericht 1987, 8.3.1988, BAOS, AKZ 441, Nr. 13, Bl. 449 f.
6 Gemeint sind Berufungen zum Priester oder in eine Ordensgemeinschaft.

„um eine Vertiefung der Jugendspiritualität bemühen. Zwar sollen wir nicht gleich höchste Forderungen stellen, aber auch kein Christentum zu verbilligten Preisen verkünden. Die Hinführung zu den genuinen Quellen christlichen Lebens müssen wir als ständige Aufgabe sehen."[7]

Die Erfolgsaussichten der verbandlichen Jugendarbeit, die auch von der Würzburger Synode als wichtige Stütze herausgehoben worden war,[8] wurden jedoch von diözesanen Jugendseelsorgern eher skeptisch betrachtet, da die Verbände oftmals nur auf ihre Mitglieder schauten und zudem meist der größere Teil der Jugend in den Pfarreien keinem Verband angehöre.[9] Auch wurde vermehrt kritisiert, dass sich die Katholische junge Gemeinde (KJG) zu wenig mit theologischen Inhalten beschäftige, die Arbeit einseitig pädagogisch ausgerichtet sei sowie zu kirchlichen wie gesellschaftlichen Fragen vorrangig negative Kritik geübt würde.[10]

Letztlich – so bereits der in den 1970er-Jahren tätige Diözesanjugendpfarrer A[11] mit deutlichem Bezug zum entsprechenden Beschluss der Würzburger Synode[12] – tue es „ein attraktives [Jugend]Programm allein […] nicht, mit Sachwerten (Heim, Programm) können wir uns nicht loskaufen. Das ‚personale Angebot' ist entscheidend, Ideen, Programme gelten dem Jugendlichen in der Regel so viel, wie die Personen, die sie verkörpern."[13]

Solche Personen waren zunächst in Gemeinden tätige Geistliche, deren Ausstrahlung und Angebote durchaus zu einem „geistliche[n] Aufbruch" geführt und das Vakuum mit großer Offenheit gefüllt hätten, wie es etwa ein ehemaliger ‚Emsland-Dechant' als junger Mann durch den langjährigen Pfarrer seiner Osnabrücker Heimatgemeinde erfahren hat. So habe z. B. neues geistliches Liedgut vor allem von Peter Janssens Eingang in Gottesdienste und Jugendkreise gefunden. (Emsland-Dechant, S. 16) Allerdings habe er auch die andere Seite kennengelernt, als in den 1970er-Jahren in seiner Gemeinde ein neuer Pfarrer „mit seinem Intensivprogramm" gestartet sei. (Emsland-Dechant, S. 16) Dieser neue Geistliche, der mit Zu-

7 Protokoll Priesterratssitzung, 28./29.9.1977, BAOS, Priesterratsprotokolle.

8 Vgl. DBK (Hg.) (1976): Würzburger Synode Jugendarbeit.

9 Protokoll Priesterratssitzung, 27./28.1.1982, BAOS, Priesterratsprotokolle.

10 Protokoll Priesterratssitzung, 22./23.2.1984, ebd. Die hier nur angedeuteten Spannungen zwischen den zuständigen Bistumsstellen und dem BDKJ entluden sich dann verstärkt, als das Bistum Stellen für Dekanatsjugendreferent:innen schuf, was – so ein in den 1980er-Jahren tätiger Diözesanjugendpfarrer – von Verbandsseite nicht nur positiv wahrgenommen wurde. Ihm sei die Frage gestellt worden, ob er sich als Jugendseelsorger der Amtskirche oder des BDKJ verstehe (Diözesanjugendpfarrer B, S. 8).

11 Mitte der 1970er-Jahre leitete er unter dem Dach des Seelsorgeamtes im BGV den nun von ‚Bischöflichem Jugendamt' in ‚Abteilung Jugendpastoral/Jugendbildung' umbenannten Bereich, zu dem neben einem weiteren Jugendpfarrer und vier Referent:innen auch Sr. S. als Zuständige für die Sozialen Dienste zählte (Personalschematismus für die Diözese Osnabrück, 1975, 10 f.).

12 Vgl. DBK (Hg.) (1976): Würzburger Synode Jugendarbeit, 298; 302.

13 Protokoll Priesterratssitzung, 14./15.1.1976, BAOS, Priesterratsprotokolle.

stimmung des Bistums auch Messen im alten Ritus zelebrierte, habe ca. 15 bis 20 junge Menschen im Alter zwischen 15 und 20 Jahren aus der Gemeinde und der Umgebung um sich geschart. Er sei in seiner Ausrichtung sehr engführend und auf ihre Sünden orientiert gewesen, was bei einigen aus dieser Gruppe teils massive psychische Beeinträchtigungen hervorgerufen habe. Dabei seien die Aktivitäten durchaus Bistumsverantwortlichen bekannt gewesen. (Emsland-Dechant, S. 2; vgl. auch Simone Freudenberg* 47)[14]

Wie erwähnt führten die Beschlüsse der Würzburger Synode auch in der Diözese Osnabrück zu Diskussionen über neue pastorale Möglichkeiten und zu ersten Schritten. So wurden etwa die „Dekanatsarbeit und/oder […] das „Arbeiten der Verbände" verstärkt sowie der „Aus- bzw. Umbau der beiden Jugendbildungsstätten" in Rulle und Clemenswerth begonnen, was sich in den Augen des Diözesanjugendpfarrers A bereits positiv auswirke.[15] Dabei spielten Mitte der 1970er-Jahre jedoch Geistliche Gemeinschaften und Bewegungen für die Bistumsleitung nur eine untergeordnete Rolle. Zumindest antwortete Bischof Wittler auf die Frage aus dem Priesterrat, wie es „mit den charismatischen Bewegungen" stehe, nur knapp, dass „es auch in unserem Bistum einzelne Gruppen gibt". Trotz der vereinzelten Gefahren „des Wildwuchses, der Undurchsichtigkeit, des Abgleitens in sektenartige Bewegungen", wie Wittler weiter ausführte, könnten „diese Gruppen aber auch sehr wertvoll sein". Daher solle die Priesterschaft diese Gruppen, „wo sie spontan aufbrechen, […] mit Wohlwollen und Aufmerksamkeit begleiten und fördern".[16] Welche Gruppen der Bischof konkret meinte, ist dem Protokoll nicht zu entnehmen. Aber sie dürften weitgehend unter den gut zehn Jahre später dem neuen Osnabrücker Bischof Ludwig Averkamp und dem Seelsorgeamt von der DBK-Zentralstelle Pastoral gemeldeten Kontaktadressen der im Bistum vertretenen Geistlichen Gemeinschaften und Bewegungen zu finden sein. Zumindest hatten im Frühjahr 1988 die Fokolare, der Neokatechumenale Weg, Cursillo, die Charismatische Gemeindeerneuerung, die Franziskanische Gemeinschaft, die Gemeinschaft Christlichen Lebens und die Schönstatt-Bewegung[17] feste Bezugspunkte im Bistum.[18]

14 Eine ebenfalls regionale, maßgeblich von einem Diözesanpriester begleitete Initiative ist die ‚Communität junger Christen' (CJC), die seit Anfang der 1990er-Jahre jungen Menschen im zu Bramsche zählenden Malgarten Angebote für „wertorientierte Bildung" macht und sich nach Altersgruppen in ‚Equipen' aufbaut. (Homepage unter http://cjcmalgarten.de/ (abgerufen: 9.12.2025); vgl. auch Emsland-Dechant S. 6; 14).

15 Protokoll Priesterratssitzung, 14./15.1.1976, BAOS, Priesterratsprotokolle.

16 Protokoll Priesterratssitzung 24./25.11.1976, ebd.

17 Zu dieser Zeit war die Schönstatt-Bewegung im Bistum gerade mit Gruppen für Kinder und Jugendliche stark vertreten (vgl. Pfarrer Hubert Herrmann an Bischof Averkamp samt Jahresbericht 1987, 8.3.1988, BAOS, AKZ 441, Nr. 13, Bl. 449–453).

18 Anschreiben und handschriftlich ergänzte Liste, 7.4.1988, BAOS, AKZ 441, Nr. 13, Bl. 463 ff. 1989 ist zudem die ‚Legio Mariens' hinzugekommen (Beauftragter A an eine anfragende Frau, 10.4.1989, BAOS, AKZ 441, Nr. 13, Bl. 429 f.).

Hier muss offenbleiben, ob Bischof Wittler bis zu seinem Amtsverzicht im Herbst 1987 zu einer anderen Haltung gegenüber Neuen Geistlichen Gemeinschaften gekommen war. Zumindest mit Blick auf die Mitgliederzahl spielte allerdings zu diesem Zeitpunkt in der Diözese nach wie vor nur die eher traditionell ausgerichtete Schönstatt-Bewegung eine stärkere Rolle. Seine Einschätzung aus dem Jahr 1976 lag jedenfalls auf der Linie, die sich dann Mitte der 1980er-Jahre insgesamt unter den deutschen Bischöfen herauskristallisierte (vgl. Kap. 3). Zudem ist zu vermuten, dass ihn sein letzter Bischofskaplan und spätere erste Beauftragte A für die Geistlichen Gemeinschaften in den „intensiven persönlichen Gesprächen“[19], die beide miteinander geführt haben, in dieser gegenüber den Gemeinschaften offeneren Perspektive gestärkt hat. Zumindest hatte der Kaplan während seines mehrjährigen Studiums in Rom erlebt, wie die gerade gegründete Gemeinschaft Sant'Egidio wuchs und Tausende Jugendliche an Veranstaltungen des Neokatechumenalen Weges teilnahmen. Sehr geprägt habe ihn zudem die Gemeinschaft Charles de Foucauld. (Beauftragter A, S. 1)

Amtszeit Bischof Averkamp (1987–1995)

Bereits 1985 dem gesundheitlich stark beeinträchtigten Bischof Wittler als Koadjutor unterstützend an die Seite gestellt, folgte der vorherige Münsteraner Weihbischof Ludwig Averkamp im Herbst 1987 Wittler als Bischof von Osnabrück nach. Auch wenn Averkamp dieses Amt nur bis 1995 ausfüllte, da er nach der Abtrennung von der Diözese Osnabrück als Bischof in die neu errichtete Erzdiözese Hamburg wechselte, und in diesen sieben Osnabrücker Jahren stark in die Vorbereitung der Bistumsteilung einbezogen war, traf er in dieser Zeit mit Blick auf die Geistlichen Gemeinschaften doch wichtige Weichenstellungen. Dabei griff er offenbar auf die „Impulse“ zurück, die zuletzt auf dem Studientag „Neuere Geistliche Gemeinschaften und Bewegungen im Leben der Kirche“ während der Herbst-Vollversammlung der Deutschen Bischofskonferenz (DBK) im Jahr 1987 „für die weitere Begleitung dieser Gemeinschaften auf Bistumsebene“[20] gegeben worden waren. Dazu zählte vor allem die „Empfehlung“, „auf Diözesanebene regelmäßig Kontakte zwischen Bischof und Vertretern geistlicher Aufbrüche zu fördern“.[21] So betraute Averkamp bereits Anfang 1988 seinen von Bischof Wittler ‚übernommenen' Bischofskaplan nicht nur mit Aufgaben im Päpstlichen Werk für geistliche Berufe und mit der „Begleitung der Priester in den jüngeren Jahrgängen“, sondern ernannte ihn außerdem zum

19 Queckenstedt (2013): Leben Bischofs Wittler, 41.

20 Marianne Tigges, Papier zur Arbeitskonferenz Pastoral, 29.10.1987 in Bonn, BAOS, AKZ 441, Nr. 13, Bl. 474–478, hier Bl. 474.

21 Ebd., Bl. 477. Vgl. auch Kap. 3.2.

‚Bischöflichen Beauftragten für die neuen Geistlichen Gemeinschaften und Bewegungen', der eng mit dem Seelsorgeamt zusammenarbeiten sollte.[22]

Wie erwähnt, hatte der Beauftragte A in Rom selbst positive Erfahrungen mit einer Reihe von Gemeinschaften gemacht, sodass es ihm leichtgefallen sein dürfte, schnell entsprechende Kontakte zu knüpfen. Die Gemeinschaften wiederum hätten darin eine „Bestärkung in ihrer Arbeit" gesehen, wie er Averkamp in einem Bericht darlegte. Auch habe er „auf den Wunsch des Bischofs hingewiesen, daß die geistlichen Gemeinschaften miteinander in Kontakt kommen und daß die Impulse, die von ihnen ausgehen, auch die Gemeinden und Verbände erreichen."[23] So plante er nach Rücksprachen mit dem in Rom tätigen Bischof Paul Josef Cordes[24] und dem Geschäftsführer des ZdK-Arbeitskreises ‚Geistliche Gemeinschaften'[25] einen Begegnungstag des Priesterrats mit Vertretern der Gemeinschaften, an dem auch Cordes teilnehmen sollte. „Da gerade unter den Priestern ein großes Mißtrauen gegenüber den geistlichen Bewegungen" bestehe und „auch einige Dechanten sich massiv gegen diese Bewegungen (‚Sekten') ausgesprochen" hätten, seien „sachliche Informationen über die Bewegungen, eine kompetente theologische Bewertung und das persönliche Kennenlernen besonders wichtig", wie der Beauftragte A in seinem Bericht an Bischof Averkamp weiter ausführt.[26]

Im Zuge der weiteren Vorbereitungen mit Bischof Cordes spitzte der Beauftragte A die trotz seiner intensiven Bemühungen nach wie vor schwierige Position der geistlichen Bewegungen im Bistum Osnabrück wie auch seine eigene Position nochmals zu: „Wer sie kennt, kennt sie aus ‚Karikaturen', also vor allem die Einseitigkeiten oder Übertreibungen einzelner Mitglieder". Auf seinen ‚Werbetouren' nehme er auf der anderen Seite bei Priestern, Ordensfrauen und Laien die „Sehnsucht nach einem authentisch gelebten Christentum" wahr. Er habe „in diesem Jahr viele Beweise erhalten, daß die Gläubigen sich nach geistlicher Bewegung und Geistlichen Bewegungen sehnen". Wenn er des Öfteren als „Sekten-Pastor" tituliert würde, könne man dies

> „freilich auch als ein Kompliment verstehen, denn in Osnabrück und Hamburg haben die freikirchlichen Gemeinschaften ein geradezu unglaubliches Wachstum zu verzeichnen. Auch kirchliche Gemeinschaften, die vor fünf Jahren kaum Resonanz fan-

22 Antwort Bischof Averkamps auf Schreiben einer Fokolar-Vertreterin, 8.3.1988, BAOS, AKZ 441, Nr. 13, Bl. 458; Protokoll Sitzung Priesterrat 8./9.6.1988, BAOS, Priesterratsprotokolle.

23 Registratum, 23.11.1988, BAOS, AKZ 441, Nr. 13, Bl. 431.

24 Paderborner Weihbischof und 1980 als Vizepräsident des ‚Päpstlichen Rates für die Laien' nach Rom gewechselt, wo er anlässlich des Heiligen Jahres 1983/84 mit starker Beteiligung Geistlicher Gemeinschaften das internationale Jugendtreffen konzipierte, aus dem die Weltjugendtage hervorgegangen sind. 2007 wurde er in das Kardinalskollegium aufgenommen.

25 Priester des Bistums Münster, seit 1964 Mitglied der Fokolar-Priestergemeinschaft und 1987–1995 Geschäftsführer des ZdK-Arbeitskreises ‚Geistliche Gemeinschaften' (vgl. auch Kap. 3.2).

26 Registratum, 23.11.1988, BAOS, AKZ 441, Nr. 13, Bl. 431.

> den, füllen heute ohne Weiteres die Säle der Universität Osnabrück mit jungen Leuten. ‚Wer die Jugend hat, hat die Zukunft.' Mir scheint, daß viele nicht einmal annähernd begreifen, welche Hilfe sie in den Geistlichen Bewegungen finden könnten."[27]

Mit spürbarem Sendungsbewusstsein nahm der Beauftragte A fortan seine Aufgabe wahr, die durch die skizzierte Spannung gekennzeichnet blieb, die sich deutlich bei der Tagung des Priesterrats im Herbst 1990 zeigte, auf der immerhin Bischof Cordes zwei Grundsatzreferate zugunsten der Geistlichen Gemeinschaften hielt.[28] Angesichts der großen Skepsis, die offenbar manche Diözesanpriester hegten, warb er intensiv für ein offenes Zugehen auf die Gemeinschaften und Bewegungen, wie auch für Beharrlichkeit. Bischof Averkamp sah ebenfalls die Möglichkeit eines „fruchtbare[n] Miteinander[s]", wenn

> „zwei Anliegen berücksichtigt würden: 1. Die geistlichen Gemeinschaften müßten auf die Seelsorger zugehen und sich ihnen vorstellen. Sie sollten mit offenen Karten spielen, d. h. Auskunft darüber geben, wer einer Gemeinschaft angehört und darlegen, welche Ziele sie verfolgt. 2. Die Seelsorger ihrerseits sollten die geistlichen Bewegungen vorurteilsfrei aufnehmen und annehmen als Gruppen, die letztlich dasselbe Ziel im Blick haben."[29]

Bereits einige Wochen nach der Tagung traf sich der Beauftragte A mit 15 Vertretern der Gemeinschaften[30] und betonte nochmals das Interesse Bischof Averkamps am Wirken der Gemeinschaften, deren Treffen nun regelmäßig, und zwar nicht zur „Kontrolle", sondern zum „Austausch" stattfinden sollten.[31] Dabei firmierten die Zusammenkünfte nun unter der Bezeichnung Arbeitskreis, der sich fortan zweimal im Jahr traf. Später fand auch der Begriff Arbeitsgemeinschaft Eingang in den offiziellen Sprachgebrauch.

Für die Geistlichen Gemeinschaften blieb es schwierig, sich der (kirchlichen) Öffentlichkeit des Bistums Osnabrück zu präsentieren, zumal sie sich im 1991 erschienenen Bistumshandbuch wie auch die Säkularinstitute unter der Rubrik „Kirchliche Vereinigungen" gemeinsam etwa mit dem BDKJ, der Christlichen Ar-

27 Beauftragter A an Bischof Cordes, 12.7.1989, BAOS, AKZ 441, Nr. 13, Bl. 412 ff.
28 Protokoll Priesterratssitzung, 3./4.10.1990, BAOS, Priesterratsprotokolle.
29 Ebd.
30 Teilnehmerliste, BAOS, AKZ 441, Nr. 13, Bl. 319. Die Teilnehmenden gehörten zu den Gemeinschaften Legio Mariens, Charismatische Gemeindeerneuerung, Cursillo, Franziskanische Gemeinschaft, Opus Dei und Schönstatt-Bewegung (Teilnehmerliste, BAOS, AKZ 441, Nr. 13, Bl. 319).
31 Protokoll des Treffens, 17.11.1990, BAOS, AKZ 441, Nr. 13, Bl. 311–314. Während des Treffens kam von Seiten der Franziskanischen Gemeinschaft die Frage auf, „was die Christus-Gemeinschaft sei und ob sie zu den geistlichen Bewegungen zu rechnen ist" (Protokoll des Treffens v. 17.11.1990, 19.11.1990, BAOS, AKZ 441, Nr. 13, Bl. 314).

beiterjugend oder der Katholischen Arbeitnehmerbewegung wiederfanden.[32] Daher dürften sie es als eine Chance betrachtet haben, den Pastoralrat des Bistums auf seiner im Herbst 1991 in Hamburg stattfindenden Vollversammlung mit dem Schwerpunktthema „Die pastorale Bedeutung der neuen geistlichen Gemeinschaften und Bewegungen im Bistum Osnabrück" zu informieren.[33] Demnach bestanden im Bistum Osnabrück ca. 35 Gruppen der Charismatischen Gemeindeerneuerung mit insgesamt 350 Mitgliedern, 25 Gruppen mit ca. 600 Mitgliedern der Schönstatt-Bewegung, zehn Gruppen der Franziskanischen Gemeinschaft mit 200 Mitgliedern und 15 Gruppen der Fokolare mit 150 Mitgliedern. Der Neokatechumenale Weg zählte immerhin sechs Gruppen mit 80 Mitgliedern, die Legio Mariens zwölf Gruppen mit 50 Mitgliedern, die Gemeinschaft Christlichen Lebens sechs Gruppen mit 50 Mitgliedern, Opus Dei drei Gruppen mit 20 Mitgliedern sowie die offenbar neu hinzugekommene Gemeinschaft Charles de Foucauld eine Gruppe. Cursillo sei immerhin „stark im Wachstum begriffen".[34] Zumindest die Wohnorte der an der Pastoralrat-Vollversammlung teilnehmenden Vertreter:innen der Gemeinschaften weisen dabei auf eine Verdichtung der Gruppen auf Hamburg und den norddeutschen Raum sowie auf Osnabrück hin.[35]

Die Nachlese der Veranstaltung beim nächsten Treffen des Arbeitskreises der Geistlichen Gemeinschaften zeigte, dass in den Augen der Vertreter:innen der einzelnen Gemeinschaften wie zuvor im Priesterrat auch im diözesanen Pastoralrat das spezifische inhaltliche wie spirituelle Profil und die Aktivitäten der unterschiedlichen Gemeinschaften kaum auf Interesse gestoßen waren. Dagegen seien die Worte des Bischofs an den Pastoralrat ermutigend gewesen, nicht „die Charismen der einzelnen Gemeinschaften und Bewegungen zu verwässern".[36] Während also Bischof Averkamp weiterhin die Neuen Geistlichen Gemeinschaften und Bewegungen in ihrer je eigenen Art zu stärken und im Bistum zu etablieren suchte, blieb zumindest in den maßgeblichen Bistumsgremien eine mehr oder weniger deutliche Distanz spürbar. Diese Distanz dürfte durch den kritischen Artikel zur ‚Christusgemeinschaft', der im Mai 1992 im Kibo erschienen war, und die nachfolgende intensive Auseinandersetzung mit der CG (vgl. Kap. 4.1.1 und s. u.) noch bestärkt worden sein.

So zog auch der Beauftragte A 1994 in einem Schreiben an einen Studenten aus dem Bistum Fulda, der eine Examensarbeit über Geistliche Gemeinschaften plante

32 Stieglitz (Bearb.) (1991) [1968]: Bistumshandbuch, 110–126. Auf einer im Sommer 1990 erstellten Liste der Kontaktstellen der Gemeinschaften ist auch Opus Dei vermerkt (BAOS, AKZ 441, Nr. 13, Bl. 370), das im Bistumshandbuch noch keine Berücksichtigung gefunden hatte.

33 Protokoll der Vollversammlung samt Anhängen, BAOS, AKZ 441, Nr. 13, Bl. 211–254.

34 Infos, BAOS, AKZ 441, Nr. 13, Bl. 249.

35 Teilnehmerliste, BAOS, ebd., Nr. 13, Bl. 220.

36 Protokoll, 12.11.1991, ebd., Bl. 156–159, hier 157.

und nach Material suchte, eine eher durchwachsene Bilanz seines fünfjährigen Wirkens in dieser Funktion:

> „Viele wittern Fundamentalismus. Manche Pfarrer können nur schwer akzeptieren, daß da auf dem Boden ihrer Pfarreien so eigenständige Gewächse sich entfalten. (Wobei ich nicht verschweigen will, daß manche Bewegung es den Pfarrern und Pfarrgemeinderäten auch nicht gerade leicht machen.) […] Die Mehrzahl der Pfarrer und der Gemeinden sieht eher eine Gefahr als eine Chance in den Bewegungen. Vor allem die Diasporagemeinden mit nur wenigen aktiven Gläubigen befürchten, daß die kleine Herde dadurch zerrissen werden könne. Was die Bewegungen zur EVANGELISATION beitragen könnten, kommt nur wenigen in den Sinn. Ich bin aber froh, daß eine herzliche und effektive Zusammenarbeit mit dem neu eingerichteten Referat ‚Evangelisierung' des bischöflichen Seelsorgeamtes besteht."[37]

Um die Vorbehalte gegenüber den Gemeinschaften, die der Beauftragte A als „wirkliche Biotope der Kirche" betrachtete, gerade auf Ebene der Gemeinden abzubauen, plante er 1995 mit dem Arbeitskreis der Geistlichen Gemeinschaften und Bewegungen eine Broschüre, in der sich die Gemeinschaften vorstellen sollten.[38] Da er jedoch zeitnah in den Gemeindedienst wechselte und daher als Beauftragter ausschied, ging die Umsetzung des Projekts an seinen Nachfolger über. Mit Blick auf die Neubesetzung des Amtes, die offenbar aufgrund der Vakanz des Bischofsstuhles noch offen war, skizzierte der Beauftragte A gegenüber dem späteren Generalvikar Theo Paul[39] einige Überlegungen. Dabei spielten der weitere Umgang mit der CG und ihr Status innerhalb der Neuen Geistlichen Gemeinschaften und Bewegungen eine wichtige Rolle.[40] Als seinen Nachfolger im Amt des bischöflichen Beauftragten für Geistliche Gemeinschaften nannte er einen bestimmten Geistlichen als „geeignete Person", der neben „theologische[r] Kompetenz" eine gute Beziehung „zur CG und den führenden Leuten" hätte.[41]

37 Beauftragter A an Studenten, 1.7.1994, BAOS, AKZ 441, Nr. 13, Bl. 69.

38 Protokoll des Arbeitskreistreffens, 20.5.1995, ebd., Bl. 6 f.

39 Theo Paul war von 1997 bis 2020 Generalvikar und hatte – wie er selbst berichtet – als junger Mann zum Kreis um Sr. S. gezählt, sich nach einem Konflikt mit ihr aber distanziert (Generalvikar Paul, S. 2). Von einem ehemaligen Diözesanjugendpfarrer wird er dennoch als einer der Förderer von Geistlichen Gemeinschaften beschrieben (Diözesanjugendpfarrer B, S. 10).

40 Der Beauftragte A war in der Anfangszeit von Sr. S. und ihren Aktivitäten beeindruckt, dann aber zunehmend skeptischer geworden, was zu einem schweren Konflikt mit ihr geführt hatte (Beauftragter A, S. 2; 5 f.).

41 Beauftragter A an Generalvikar Paul, 29.6.1995, BAOS, AKZ 441, Nr. 13, Bl. 23.

Amtszeit Bischof Bode (1995–2023)

Mit Franz-Josef Bode kam Ende 1995 erneut ein bistumsfremder Priester ins Osnabrücker Bischofsamt, der viele Personen, Gruppierungen und Strukturen seiner neuen Diözese erst kennenlernen musste. Dabei sei er – so Bode – „insgesamt" Geistlichen Gemeinschaften „gegenüber kritischer" und „nie der Meinung" gewesen, dass diese die „Rettung der Kirche" sind (Bischof Bode, S. 12). Zu dieser Haltung hätten nicht zuletzt eigene negative Erfahrungen mit einer Gemeinschaft beigetragen, die er während seiner Studienzeit gemacht habe. Danach sei er auf diesem Feld vorsichtig geworden. Er „habe die Versuchung, nochmal in einer Gemeinschaft mitzumachen, nicht mehr gehabt" (Bischof Bode, S. 13). Auch habe Bode in seiner Zeit als Jugendbischof bei der Gestaltung der Weltjugendtage und der Fahrten dorthin vielmehr auf Akteure wie den BDKJ gesetzt und die Entwicklung begrüßt, dass sich dieses Engagement damit mehr von den Geistlichen Gemeinschaften löste, wohingegen Kardinal Cordes die Gemeinschaften eher verstärkt hinzugezogen habe. (Bischof Bode, S. 12 f.)

Ferner erklärt Bode im Interview, zu seinem Amtsantritt sei er vor zwei zentralen diözesanen Problemen gewarnt worden: die Marienerscheinungen in Heede und die ‚Christusgemeinschaft' (Bischof Bode, S. 1). Wie sich dann auch zeigen sollte, sah er sich während der nachfolgenden ca. 15 Jahre immer wieder mit Spannungen im Kontext von CG und Sr. S. sowie – damit verbunden – des Thuiner Ordens konfrontiert (vgl. Kap. 4.1.2), was seinen Blick auf das Themenfeld Geistliche Gemeinschaften nochmals beeinflusst haben dürfte. Jedenfalls ernannte er – losgelöst von den Überlegungen des aus diesem Amt ausgeschiedenen Beauftragten A – im Herbst 1996 einen Geistlichen zum neuen Beauftragten für Geistliche Gemeinschaften und Bewegungen, der die Entwicklungen im Thuiner Orden gut kannte und Sr. S. durchaus distanziert gegenüberstand, wie er selbst darlegte (Beauftragter B, 4 f.; 9 ff.). Dieser Beauftragte B war zeitgleich in den Kreis der Domkapitulare aufgenommen worden, was sein Vorgänger im Amt „zur Aufwertung der NGB [als] wünschenswert" bezeichnet hatte.[42]

In Anbetracht dieser neuen personellen Konstellation verwundert es nicht, dass zumindest nach der Aktenüberlieferung die maßgeblichen Bistumsverantwortlichen bei der aktiven Einbindung der Geistlichen Gemeinschaften in die pastoralen Strukturen der Diözese Osnabrück offenbar zurückhaltender waren.[43] So fand das Feld der Geistlichen Gemeinschaften mit Ausnahme der Vorgänge im Kontext der

42 Entwurf für ein Gespräch mit der CG, o. Dat. [vermutl. Juni/Juli 1996], BAOS, AKZ 472, Nr. 2, Bl. 229.

43 Z. B. ist der Beauftragte B nicht in dieser Funktion im diözesanen Personal-Schematismus zu finden. Gleiches gilt für die AG der Gemeinschaften, wohingegen die AGs für die „Ordensfrauen" und die „Ordensmänner" aufgeführt werden (vgl. etwa den Schematismus 1996/97, S. 213).

CG nur noch punktuell Eingang in die Tagesordnungen der Priesterratssitzungen. Auch wenn „auf Wunsch des Bischofs“[44] die CG im Mai 1997 erstmals – wie weiter unten noch näher beschrieben mit Gaststatus – am Treffen der Arbeitsgemeinschaft der Geistlichen Gemeinschaften teilnahm (Näheres zu den Motiven weiter unten), wuchs ansonsten die Anzahl von zwölf/dreizehn Gemeinschaften in diesem Kreis kaum an.[45] Auch blieb zunächst die schon seit Längerem geplante Broschüre zur Vorstellung der Gemeinschaften in der breiteren Öffentlichkeit nur perspektivisch auf der Agenda. Dagegen begann der Arbeitskreis zeitnah mit der Organisation einer als Bistumsveranstaltung geplanten Wallfahrt zum Welttreffen der geistlichen Bewegungen, das auf Einladung von Papst Johannes Paul II. zur Vorbereitung auf das Heilige Jahr an Pfingsten 1998 in Rom stattfinden sollte.[46] Immerhin fuhren schließlich ca. 80 Teilnehmende in zwei Bussen nach Rom,[47] und bald danach startete der Kibo eine Artikelserie, in der eine Reihe Geistlicher Gemeinschaften vorgestellt wurde.[48]

Nachdem bereits 2001 in Münster ein Fest der Geistlichen Gemeinschaften mit Bischof Lettmann stattgefunden hatte, veranstaltete die Diözese 2002 am Pfingstmontag in Osnabrück ebenfalls einen Begegnungstag, der mit einem Pontifikalamt startete.[49] In seiner dortigen Predigt hob Bischof Bode – vermutlich nicht zuletzt vor dem Hintergrund der Spannungen mit der CG – die Einheit in Vielfalt der Kirche hervor. So würden die geistlichen Bewegungen zwar „aufs Ganze“ gehen und das entschiedene Glaubenszeugnis sei „entscheidendes Lebenselixier“ in der Kirche, aber die Gemeinschaften enthielten

> „eben nicht einzeln die Ganzheit des Katholischen! Und deshalb sind geistliche Bewegungen und Gemeinschaften heute eine hoch wichtige Ergänzung der vielen Lebensäußerungen der Kirche […], die sich im Gefüge der anderen Kirchenerfahrungen ‚vital‘ einbringen darf und muss, aber eben immer in Achtung der verschiedenen Wege und auch in Verbundenheit mit dem einheitsstiftenden Dienst der Kirche, der besonders dem kirchlichen Amt übertragen ist. Unsere Gemeinden und die Bewegungen und Gemeinschaften müssen deshalb voneinander lernen, sich gegenseitig herauszufordern zu einer lebendigen Kirche. Deshalb haben wir ja auch unser Treffen heute.“[50]

44 Protokoll des Arbeitskreistreffens, 3.5.1997, BAOS, AKZ 441, Nr. 12, Bl. 445 ff.
45 Hinzugekommen war die Gemeinschaft Marriage Encounter und als Neugründung polnischstämmiger Christen die Gemeinschaft des Gottesknechtes (Protokoll des Arbeitskreistreffens, 15.11.1997, BAOS, AKZ 441, Nr. 12, Bl. 439 ff.).
46 Ebd., Bl. 440. Vgl. Kap. 3.1.
47 Notiz Beauftragter B, 6.5.1998, BAOS, AKZ 441, Nr. 12, Bl. 436 f.
48 Mehrere von Ende Mai bis November 1998 im Kibo erschienene Artikel in: BAOS, AKZ 441, Nr. 12, Bl. 465–476.
49 Programm und Liederheft, ebd., Bl. 178–192.
50 Predigtskript Bischof Bodes, ebd., Bl. 256–261, hier 259 f.

Auch machten die Gemeinschaften und Bewegungen – so der Bischof – „deutlich, wie überlebensnotwendig geistliche Erfahrung, Zeugnisfähigkeit, persönliche Glaubensentscheidung und verwurzelte Alltagsspiritualität" seien, wobei ebenso die Gemeinden „ihre Stärken" hätten. Auch wenn „früher vielleicht Spiritualität zu individualistisch" gewesen sei, dürfe „sie heute nicht in den anderen Straßengraben geraten, in eine Spiritualität der Gemeinschaft, die der Persönlichkeit des Einzelnen nicht genügend Raum lässt".[51]

Den Vorstellungen dieser Predigt des Bischofs, die neben den in seinen Augen bestehenden Chancen der Geistlichen Gemeinschaften für eine lebendige Pastoral durchaus seine Vorbehalte benannte, entsprach dann auch die gezielte Einbindung der Gemeinschaft Sant'Egidio in das pastorale Konzept des Bistums, als 2002 in Osnabrück die Gemeinde St. Barbara mit der Domgemeinde zu einem Gemeindeverbund zusammengelegt wurde. So sollte aus „der Spiritualität der St.-Egidio-Gemeinschaft" an St. Barbara ein „besondere[r] spirituelle[r] stadtpastorale[r] Akzent gesetzt und dabei „(junge) Leute, die sich für Arme einsetzen, [angesprochen]" werden.[52] Schon bald trafen sich – so ein Jahr später im Priesterrat dargestellt – „einmal wöchentlich […] ehrenamtlich Engagierte zum Gebet", die in „dieser Gemeinschaft eine spirituelle Rückbindung" fänden. Das erste Zusammenkommen habe „60–70 Personen" gezählt, wobei sich „auch Mitarbeiter/innen aus den sozialen Einrichtungen" bei Sant'Egidio „sammeln" könnten.[53]

Dagegen vermerkt das Protokoll der gleichen Priesterratssitzung, dass sich Abstimmungen mit dem „Neokatechumenat" schwieriger gestalteten. In Osnabrück existierten „etwa seit 15–20 Jahren zwei Gruppen, die sich diesem Weg angeschlossen" hätten und ca. „100 Erwachsene und 40 Kinder" umfassten. Im Zusammenhang mit dem Wunsch der Gemeinschaft an das Bistum, „einen Priester für die weitere Begleitung freizustellen", kamen im Priesterrat Erfahrungen zur Sprache, dass bei diesen Gruppen der „Weg des Neokatechumenats" nicht – wie eigentlich vorgesehen – „in die Gemeinde hinein[ge]führ[t]" habe, sondern „selbst nach Jahren eher eine Art Parallelgemeinde" entstehe und „der Eindruck" aufkomme, „als wenn der Weg das Ziel ist".[54] Daher sah der Priesterrat diesen Wunsch eher skeptisch.

Unabhängig von diesen Entwicklungen war Ende 2002 die schon seit mehreren Jahren geplante Broschüre zu den in der Diözese Osnabrück vertretenen „Geistlichen Bewegungen und Gemeinschaften" mit ausdrücklichem Bezug auf den Pfingst-Begegnungstag erschienen, um – so der damalige Beauftragte B in seinem Vorwort – durch einen Überblick einen „ersten Eindruck von den Ursprüngen und Zielen

51 Ebd., 260 f.
52 Protokoll Priesterratssitzung, 6./7.2.2002, BAOS, Priesterratsprotokolle.
53 Protokoll Priesterratssitzung, 13./14.2.2003, ebd.
54 Ebd. Vgl. zum Neokatechumenalen Weg im Bistum Osnabrück auch das Interview mit Kathrin Radtke*.

dieser Gemeinschaften" zu geben, wobei „Interessierten" Kontaktadressen an die Hand gegeben würden.[55] Dabei wurden zunächst die Gemeinschaften aufgeführt, die bereits eine gewisse Verwurzelung im Bistum aufwiesen.[56] Es folgen die Gemeinschaften, die nur mit vereinzelten Mitgliedern im Bistumsgebiet beheimatet waren.[57] Auch wenn bis 2003 eine Vertreterin der im Erzbistum Hamburg ansässigen Geistlichen Gemeinschaften im Osnabrücker Arbeitskreis mitwirkte,[58] fehlen in der Broschüre Hamburger Kontaktadressen.

2005 übernahm der erste, von 1988 bis 1995 tätige Beauftragte A erneut dieses Amt, wobei er nun als „Bischöflicher Beauftragter für die Ordensgemeinschaften, für andere Institute gottgeweihten Lebens und für die geistlichen Gemeinschaften und Bewegungen (Ordensreferent)" fungierte.[59] Da nach wie vor die ‚Christusgemeinschaft' – durch meist kritische Artikel in den Medien befeuert – in der Diözese das Bild und die Diskussion über Geistliche Gemeinschaften stark beeinflusste, sah er sich mit ähnlichen Schwierigkeiten wie bereits zehn Jahre zuvor konfrontiert (s. weiter unten). Solche kritischen Meldungen über die CG waren auch der Anlass für einen Akademieabend im Ludwig-Windthorst-Haus in Lingen, der im März 2005 zum Thema ‚Neue geistliche Gemeinschaften – Bedeutung, Chancen und Herausforderungen für das Bistum Osnabrück' stattfand.[60] So wolle die Veranstaltung „ein vielfältiges Forum bieten, um über neue geistliche Gemeinschaften im Bistum Osnabrück zu informieren" und zu diskutieren. Ziel sei, einen „öffentlichen Dialog zwischen den Gemeinschaften, der Bistumsleitung und den Christen vor Ort zu initiieren".[61] In seinem einleitenden Vortrag attestierte der Beauftragte A den Gemeinschaften, trotz ihrer durchaus vorhandenen „Schlagseite[n]", „auf Defizite in unserer herkömmlichen Pastoral, auf neue Bedürfnisse und Nöte im Volk Gottes, die neue Lösungen und Antworten erfordern", hinzuweisen.[62] Sie „können uns wirklich helfen, Krankheiten der Kirche zu diagnostizieren und zu therapieren".

55 Kopie der Broschüre, BAOS, AKZ 441, Nr. 12, Bl. 49–57, hier 3.

56 Charismatische Erneuerung, ‚Christusgemeinschaft', Cursillo-Bewegung, Fokolar-Bewegung, Franziskanische Gemeinschaft, Gemeinschaft Christlichen Lebens, Legion Mariens, Marriage Encounter, Mitarbeiter-Vereinigung der Prälatur Opus Dei, Neokatechumenaler Weg, Schönstatt-Bewegung.

57 Christen im Gesundheitswesen, Familien in Christus, Freunde des Lammes (mit enger Bindung an die Gemeinschaft der Seligpreisungen), Frauengemeinschaft Charles de Foucault, Gemeinschaft Chemin Neuf (Neuer Weg), Gemeinschaft Emmanuel, Mutter der Barmherzigkeit, Teresianische Karmel-Gemeinschaft, Verbum Dei. Handschriftlich wurden auf den Kopien noch das Marianische Apostolat und die Cardijn-Gemeinschaft erwähnt. Offenbar war 2002 das Büro der Gemeinschaft Christlichen Lebens von Münster nach Osnabrück umgezogen, wo es nun eine feste Ansprechperson gab (Protokoll Priesterratssitzung 6./7.2.2002, BAOS, Priesterratsprotokolle).

58 Vgl. Protokoll des Jahrestreffens, 15./16.11.2003, BAOS, AKZ 441, Nr. 12, Bl. 146 f.

59 Schematismus für die Diözese Osnabrück, S. 8.

60 Vgl. Ausschreibungstext, BAOS, AKZ 441, Nr. 14, Bl. 445.

61 Vgl. ebd.

62 Skript, ebd., Bl. 447 f.

Gleichwohl dürfe es den Gemeinschaften nicht nur um „Innerlichkeit" oder „persönliche Vertiefung des Glaubens" gehen, sondern sie sollten „aus der Mitte des christlichen Glaubens heraus" auch evangelisieren.[63]

Unter seiner Leitung traf sich der Arbeitskreis/die Arbeitsgemeinschaft der Geistlichen Gemeinschaften weiterhin einmal im Jahr zum Austausch, in der die CG-Vertreter nach wie vor stark präsent waren. Doch scheinen die zumindest unterschwellig permanent vorhandenen Spannungen der Bistumsleitung mit der ‚Christusgemeinschaft' (s. u.) das Bild der Gemeinschaften in die Breite des Bistums Osnabrück geprägt zu haben. Wie sehr daher zumindest Teile der anderen im Bistum vertretenen Geistlichen Gemeinschaften die CG und ihre ungeklärte Stellung innerhalb des Bistums als Herausforderung für ihre eigene Stellung in der Diözese empfunden haben, kam zum Ausdruck, als die Bistumsleitung schließlich im Sommer 2011 den Dialogprozess mit der ‚Christusgemeinschaft' abbrach und den Gaststatus der CG in der Arbeitsgemeinschaft beendete (s. u.). Zumindest fand die Cursillo-Bewegung in einem Schreiben an Bischof Bode klare Worte. „Seit Langem" habe sie „mit der religiösen Trägheit in den Gemeinden" zu kämpfen, wobei „vermehrt der Sektenvorwurf gegenüber den geistlichen Gemeinschaften" hinzukomme, der „durch die Ereignisse in der ‚Christusgemeinschaft' [verschärft]" worden sei.[64] So sei das

> „Echo in den Pfarrgemeinden […] entmutigend, und wir haben die Verurteilung der CG durch die Kirchenleitung mit auszubaden, weil keine öffentlich-offizielle Differenzierung zwischen CG und den geistlichen Gemeinschaften stattfand. Das lässt uns im Hinblick auf die immer wieder beschworene spirituelle Erneuerung als Grundlage einer echten Kirchenreform daran zweifeln, dass in unserem Bistum die Bedeutung der neuen geistlichen Gemeinschaften ausreichend erkannt wird. Sonst würde es mehr öffentliche Anerkennung und Werbung geben."[65]

Daher bat diese Gemeinschaft den Bischof, „sich eindeutig hinter die geistlichen Gemeinschaften [zu] stellen, indem Sie z. B. persönlich und öffentlich die fällige Abgrenzung gegenüber der CG vornehmen und damit den religiösen Bewegungen mehr Chancen ermöglichen".[66] Für die eigene Gemeinschaft wünschte der:die Verfasser:in des Schreibens die „Anerkennung" des Bischofs, „indem Sie an geeigneter Stelle […] die Bedeutung des Glaubenskurses für die gemeindliche religiöse Erneuerung hervorheben".[67]

63 Ebd., Bl. 450 ff.
64 Cursillo-Bewegung an Bischof Bode, o. Dat. [Eingang 18.10.2011], BAOS, AKZ 441, Nr. 20, S. 217.
65 Ebd.
66 Ebd.
67 Ebd., S. 218.

Vermutlich auch als Reaktion auf diese Anfrage erklärte Bischof Bode beim 2012 stattfindenden Jahrestreffen der Geistlichen Gemeinschaften, dass es „vor dem Hintergrund der Geschichte mit der CG in unserem Bistum […] sicher manchmal schwierig [ist], für Geistliche Gemeinschaften zu werben". Allerdings spricht wenig dafür, dass der Bischof nun nach neuen Ansätzen auf diesem Feld suchte. So wolle er mit dem Beauftragten für die Geistlichen Gemeinschaften „überlegen", in „welchen Bistumsgremien über die Geistlichen Gemeinschaften gesprochen werden kann".[68] Immerhin hatte für die Geistlichen Gemeinschaften der Gang durch die Bistumsgremien bereits 20 Jahre zuvor, als die CG noch kaum ein belastendes Thema war, nur wenig Erfolg, wie weiter oben skizziert wurde. Ob dann die 2013 vom Bistum herausgegebene Broschüre „Geistliche Gemeinschaften im Bistum Osnabrück"[69], die im Vergleich zu ihrer vor zehn Jahren erschienenen Vorgängerin durchaus ausführlicher gestaltet worden war, für die Gemeinschaften einen positiven Effekt hatte, wird im Einzelfall zu prüfen sein. Da mit dem Jahr 2013 die Aktenüberlieferung der Arbeitsgemeinschaft der Geistlichen Gemeinschaften abbricht, ist zumindest auf dieser Ebene ein weiterer Bedeutungsverlust zu vermuten, obwohl der Beauftragte A erst 2021 von Theo Paul, der 2020 als Generalvikar ausgeschieden war, abgelöst wurde.[70]

Fazit

Betrachtet man den Zeitraum seit Anfang der 1970er-Jahre, hat eine Reihe Geistlicher Gemeinschaften Eingang ins Bistum Osnabrück und hier zunächst vor allem in die städtischen Regionen gefunden, wo sie von den Bischöfen Wittler und Averkamp durchaus als lebendige Aufbrüche betrachtet wurden. Dabei war der erste, Ende der 1980er-Jahre ernannte bischöfliche Beauftragte A mit seiner begeisternden Haltung gegenüber den Gemeinschaften und Bewegungen, die er an die Bischöfe übertrug, eine treibende Kraft, ohne dass jedoch sein Werben in den Gemeinden und diözesanen Gremien auf breitere positive und nachhaltige Resonanz stieß. Neben dem offenbar von nicht wenigen Ortsgeistlichen empfundenen ‚Konkurrenzdenken' scheint zudem in den Gemeinden wie Gremien ein zumindest unterschwelliger ‚Sektenverdacht' eine Rolle gespielt zu haben. Dabei dürfte spätestens seit dem kritischen Kibo-Artikel über die ‚Christusgemeinschaft' von 1992 die Auseinander-

68 Protokoll des Jahrestreffens, 10.11.2012, BAOS, AKZ 441, Nr. 16, S. 144.

69 Kopie der Broschüre, ebd., S. 73–89. Angaben werden gemacht zu: Charismatische Erneuerung, Chemin Neuf, Cursillo, Familien in Christus, Fokolare, Franziskanische Gemeinschaft, Gemeinschaft Charles de Foucault, Gemeinschaft Christlichen Lebens, Gemeinschaft Emmanuel, Gemeinschaft Sant'Egidio, Legio Mariens, Marianisches Apostolat, Marriage Encounter, Neokatechumenat, Personalprälatur Opus Dei, Schönstatt-Bewegung und Terianische Karmel-Gemeinschaft.

70 Kirchliches Amtsblatt der Diözese Osnabrück 8/2021, S. 222.

setzung mit der CG maßgeblich dazu beigetragen haben, dass die Akzeptanz von Geistlichen Gemeinschaften und damit ihre Bedeutung im Bistum kaum anwuchs. Hinzu kam, dass durch den 1996 erfolgten Amtswechsel mit Bischof Bode ein Oberhirte das Bistum leitete, der diesen Gemeinschaften eher distanziert gegenüberstand. Vor dem Hintergrund dieser Verortung Geistlicher Gemeinschaften in der Diözese soll nun der Umgang der Bistumsleitung mit der CG im Fokus stehen.

11.2 Erste Wahrnehmung der CG und aufkommende Konflikte (ca. 1975–1992)

In welchem Maß Bischof Wittler bis zum Ende seiner Amtszeit (1987) die FSJ-Aktivitäten von Sr. S. und dem Diözesanjugendpfarrer A sowie die Gruppe junger Menschen, die sich um sie geschart hatte, wahrgenommen und ggf. eingeschätzt hat, ließ sich nicht nachvollziehen. Doch erhielt er offenbar spätestens Anfang der 1980er-Jahre vom neuen Diözesanjugendpfarrer B (Diözesanjugendpfarrer B, S. 4), von einem Pfarrer, an den sich verschiedene FSJ-ler aus seiner Gemeinde hilfesuchend gewandt hatten,[71] und einer FSJ-lerin[72] Informationen über die einengende Form der FSJ-Seminare und der Begleitung der jungen Menschen durch Sr. S. Auseinandersetzungen mit dem Bischof, dem Generalvikar oder dem Leiter des Seelsorgeamtes sind jedoch weder in den Akten dokumentiert noch von Studienteilnehmer:innen wahrgenommen worden (vgl. etwa Beauftragter A, S. 2). Hier dürfte auch eine Rolle gespielt haben, dass Sr. S. das vom Bistum getragene FSJ zu einem „blühende[n] Unternehmen" (Emsland-Dechant, S. 5) gemacht hatte. Auch wenn es Stimmen gab, dass 1985 Beschwerden über Sr. S. der Anlass zur Neubesetzung des Amtes der FSJ-Referentin waren (vgl. Kap. 4.1.1), scheint die Bistumsleitung doch zunächst eine Thuiner Schwester als Nachfolgerin von Sr. S. vorgesehen zu haben, die – so die Schilderung des Diözesanjugendpfarrers B – auf der Linie von Sr. S. gewesen sei. Erst durch seine „scharf[e]" Intervention bei Generalvikar Heitmeyer sei eine andere Thuiner Schwester mit dieser Aufgabe betraut worden (Diözesanjugendpfarrer B, S. 5 f.).

Dass Sr. S. auch nach ihrem Ausscheiden als FSJ-Referentin weiterhin Glaubensveranstaltungen für junge Menschen initiierte, die sich in den nachfolgenden Jahren darüber hinaus zum Teil in festen (Gebets-)Gruppen zusammenschlossen, wurde offenbar von den Bistumsverantwortlichen nicht oder nur bedingt wahrgenommen. Dies gilt auch für den Namen ‚Christusgemeinschaft', den sich schließlich der Kreis der teilnehmenden Personen gab (vgl. Kap. 4.1.1), und für die Tatsache, dass zwischen 1985 und 1988 auch drei von Sr. S. geprägte Männer – darunter Pfr. H. – zu

71 Vgl. Leserbrief im Kibo, 17.7.2011.
72 Leserbrief „Ungute Erfahrung hat angespornt", Kibo, 30.9.2004.

Diözesanpriestern geweiht wurden und als Kapläne gerade in der Jugendarbeit ihrer Gemeinden im Sinne der sich formierenden CG tätig waren. Jedenfalls lässt die bereits in Kapitel 4 erwähnte Anfrage Weihbischof Kettmanns an den Beauftragten A einen solchen Schluss zu (vgl. Kap. 4.1.1). Demnach war Kettmann auf seinen Firmreisen

> „mehrmals nach der ‚Christusgemeinschaft' in unserem Bistum gefragt worden. In den dabei sich entwickelnden Gesprächen zeigte sich eine merkwürdige Mischung aus Vermutungen, Unterstellungen, Verdächtigungen, Neugier und Ratlosigkeit. Leider konnte ich auch keine klare Auskunft geben. Daher möchte ich Dich [Beauftragter A] gleichsam ‚offiziell' Folgendes fragen:
> Was ist die Christusgemeinschaft? Wer gehört dazu, wieviele gehören dazu? Wer sind die eigentlichen geistlichen, tragenden und inspirierenden Persönlichkeiten? Wie kann man konkreter die Spiritualität umschreiben? Gibt es seitens dieser Gemeinschaft Kontakte zu Dir oder anderen offiziellen Stellen im Bistum?
> [Name], ich vermute, daß den Mitgliedern der Christusgemeinschaft nicht selten in Gesprächen Unrecht geschieht. Mir geht es auch darum, eine vielleicht gute Bewegung zu unterstützen und zu fördern. Ich wäre Dir sehr dankbar, wenn Du ein wenig Licht in das Dickicht bringen könntest."[73]

In Weihbischof Kettmanns Anfrage[74] waren Bezüge zu den Diskussionen zu erkennen, die in diesen Jahren innerhalb der DBK über die Neuen Geistlichen Gemeinschaften und Bewegungen geführt wurden und vermutlich auch beim Weihbischof zu einer Sensibilisierung auf diesem Feld beigetragen hatten (vgl. Kap. 3.2). Zumindest kommt zum Ausdruck, dass es Kettmann darum ging, zwischen den ‚guten' Ansätzen, aber auch den Gefahren der CG abzuwägen, zumal ihm von beidem berichtet worden war (vgl. Weihbischof Kettmann, S. 2). Weitere erforderliche Informationen hoffte er nun vom Beauftragten zu erhalten.

Der Beauftragte A, der bereits seit Mitte der 1970er-Jahre positive wie negative Berührungspunkte zu den Führungspersonen wie auch Veranstaltungen der Gruppe hatte, empfand wegen dieser Nähe zunächst Vorbehalte, der richtige Ansprechpartner zu sein. Doch u. a. „durch einige Gespräche" sah er sich „inzwischen" in der Lage, die CG „ein[zu]ordnen". „Nach allem", was er wisse, könne er „sie nur den ‚neuen geistlichen Bewegungen' zuordnen – mit ihren positiven Merkmalen, aber auch mit ihren Gefahren und Einseitigkeiten".[75] Entlang der von Bischof Lehmann in seinen grundlegenden Ausführungen beschriebenen „charakteristischen Eigen-

73 Weihbischof Kettmann an Beauftragten A, 27.12.1989, BAOS, AKZ 441, Nr. 13, Bl. 405.
74 Auch habe er in Gesprächen mit Thuiner Franziskanerinnen „Parteiungen" durch die CG bemerkt (Weihbischof Kettmann, S. 2).
75 Beauftragter A an Weihbischof Kettmann, 16.4.1990, BAOS, AKZ 472, Nr. 1, Bl. 195.

schaften der Bewegungen" (vgl. Kap. 3.2) skizzierte der Beauftragte A in seiner Antwort an Weihbischof Kettmann die in seinen Augen maßgeblichen Aspekte für die CG, bei der die „charismatische[n] Gestalten" Sr. S. und der ehemalige Diözesanjugendpfarrer A eine „wichtige Rolle" einnähmen. Spirituell gehe es der CG

> „um lebendigen Glauben. Mit einer großen Ernsthaftigkeit bemühen sich die Mitglieder um eine Vertiefung in die in der Taufe und Firmung neu geschenkte Wirklichkeit. Auf die Frage, was die Kennzeichen, die inhaltlichen Schwerpunkte der Gemeinschaft seien, nannte [Sr. S.]: ‚Kreuz, Herz, Jesu, Maria, Kirche'. Mir scheint, daß die Gemeinschaft eine starke franziskanische und ignatianische Prägung hat."[76]

Ferner vermittle die CG „ihren Mitgliedern ein starkes Bewußtsein ihrer Sendung für Kirche und Welt, des Laienapostolates".[77] Sie würden „befähigt, über ihren Glauben Rechenschaft abzulegen, und ihn zu bekennen, auch im Gegenwind". Dabei sei die gerade von den jungen Mitgliedern gelebte enge gemeinschaftliche Bindung zentrale Voraussetzung.[78] Gleichwohl standen sie nach den Erfahrungen des Beauftragten A durchaus in der Welt und würden nicht zuletzt durch die Gemeinschaft „ihre gesellschaftliche Mitverantwortung" erkennen. „Das gemeinsame Priestertum aller Gläubigen" werde in der CG „anerkannt und schafft eine neue, feste Gemeinschaft auch mit Priestern". Es scheine, dass „das oft unfruchtbare Gegenüber von Institution und Charisma, von Amt und Laientum, von Basus [!] und Amtskirche entkrampft" werde. In der CG werde „insgesamt […] eine Liebe zur Kirche und eine Freude an der Kirche spürbar".[79]

Auf der anderen Seite sah der Beauftragte A durchaus auch „einige Gefährdungen" bei der CG. „Dabei" sei ihm

> „nicht ganz klar, ob diese Gefährdungen an der CG liegen oder an der Persönlichkeitsstruktur einzelner Mitglieder. Das ist eine wichtige Frage. Ich kann sie nicht grundsätzlich beantworten. Wichtig ist in diesem Zusammenhang auch, daß eigentlich alle Geistlichen Bewegungen anfällig sind für gewisse Einseitigkeiten, und deshalb auch Korrektur brauchen, ohne dabei ihre eigentümliche Prägung zu verlieren."[80]

---

76 Ebd.

77 Ebd.

78 „[Sr. S.] sagte mir [dem Beauftragten] einmal, als ich sie fragte, warum es so feste und enge Beziehungen gebe unter den Mitgliedern (das war damals noch zu FSJ-Zeiten, als es noch keine CG gab): Ohne eine enge und starke Gemeinschaft können die Jugendlichen heute in dieser Umgebung ihren Glauben nicht bewahren, geschweige denn entfalten" (Beauftragter A an Weihbischof Kettmann, 16.4.1990, BAOS, AKZ 472, Nr. 1, Bl. 195).

79 Ebd.

80 Ebd., Bl. 196.

Dabei hob der Beauftragte A vor allem zwei Gefährdungen der CG hervor: die „Gefahr der Überbetonung und Einseitigkeit und elitärer Übersteigerung" sowie die Abkapselung durch „Intoleranz und Überheblichkeit". Andere wiederum wüssten „sehr genau um ihre Ergänzungsbedürftigkeit". Doch auch diese scheuten „nicht vor kritischen Äußerungen in der konkreten Pfarrgemeinde zurück".[81]

Ferner berichtete der Beauftragte A, dass die CG ca. 45 Mitglieder habe und es „Standeskreise" von Verheirateten sowie Priestern und Priesteramtskandidaten gebe. Ausdrücklich habe Sr. S. betont, Menschen weder zum Priestertum oder zum Ordensleben zu drängen, noch nur bestimmte Beichtväter vorzugeben.[82] Des Weiteren überlege die CG, sich „an eine schon bestehende Geistliche Bewegung anzubinden", wobei „eine Eingliederung in die ‚Franziskanische Bewegung'" denkbar wäre.[83] Unter Abwägung aller Informationen und eigenen Erfahrungen kam der Beauftragte A zu dem Schluss, dass ein „offizielles" Gespräch zwischen Bistumsverantwortlichen und der CG zielführend wäre. Er

> „glaube wirklich, daß die CG eine Geistliche Gemeinschaft ist und für viele eine wirkliche Hilfe darstellt. Freilich nicht für jeden. […] Das habe ich auch [Sr. S.] gesagt: Ich halte die CG für eine Möglichkeit, die aber der Ergänzung durch andere Gruppen und Gemeinschaften bedarf. Für eine ganze Reihe Leute wird sie nie in Frage kommen. Ich habe [Sr. S.] auch gesagt, die Mitglieder oder Interessenten müßten unbedingt ihre Freiheit behalten, aus der Gruppe auszusteigen, wenn sie merkten, daß das nichts für sie ist. Und sie dürften keinesfalls durch Gruppenmitglieder unter Druck gesetzt werden. Das hat sie bestätigt.
> Lieber Theo [Weihbischof Kettmann], wenn man die CG abschaffen wollte, wäre das ein großes Eigentor, denn da ist viel Gutes drin. Freilich auch wohl manches Ungereimte. Aber dann müßte man auch mit dem Neokatechumenat Schluß machen und mit manchen Gruppen der Charismatischen Gemeindeerneuerung oder mit dem Opus Dei. Oder der Legio oder Schönstatt. Wenn es so viele bunte Gruppen in der Kirche gibt, dann hat nach meiner Einschätzung auch die CG dort einen Platz."[84]

Entsprechend seiner in diesem Schreiben vermittelten Sicht auf die CG schlug der Beauftragte A – so seine Schilderung – in etwa zeitgleich Bischof Averkamp vor, die CG in die Arbeitsgemeinschaft der Neuen Geistlichen Gemeinschaften aufzunehmen. Seine Hoffnung sei dabei gewesen, dass die CG durch den Kontakt mit anderen Neuen Geistlichen Bewegungen ihren elitären Anspruch relativiert und ihre Überheblichkeit verliert und so zu einer Zusammenarbeit auch in und mit den

81 Ebd.
82 Beauftragter A an Weihbischof Kettmann, 16.4.1990, BAOS, AKZ 472, Nr. 2, Bl. 238 f.
83 Beauftragter A an Weihbischof Kettmann, 16.4.1990, BAOS, AKZ 472, Nr. 1, Bl. 196.
84 Beauftragter A an Weihbischof Kettmann, 16.4.1990, BAOS, AKZ 472, Nr. 2, Bl. 239.

Pfarrgemeinden kommen könnte. Denn bei den meisten Neuen Geistlichen Gemeinschaften sei zu beobachten gewesen, dass sie nach der anfänglichen ‚Euphorie' von der Realität eingeholt wurden und eigene ‚Schwächen' erkennen mussten. (Beauftragter A, S. 2 f.) Aber wie der Beauftragte A einige Jahre später dem späteren Generalvikar Theo Paul erklärte, habe sich die CG „geweigert und betont, sie wolle nichts Besonderes sein und nur tun, was eigentlich alle Katholiken tun sollten"[85].

In Anbetracht der Rolle des Beauftragten A als Bindeglied der Bistumsleitung zu den Geistlichen Gemeinschaften und damit auch zur CG wird seine Einschätzung durchaus Gewicht gehabt haben. Da er zumindest in seinem Schreiben an Weihbischof Kettmann trotz seiner eigenen negativen Erfahrungen mit den Leitungspersonen der CG (vgl. Kap. 4.1.1) keine ausdrückliche Warnung vor der Gruppe aussprach, sondern signalisierte, dass er von einer Glättung der angedeuteten Übertreibungen ausgeht, dürfte bei den Bistumsverantwortlichen zunächst kein direkter Handlungsbedarf gesehen worden sein.

11.3 Ein ‚Kibo-Artikel' und seine Folgen (1992/93)

Allerdings scheint die Bistumsleitung immer wieder und vermehrt durch Beschwerden auf die CG aufmerksam gemacht worden zu sein (Wissensträger:in D 1, S. 2), wobei jedoch erst der im Mai 1992 im Kibo erschienene Artikel „Jetzt wird mir klar, wie nahe ich am Feuer war" zu einer in der Öffentlichkeit wahrnehmbaren Reaktion führte. Im Artikel kamen vier junge Frauen zu Wort, die schilderten, wie sie in ihrer Heimatgemeinde durch den dort tätigen Kaplan mit klarem Bezug zur CG in ein sehr enges Glaubensleben geführt und immer mehr von ihren Familien entfremdet worden seien (vgl. auch Kap. 4.1.1).[86] Dabei waren die entscheidenden Informationen, die beim Kibo zu den Recherchen und zur Kontaktaufnahme mit den Frauen geführt hatten, über persönliche Kanäle an die Redaktion gelangt. Gespräche mit Verantwortlichen der CG kamen dagegen nicht zustande, da diese „trotz mehrfacher Terminabsprachen" von der Gemeinschaft „abgelehnt" worden seien.[87] Auch war der Bischof – so eine Wissensträgerin – nicht – wie sonst im Vorfeld von geplanten Veröffentlichungen üblich – über diesen Artikel informiert worden, was im Nachgang auch nicht vom Bischof kritisiert worden sei. Allerdings hätten auch keine Vertreter der Bistumsleitung das direkte Gespräch mit der Redaktion gesucht. (Wissensträger:in D 2, S. 3 f.) Dagegen seien auf dem Priestertag der Diözese Osnabrück, der wenig später nach dem Erscheinen des Artikels stattgefunden habe, neben der Zustimmung vieler Geistlicher von anderen Priestern auch deutliche Vor-

85 Beauftragter A an Generalvikar Paul, 29.6.1995, BAOS, AKZ 441, Nr. 13, Bl. 23.
86 Kibo, 10.5.1992.
87 Artikel „Jetzt wird mir klar, wie nahe ich am Feuer war", Kibo, 10.5.1992.

würfe aufgekommen, dass im Kibo über etwas geschrieben wurde, das „es bei uns nicht" gebe (Wissensträger:in D 2, S. 4). Leserbriefe wie auch die vielen Anrufe und Briefe, die im Nachgang des Artikels bei der Kibo-Redaktion eingingen und ebenfalls von großer Dankbarkeit etwa betroffener Eltern bis hin zu massiver Kritik von CG-Mitgliedern und ihren Angehörigen reichten, hätten beim Kirchenboten schon bald zu der Erkenntnis geführt, die CG-Thematik zwar in den Fokus gerückt zu haben, aber diese nicht aufarbeiten zu können. So sei das weitere Vorgehen „sehr schnell ans Bistum übergeben" worden, um die Verantwortung für diese Vorgänge auch bei der Bistumsleitung zu lassen. (Wissensträger:in D 2, S. 4) Diese kündigte dann auch zeitnah an, eine Kommission einzuberufen, die sich mit den im Artikel geäußerten Vorwürfen befassen und von Weihbischof Kettmann geleitet werden sollte.[88]

Die bereits während des Priestertags zu spürende Spannung, den Kibo-Artikel auch als einseitigen Angriff auf den Bistumsklerus und die „Art und Weise geistlicher Begleitung junger Menschen" zu verstehen, griffen dann nochmals Weihbischof Kettmann und der Beauftragte A gegenüber dem Kibo auf und formulierten als ein wesentliches Ziel der bevorstehenden Aufarbeitung, mit der CG „in einen fruchtbaren Dialog" zu kommen.[89] Es fällt auf, dass sie dabei entgegen der Darstellung im ersten Kibo-Artikel behaupteten, die Redaktion habe bei ihren Recherchen nicht mit der CG sprechen wollen. Letztlich sei so, wie es die bereits genannte Wissensträgerin herausstellt, bei der Reaktion von Vertretern der Bistumsleitung der „Korpsgeist" (Wissensträger:in D 1, S. 7) – „priesterliche Solidarität heißt das positiv" – und „nicht die Perspektive der Betroffenen und der Verletzten" – also der im ersten Kibo-Artikel erwähnten Jugendlichen und ihrer Eltern – „zu sehen" gewesen (Wissensträger:in D 1, S. 33). Zudem habe es Bischof Averkamp als Oberhirte versäumt, bereits zu diesem Zeitpunkt selbst Stellung zu beziehen (Wissensträger:in D 1, S. 8), zumal die tatsächliche Brisanz der CG-Aktivitäten noch gar nicht die Breite der Diözese erreicht hatte. Sogar im Priesterrat – so das Protokoll der Sitzung im November 1992 – war der „Informationsstand über die Existenz und die Arbeit der ‚Christus-Gemeinschaft' höchst unterschiedlich", sodass dort Näheres etwa über deren Strukturen, die „traditionellen Frömmigkeitsformen" wie auch „geistige Engführung" berichtet wurde.[90]

Daher war es auch zunächst eine wichtige Aufgabe der Kommission, sich ein möglichst differenziertes Bild der CG zu verschaffen. Dabei sei die Kommission laut Weihbischof Kettmann breit aufgestellt gewesen: Der Rektor des Niels-Stensen-Kollegs als Kenner der Priesterausbildung, der Emsland-Dechant als „erfahrener Pfarrer", der spätere Generalvikar Theo Paul als Mitglied der Gemeinschaft Charles de

88 Artikel „Auf Bistumsebene wird ein Gesprächsforum eingerichtet", Kibo, 24.5.1992.
89 Ebd.
90 Protokoll Priesterratssitzung, 10./11.1992, BAOS, Priesterratsprotokolle.

Foucauld, eine Ordensschwester und Lehrerin sowie eine der Schönstatt-Bewegung nahestehende Bistumsmitarbeiterin als Kennerin Geistlicher Gemeinschaften. Letztere habe immer dafür gesorgt, dass die Mitglieder der Kommission „mit Beurteilungen nicht zu schnell waren" und darauf aufmerksam gemacht, dass etliche geistliche Bewegungen „am Anfang große Schwierigkeiten gehabt" hätten und auch „mit Extremen fertig werden mussten". (Weihbischof Kettmann, S. 3 f.)

Folgt man dem Ende 1992 vorgelegten Arbeitsbericht der Kommission,[91] startete sie Mitte Juni 1992 mit einer gemeinsamen Sitzung, der bis Mitte Dezember drei weitere folgten. Dazwischen führten jeweils zwei Kommissionsmitglieder Gespräche sowohl mit Sr. S., dem Kaplan und späteren Pfr. H. und dem ehemaligen Diözesanjugendpfarrer A sowie weiteren CG-Mitgliedern als auch mit dem Beauftragten A, der Kibo-Redaktion und vier weiteren Personen, die Berührungspunkte zu den im Kibo-Artikel geschilderten Vorwürfen hatten.[92] In der Regel seien diese Gespräche in einem offenen Rahmen und zielorientiert verlaufen. Schwierigkeiten hätten sich nur bei dem Kaplan und späteren Pfr. H. und einem CG-Ehepaar ergeben. Zudem wurden ca. 80 Stellungnahmen einbezogen, die nach dem Kibo-Artikel die Redaktion, aber auch Weihbischof Kettmann und andere Kommissionsmitglieder erreicht hatten – darunter keine „aus den Reihen der CG", was die Kommission „bedauer[e]".[93] Dagegen kamen 19 Stellungnahmen aus den Reihen der Thuiner Franziskanerinnen – „5 pro, 14 contra CG" –, die „wiederholt auf eine deutliche Beziehung zwischen CG und Ordensgemeinschaft hingewiesen" hätten.[94] „Über die räumliche und personelle Unterstützung hinaus" würden die Schwestern „auch eine indirekte inhaltliche Beeinflussung des Ordens durch die CG" erleben. Es gebe Schwestern, die daher „den Bischof auffordern, sich für eine kirchliche Visitation einzusetzen".[95] Insgesamt überwogen in den Stellungnahmen „bei Weitem die Kritikpunkte".[96]

Bei der Bewertung dieses umfangreichen Materials bemühten sich die Kommissionsmitglieder um ein ausgewogenes Bild, das die Türen für einen Dialog offen ließ. So flossen auf der einen Seite die Kritik der CG an der Bistumsleitung, die es nach dem Kibo-Artikel versäumt habe, Kontakt zu Sr. S. aufzunehmen und den Kaplan und späteren Pfr. H. öffentlich zu rehabilitieren, wie auch das Unverständnis der CG-Vertreter, dass „normale katholische Lebenspraxis anfragebedürftig"[97] sei, in die Beurteilung ein. Denn die Bistumsverantwortlichen müssten vor dem Hintergrund der „immer geringer werdenden Zahlen kirchlich entschiedener junger Er-

91 Arbeitsbericht 30.12.1992, BAOS, AKZ 472, Nr. 1, Bl. 172–190.
92 Ebd., Bl. 174 f.
93 Ebd., Bl. 180.
94 Ebd.
95 Ebd.
96 Ebd., Bl. 179.
97 Ebd., Bl. 186.

wachsener, angesichts erschreckender Zustände in manchen Jugendverbänden und Gemeinden […] doch eigentlich froh sein, daß es die CG gibt".[98] Andererseits wurde von der Kommission moniert, dass sich die CG nicht offen den vorliegenden Vorwürfen stelle, zu denen etwa eine „Absolutheitsmentalität" und eine „Abschottungsmentalität"[99] sowie ihre „Selbstbezeichnung ‚Christusgemeinschaft'"[100] gehörten. Zudem sei nach wie vor „nicht klar, was die CG in methodischer Hinsicht unter geistlicher Begleitung junger Menschen versteht und inwieweit dabei deren Freiheit gesichert ist (vor allem auch bei der Auswahl der Beichtväter)".[101]

Letztlich sah sich die Kommission zu keiner „einheitlichen Beurteilung der CG"[102] in der Lage. Diese unterliege den „typischen Gefährdungen"[103] neuer Geistlicher Gemeinschaften wie etwa Elitedenken oder Abschottung, wobei eine Reihe der Kritikpunkte weniger mit ihrer grundsätzlichen Zielrichtung, sondern vor allem „mit den jeweiligen Vertretern und Vertreterinnen" zu tun habe. Der Rektor des Niels-Stensen-Kollegs, in dem auch Priesteramtskandidaten des Bistums Osnabrück wohnten, erklärte etwa, dass die dort lebenden CG-nahen Priesteramtskandidaten „bereits vor Studienbeginn geprägter als die meisten anderen Studenten" des Kollegs seien und er die CG „für eine gute geistliche Grundlage auf dem Weg zum Priestertum" halte.[104] Nach Ansicht des Beauftragten A stimme bei der CG „die Richtung auf mehr christlich-kirchliche Entschiedenheit"[105]. Dementsprechend fielen auch die Empfehlungen der Kommission an den Bischof für das weitere Vorgehen zwiespältig aus. So solle er den Austausch mit dem Kaplan und späteren Pfr. H. suchen und ihn sensibilisieren, „über die Art seiner geistlichen Begleitung selber kritisch zu reflektieren", und ihm gleichzeitig „sein Vertrauen aussprechen und Verständnis zeigen für die durch den Kibo-Artikel entstandene Verletzung".[106] Ferner sei vom Bischof „ein offenes Gespräch" mit Sr. S. und der Thuiner Ordensleitung „über die Vorgänge um die CG und die Auswirkungen auf die Einheit im Bistum, vor allem aber die Einheit in der Thuiner Gemeinschaft" anzustreben. Dabei müsse Averkamp auch anfragen, „was die Ordensleitung zu tun gedenkt angesichts der Klagen vieler Schwestern über die innere Spaltung der Gemeinschaft".[107]

Mit konkretem Blick auf die CG riet die Kommission dem Bischof zu einem „baldige[n], gründliche[n] Gespräch" mit Sr. S., dem Kaplan und späteren Pfr. H. und dem ehemaligen Diözesanjugendpfarrer A als den „die CG prägenden Men-

98 Ebd.
99 Ebd.
100 Ebd., Bl. 187.
101 Ebd.
102 Ebd.
103 Ebd.
104 Ebd.
105 Ebd., Bl. 188.
106 Ebd.
107 Ebd.

schen". Vor allem müsse Averkamp dabei „seine Sorge um die Einheit des Presbyteriums ausdrücken".[108] Darüber hinaus solle er bei einem solchen Austausch „eine kurze Selbstdarstellung" der CG „[ein]fordern", die zudem öffentlich gemacht werden müsste, dann die „Klärung des Gemeinschaftscharakters der CG und eine Änderung der Selbstbezeichnung" vorantreiben und die „geistliche Begleitung" ansprechen.[109] Am Ende enthielt der Bericht die Empfehlung, im Priesterrat auch über die „Verlebendigung der spirituellen Dimension des Gemeindelebens", die Befähigung der „in der Seelsorge Tätigen zu qualifizierter geistlicher Begleitung" durch Weiterbildungsmaßnahmen oder über Aspekte, wie „in einer säkularisierten Welt das Zeugnis des Christen" aussehen müsste und „radikale Christusnachfolge" zu diskutieren.[110]

Im Januar 1993 wurde der Arbeitsbericht Bischof Averkamp übergeben, der zeitnah die Empfehlungen der Kommission aufgriff und dementsprechend ein erstes Gespräch mit den maßgeblichen Vertretern der CG führte.[111] Laut dem von Averkamp angefertigten Vermerk sei der Austausch „schwierig, oft sehr emotional" gewesen, wobei Sr. S. „als Besonnenste oft die Rolle der Vermittlerin übernommen" habe. Die drei Vertreter der CG hätten sich vom Bericht „tief enttäuscht" gezeigt, sodass sie der Priesterratssitzung auf dieser Grundlage mit großer Skepsis entgegenblickten. „Stereotyp" sei die Klage erhoben worden, warum die Bistumsleitung „nicht erkennen und verstehen wolle", dass die entschiedene Bekehrung zu Christus aus der Natur der Sache zu erheblichen Turbulenzen führen kann mit den Wechselbädern von Sicheinlassen und Nichteinlassen, von Nachfolge + Verweigerung".[112] Averkamp wiederum wies darauf hin, dass diese Argumentation „nicht alle Probleme" erkläre, da unter den Kritikern auch solche seien, die „ihren Weg als wirklich fromme Christen weitergegangen sind". Aber nur Sr. S. habe sich „ein Stück weit auf diese Problemsicht" eingelassen, „mögliche Fehler in der Führung eingeräumt" und sich bereit erklärt, am Bericht für den Priesterrat vor allem durch das Einbringen der CG-Sicht mitzuarbeiten.[113]

Die nachfolgende, durchaus intensive Bearbeitung der Stellungnahme für den Priesterrat einschließlich zweier weiterer Gespräche zwischen Bischof und CG-Führung und des Austauschs mehrerer Textentwürfe[114] sowie der Übersendung einer Auflistung der „religiösen Schwerpunkte" der CG[115] erfolgte weiterhin in einer

108 Ebd., Bl. 189.
109 Ebd.
110 Ebd., Bl. 189 f.
111 Vgl. Entwurf für den Bericht des Bischofs zur Christusgemeinschaft im Priesterrat, 15.2.1993, BAOS, AKZ 472, Nr. 1, Bl. 150–158.
112 Gesprächsvermerk Averkamps, 21.2.1993, ebd., Bl. 148.
113 Ebd., Bl. 148 f.
114 Vgl. etwa Kennzeichnung der Veränderungen und Stellungnahme, 3.3.1993 und Korrekturen Averkamps, 9.5.1993, BAOS, AKZ 472, Nr. 1, Bl. 129–137 und 138–141 sowie Bl. 49 f.
115 Stellungnahme, 22.3.1993, ebd., Bl. 108–115.

angespannten Atmosphäre.[116] Zudem wies Sr. S. Bischof Averkamp noch auf einen ihr offenbar wichtigen Punkt hin. Ihr habe sich „immer wieder die Frage" gestellt, „ob es gerechtfertigt ist, die ‚Christusgemeinschaft' als solche mit der Kritik zu belasten". Denn es seien „junge Menschen, die in einem schwierigen Prozeß zum Glauben an Christus und zur Kirche gefunden haben".[117] Daher frage sie sich,

> „treffen die Kritikpunkte wirklich auf die jungen Menschen zu? Gelten sie nicht vielmehr einzelnen Personen? Geht aus den 80 Stellungnahmen und den Gesprächen, die die Prüfungskommission geführt hat, wirklich hervor, daß die Hauptlast der negativen Beurteilungen zu Lasten der ‚Christusgemeinschaft' geht? Mir drängt sich immer wieder der Gedanke auf, daß, wenn die Anfragen an bestimmte Personen gehen, das auch vor dem Priesterrat deutlich werden sollte. Legen wir nicht sonst dem jungen Menschen unnötige Lasten auf, die in keinem Fall sein Zutrauen zur Kirche stärken?"[118]

Fast zeitgleich erreichte Bischof Averkamp zudem eine erneute, vermutlich von ihm angefragte Einschätzung der CG des Beauftragten A,[119] der zunächst grundsätzlich zur Konkretisierung der offenen Fragen riet. Als „Knackpunkt" sah der Beauftragte den „Anspruch" der CG, „nichts Besonderes […], keine pia unio oder ähnliches" sein zu wollen, sondern nur „zu tun, was alle Christen tun sollten". „Gerade deswegen" fühlten sich „so viele von der CG angegriffen, weil diese ihre Lebensweise und ihren ‚Stil' monopolisiert" und so „das kirchliche Leben und die ‚normale Praxis' viel stärker in Frage" stellten, „als wenn sie erklärten, sie wollten nur eine von vielen anderen Gemeinschaften und Gruppen sein".[120] Daraus folgerte der Beauftragte A:

> „Kann der Weg so sein, daß der Bischof die CG auf den Boden zurückholt und ihr den Raum gibt, den sie sicher auch verdient? D. h.: die CG als ‚Neue geistliche Gemeinschaft' anerkennen, was ja ihre Arbeit und ihren positiven Beitrag zur Neuevangelisierung hervorheben würde. Zugleich geschieht damit eine Zuordnung, die es möglich macht, positive Aspekte deutlich zu machen wie auch auf Gefährdungen hinzuweisen, wie es beispielsweise Bischof Lehmann in seinem Artikel tut. Die CG wäre dann gezwungen, Festlegungen vorzunehmen und aus der Grauzone hervorzutreten."[121]

Dem immer wieder von der CG betonten Hinweis, noch nicht zu wissen, „wohin uns der Geist führt", setzte der Beauftragte A entgegen, dass nach „kirchlichem Selbstverständnis […] Amt bei der Geistführung nicht ausgespart" sei. Vielmehr

116 Vgl. etwa Gesprächsvermerk Averkamps, 17.3.1993, BAOS, AKZ 472, Nr. 1, Bl. 121–128.
117 Sr. S. an Bischof Averkamp, 22.3.1993, BAOS, AKZ 472, Nr. 1, Bl. 106.
118 Ebd., Bl. 106 f.
119 Beauftragter A an Bischof Averkamp, 27.4.1993, BAOS, AKZ 472, Nr. 1, Bl. 79.
120 Ebd.
121 Ebd.

könne die CG „ihre so oft betonte Kirchlichkeit beweisen […], wenn sie sich nicht allein dem Charisma der Leitungsgestalten ihrer Gemeinschaft, sondern auch dem Amt unterwirft und ihre Skepsis ablegt".[122] Letztlich sei die „Sorge der CG vor der Öffentlichkeit" ebenso „ein Mißtrauen gegen das Ganze der Kirche". An dieser Stelle brauche „sie Korrektur".[123]

Dieser Vorschlag des Beauftragten A scheint für Bischof Averkamp jedoch keine Priorität mehr erlangt zu haben und nicht in seinen finalen Bericht im Priesterrat[124] eingeflossen zu sein. Vermutlich auch vor dem Hintergrund, dass von den damals 35 Priesteramtskandidaten der Diözese Osnabrück „etwa neun bis zehn zur ‚Christusgemeinschaft' gehören"[125], war es dem Priesterrat wichtig, dass der gesamte bisherige, nach dem Kibo-Artikel von Mai 1992 begonnene Prozess „keineswegs der Abschluss eines Austausches" sei, sondern „den Auftakt zum weiteren Dialog" bilde.[126] So hieß es in der Stellungnahme, die öffentlich gemacht werden sollte, dass das in den letzten Monaten „gewachsene Vertrauen […] die Chance" eröffne, „in unserem Bistum den begonnenen Weg der Klärung weiterzugehen"[127]. Dazu sei jedoch „unverzichtbar", dass die CG durch erkennbare Verantwortliche öffentlich ihre Spezifika, darunter nicht zuletzt „ihre typische Spiritualität" darstelle. Als dritten Punkt schlug der Priesterrat vor, mit der CG weiter über „Inhalt, Formen und Wege" der geistlichen Begleitung im Austausch zu bleiben. Zum Schluss hieß es:

> „Der Heilige Geist schenkt die verschiedenen Gnadengaben zum Aufbau der Kirche. Nur in gegenseitigem Vertrauen und im Bemühen um Offenheit ist dieser Aufbau möglich. In den vergangenen Jahren hat mangelndes Wissen voneinander und innerkirchliches Beurteilen und Verurteilen die Einheit in der Diözese, insbesondere im Presbyterium, gefährdet. Deshalb möchten wir alle Beteiligten zu weiteren Gesprächen ermutigen."[128]

Die Stellungnahme wie auch der Priesterratsbericht Bischof Averkamps wurden Anfang Juni 1993 im Wortlaut auf vier Sonderseiten im Kibo veröffentlicht.[129] Zudem hatte die Redaktion in einem separaten Artikel, der auf den ersten beiden Seiten dieser Ausgabe platziert war, die in ihren Augen wesentlichen Ergebnisse des

122 Ebd., Bl. 80.
123 Ebd.
124 Bericht mit Anlagen, 11.5.1993, BAOS, AKZ 472, Nr. 1, Bl. 9–25; Protokoll Priesterratssitzung, 26.5.1993, BAOS, Priesterratsprotokolle.
125 Protokoll Priesterratssitzung, 26.5.1993, ebd., S. 3.
126 Ebd.
127 Stellungnahme, 27.5.1993, BAOS, AKZ 472, Nr. 1, Bl. 8.
128 Ebd.
129 Artikel „Wie von einem Mantel des Schweigens umgeben", Kibo, 6.6.1993.

nun ca. ein Jahr laufenden Dialogs herausdestilliert.[130] Dort wurden zunächst die Kritikpunkte des Artikels vom Mai 1992 in Erinnerung gebracht, die diesen Prozess in Gang gesetzt hatten. Vor diesem Hintergrund kam denn auch prominent die Aufforderung des Bischofs zur Sprache, dass die CG „die Freiheit jedes Einzelnen zu respektieren" und sich „als eine [so im Original] Gruppe in der Kirche [zu] verstehen" habe. Ferner wies der Artikel den Hinweis des Bischofs auf das „ungelöste […] Dilemma" des Konfliktes hin, da sich „alles in einem sehr persönlichen Bereich abspiele". Deshalb müssten auch Verantwortliche der CG seit einem Jahr „mit verallgemeinernden öffentlichen Vorwürfen leben, gegen die sie sich nur schwer wehren könnten". In diesem Kontext habe Bischof Averkamp deutlich unterstrichen, dass – so aus dem Bericht zitiert –

> „jeder Priester im Bistum […] einen Anspruch darauf [hat], daß sein Bischof ihm Vertrauen entgegenbringt in seinem seelsorglichen Wirken bis zum Erweis eines Verstoßes, der aber dann wirklich festgestellt und dann auch ausgeräumt werden muß. Dies gilt ohne Einschränkungen auch gegenüber den Priestern der ‚Christusgemeinschaft'."[131]

Der Kibo-Artikel vom Mai 1992 brachte nicht nur erstmals die Existenz der CG und ihre als problematisch skizzierte Ausrichtung und Glaubenspraxis in die breitere diözesane Öffentlichkeit, sondern löste auch eine intensive Auseinandersetzung der Bistumsleitung mit dieser Gruppe aus. Dabei traten sowohl das große Selbst- und Sendungsbewusstsein der CG-Verantwortlichen als auch die für den Bischof maßgebliche ‚Dialogstrategie' zutage. So zeigten sich aufseiten der CG vor allem die deutliche Ablehnung, als Geistliche Gemeinschaft eingeordnet zu werden, und der völlig unzureichende Blick der Bistumsverantwortlichen auf diejenigen Menschen, die von ihren negativen Erfahrungen in der CG berichtet haben, ohne dass die tatsächlichen Folgen für diese Betroffenen wirklich realisiert wurden. Letztlich dominierte bei der Bistumsleitung die Sorge um die Einheit im Bistum und besonders im Diözesanklerus, aber auch im Orden der Thuiner Franziskanerinnen sowie vor Schritten, die eine augenscheinlich lebendige Glaubensgemeinschaft nicht zuletzt junger Menschen im Keim ersticken könnten.

130 Artikel „Bischof Ludwig: Christusgemeinschaft muß Platz in der Kirche behalten", Kibo, 6.6.1993.

131 Ebd.

11.4 Übergangszeit (1993–1995)

Wenn Bischof Averkamp, der stark durch die näher rückende Leitung des Erzbistums Hamburg gefordert war und dabei auch zu Gesprächen in Rom weilte, und die anderen Bistumsverantwortlichen davon ausgegangen sein sollten, dass nach der Veröffentlichung des Priesterratsberichts und der Stellungnahme dieses Gremiums das Thema ‚Christusgemeinschaft' auf einem guten Weg war, dürfte sich vermutlich spätestens Ende 1993 eine gewisse Ernüchterung breit gemacht haben. Zumindest war kaum zu erkennen, dass die CG-Führung eine Klärung der immer wieder genannten problematischen Punkte anstrebte, während Weihbischof Kettmann und andere Angehörige der Bistumsleitung nach wie vor von verschiedenen Seiten kritische Anfragen/Beschwerden zur/über die CG erhielten. Als sich die weiterhin unter dem Vorsitz des Weihbischofs bestehende ‚Arbeitsgruppe Christusgemeinschaft' Anfang 1994 zu einer Sitzung traf, kamen die Teilnehmenden dann auch zu dem Schluss, dass die CG „im Bistum weiterhin sowohl unter Priestern als auch unter hauptamtlichen Mitarbeitern und Mitarbeiterinnen in der Seelsorge sehr umstritten ist"[132]. Dabei sei etwa Kettmann seit dem letzten Sommer „von vielen" erklärt worden, dass sie die Aussagen des Bischofs zur CG „als zu positiv" betrachteten. Gleichzeitig waren Bischof und Arbeitsgruppe zunehmend verärgert, dass sich die CG-Führung – ob aus „Unfähigkeit oder Unwilligkeit"[133] – kaum um die zugesagte Klärung der strittigen Themen bemühte, die Averkamp bei erneuter Zusage seiner Dialogbereitschaft nun mit deutlichen Worten einforderte.[134]

Diese Entwicklung beeinflusste auch den Umgang des Bischofs mit einer Anfrage von sechs CG-nahen Diözesanpriestern und sechs Priesteramtskandidaten, die nach einem ersten Gespräch mit Averkamp den Bischof offiziell baten, zunächst einer vier- oder fünfköpfigen Gruppe als „innere[r] Kreis" in einer im Emsland oder im Osnabrücker Land zu errichtenden WG eine „verbindlichere Art des Zusammenseins und -lebens zu ermöglichen". Dabei könne sich die Gruppe gut vorstellen, eine „Wallfahrtsstätte" oder einen anderen „geistlichen Punkt […] in unserem Bistum" zu betreuen.[135] In Abstimmung mit der CG-Arbeitsgruppe[136] antwortete dann auch Averkamp, dass er zwar dem „Anliegen grundsätzlich positiv" gegenüberstehe, aber zunächst der Dialogprozess von der CG vorangetrieben werden müsse.[137] Dabei dürfte er auch den Bericht eines im Niels-Stensen-Kolleg wohnenden Priesteramtskandidaten über die „Gruppe der ‚CGer'" im Haus – fünf von 23 Kandidaten

132 Protokoll CG-Arbeitsgruppe, 11.1.1994, BAOS, AKZ 472, Nr. 2, Bl. 272.
133 Ebd., Bl. 273.
134 Bischof Averkamp an ehemaligen Diözesanjugendpfarrer A, 14.2.1994, BAOS, AKZ 472, Nr. 2, Bl. 268 f.
135 Zwölf (angehende) Priester an Bischof Averkamp, 11.11.1993, ebd., Bl. 280.
136 Protokoll CG-Arbeitsgruppe, 11.1.1994, ebd., Bl. 273.
137 Bischof Averkamp an die Unterzeichner der Anfrage, 14.2.1994, ebd., Bl. 267.

stark – einbezogen haben, in dem u. a. von einem „ausgesprochen enge[n] Gottesbild", einer „unfreien, unnatürlichen Frömmigkeit" und einem „erschreckende[n] Eindruck eines Gleichgeschaltet-Seins" die Rede ist. Auch beunruhige den Briefeschreiber wie auch andere Bewohner des Kollegs der Gedanke, „daß diese Studenten womöglich in absehbarer Zeit in den pastoralen Dienst gelangen und dort andere Menschen so unter Druck setzen und beeinflussen, wie sie es aus der ‚Christusgemeinschaft' gewohnt sind".[138]

Mittlerweile ging die CG-Arbeitsgruppe davon aus, dass der Kaplan und spätere Pfr. H. „mehr und mehr der führende Priester" und dessen Dienstort „der zentrale Treffpunkt der CG" ist. Dagegen schien sich der ehemalige Diözesanjugendpfarrer A vermehrt um Spiritualitätsfragen zu kümmern und Sr. S. von der Leitung ihres Ordens „aus der Verantwortung für die CG nach außen […] zurückgezogen worden" zu sein, was jedoch nicht für die inneren Belange der Fall sei.[139] Der Kaplan und spätere Pfr. H. selbst bezeichnete sich gegenüber Averkamp „als verantwortlicher Gesprächspartner und Vermittler zu Bistum und Bischof".[140] In dieser Rolle reagierte er auf den ‚raueren Ton' des Bischofs, sprach von einem „Mißverständnis" und übersandte den Entwurf eines „Faltblattes" mit dem Titel „Informationen zur sogenannten ‚Christusgemeinschaft' in unserer Diözese", das auch verschiedene Ansprechpersonen der CG enthielt und zur Veröffentlichung gedacht war.[141] Dagegen falle es H. schwer, etwas Neues zu den Vorwürfen im Kontext geistlicher Begleitung zu sagen, da diese „aus dem Bereich des Forum internum" kämen. Hier könne er nach wie vor nur um das Vertrauen des Bischofs bitten.[142] Wenn das Faltblatt in den Augen der CG-Arbeitsgruppe einen deutlichen Schritt nach vorne darstellte, fehlten doch nach wie vor klare Antworten auf entscheidende Fragen wie etwa zur Namensgebung[143], zur Einheit im Diözesanklerus und zur geistlichen Begleitung.[144]

Trotz der nach wie vor ungeklärten Fragen im Kontext der CG ernannte Bischof Averkamp im Sommer 1994 den bisherigen Kaplan H. zum Pfarrer im Ort S., wodurch seine priesterliche Stellung deutlich an Gewicht gewann. Von dort aus konnte

138 Priesteramtskandidat an Bischof Averkamp, 22.1.1994, ebd., Bl. 264 ff.
139 Protokoll CG-Arbeitsgruppe, 11.1.1994, ebd., Bl. 272.
140 Pfr. H. an Bischof Averkamp, 1.3.1994, ebd., Bl. 256.
141 Faltblatt, ebd., Bl. 260 f.
142 Kaplan H. an Bischof Averkamp, 1.3.1994, ebd., Bl. 258.
143 Nach Rücksprache mit der Arbeitsgruppe hielt Weihbischof Kettmann hierzu für den Bischof fest: „Es ist klar, dass die ‚Christusgemeinschaft' keine Gruppe im engeren Sinn sein will (mit Aufnahmebedingungen, Satzungen usw.). Dennoch aber werden die ‚Mitglieder' – bei aller Flexibilität und Unterschiedlichkeit innerhalb der Gemeinschaft – doch in der Öffentlichkeit als solche verstanden. Sie führen offensichtlich ein so starkes Innenleben und leben eine so intensive Verbundenheit miteinander, daß sie eine ‚Gruppe' sind" (Registratum zum Brief von Kaplan H. vom 3.1.1994, 31.3.1994, BAOS, AKZ 472, Nr. 2, Bl. 255).
144 Bischof Averkamp an den Kaplan und späteren Pfr. H., 12.4.1994, ebd., Bl. 254.

er zudem seine Leitungsposition in der CG einnehmen und ausbauen. Auch blieb Averkamp offenbar bei seiner positiven Einschätzung der Entwicklung der CG, als ihn ein sehr besorgter Vater um Hilfe bat, dessen Töchter sich nach seinen Schilderungen in großer Abhängigkeit zu Sr. S. und Pfr. H. befanden. Diesem Schreiben waren zudem noch Briefe beigefügt, die der Vater am gleichen Tag an Sr. S. und Pfr. H. gesandt hatte.[145] Zumindest hieß es in der von Weihbischof Kettmann verfassten Antwort, dass er mit Pfr. H. über die Sorgen des Vaters gesprochen habe und dass der Bischof mit der CG und ihrer Führung „in einem intensiven und fruchtbaren Dialog" stehe. Allerdings erwähnte der Weihbischof nicht die nach wie vor bestehenden Vorbehalte der Bistumsleitung gegenüber der CG.[146]

Letztlich überwog bei Bischof Averkamp perspektivisch die positive Sichtweise gegenüber der CG, die sich ebenfalls in seiner letzten Osnabrücker Priesterratssitzung widerspiegelte. So hätten die CG-Mitglieder gespürt, dass er „Respekt habe vor ihrem geistlichen Leben und Zeugnis", und selbst mit ihrem Info-Blatt einen „wichtigen Beitrag" geleistet. Ferner sei ihm in „verschiedenen Dekanatskonferenzen, Treffen von Kaplänen und […] Tagungen […] berichtet" worden, „daß auch hier offensichtlich das gute Miteinander und der Dialog mit den Mitgliedern der ‚Christusgemeinschaft' wächst". Nun gelte es, diesen Dialog „behutsam und kontinuierlich" fortzusetzen und die nach wie vor offenen Fragen zu klären. Dazu solle „das Bistum bald eine Ansprechperson benennen", wobei die CG-Arbeitsgruppe „dann aufgelöst werden" könne. „Diese zu benennende Ansprechperson könnte wesentlich zum Brückenbau beitragen. Zum Gespräch miteinander und zum Dialog gibt es auch in Zukunft keine Alternative."[147]

Auch wenn in der Amtszeit Averkamps, der seit Anfang 1995 offiziell Hamburger Erzbischof war, und während der nachfolgenden Vakanz von Seiten des Bistums keine Kontaktperson zur CG benannt wurde, war Averkamp zum Ende seiner Osnabrücker Amtszeit „nach Beratungen in der [diözesanen] Personalkommission"[148] doch noch auf andere Weise quasi in Vorleistung gegenüber der CG getreten. Denn im Sommer/Herbst 1995 bezogen drei CG-nahe Priester im Nordosten des Bistums eine WG, um in der dortigen Diaspora seelsorglich tätig zu werden. Gleichzeitig entstand im Ort S., in dem H. Pfarrer war, – wie es in einem Kibo-Artikel hieß – eine „weitere Gemeinschaft aus Priestern und Laienseelsorgerinnen", die Angehörige der CG waren.[149] Immerhin sah der Beauftragte A darin „de facto eine Anerkennung" der CG, die „jetzt eher bereit als früher" sei, sich „in das Spektrum der NGGuB einzuordnen". Auch glaube er, „daß […] für die CG und auch für viele Priester und Gläubige, die durch die Personalentscheidungen verunsichert sind, ein

145 Vater an Bischof Averkamp mit Anlage, 19.9.1994, ebd., Bl. 245–248.
146 Weihbischof Kettmann an Vater, 14.10.1994, ebd., Bl. 243.
147 Protokoll Priesterratssitzung, 30.11./1.12.1994, BAOS, Priesterratsprotokolle.
148 Protokoll Priesterratssitzung, 7./8.11.1995, ebd.
149 Artikel „Wir hätten gern die Offenlegung aller Bereiche", Kibo, 5.11.1995.

solcher Schritt [für] mehr Klarheit sorgte“[150]. Allerdings gab es schon bald Stimmen, die kritisierten, dass die Geistlichen der CG-nahen Priester-WG eine einengende Seelsorge betrieben, aber für Gläubige in der Diaspora kaum Alternativen vorhanden seien, woraufhin der Leiter des Seelsorgeamtes diesen Schritt in einem Kibo-Leserbrief vehement verteidigte.[151]

Letztlich blieb Bischof Averkamps Haltung zur CG in Anbetracht der nach wie vor auch öffentlich erhobenen Vorwürfe zumindest ambivalent, was auch in der rückblickenden Einschätzung von Wegbegleitern zum Ausdruck kommt und durchaus kritisch anzufragen ist. So erklärte der ehemalige Diözesanjugendpfarrer B, der offenbar des Öfteren das Gespräch mit Averkamp gesucht hatte, dass dieser erst „in dem Augenblick“ reagiert habe, als er ihm gesagt habe, nun gehe es „auch um die Spaltung des Klerus, es geht nicht nur um eine Spaltung, die ich in den Familien erlebe“. Es gebe „Priester, die der ‚Christusgemeinschaft‘ zugehörig sind und es sind die ganz normalen, wie ich einer bin. […] Da ging es ja nicht mehr um den Orden. Jetzt ging es auch um die Verantwortung des Bischofs den Priestern gegenüber.“ (Diözesanjugendpfarrer B, S. 4 f.) Der spätere Generalvikar Theo Paul sieht Averkamps Vorgehen in dieser Auseinandersetzung des Bistums mit der CG als einen „Meilenstein“, da er vieles ausgehalten und stehen gelassen habe. Er habe aber auch „die Tür geöffnet“ und gesagt, „wir müssen da drangehen“, da es seine „ureigenste Materie gewesen sei: „geistliches Leben, Begleitung, Gemeinde“. Averkamps „Verobjektivierung“ habe geholfen und es sei zur damaligen Zeit etwas Besonderes gewesen, dass er den Ansatz gehabt habe, dass der Druck nicht noch erhöht werden dürfe: „Wir müssen sie so begleiten, dass sie an ihre eigenen Grenzen herangeführt werden“. So habe es die Diskussion gegeben, ob man die CG nicht verbieten müsse. Darin habe Averkamp aber die Gefahr gesehen, die Akteure zu Märtyrern zu machen, die noch stärker zusammenhalten. Stattdessen sei Averkamp der Meinung gewesen: „Wir müssen sie zu den eigenen Konflikten führen“. Ihm sei sowohl Begleitung als auch Konfrontation wichtig gewesen. Dies habe bei der CG zu Verunsicherung und einer inhaltlichen Auseinandersetzung geführt, wer welche Rolle habe. (Generalvikar Paul, S. 5 f.) Nach den Erinnerungen Weihbischof Kettmanns, der als Kommissionsvorsitzender in engerem Austausch mit Averkamp gestanden hat, sei es dem Bischof wichtig gewesen, sich nicht zu schnell ein Urteil zu bilden, sondern sorgfältig zu prüfen, „was ist gut daran, was ist weniger gut daran, was müssen wir verhindern?“. Averkamp habe immer auch die Frage in die Kommission hineingegeben: „Soll hier etwas entstehen, was hilft, unsere wachsende Glaubens- und Kirchenkrise zu bewältigen?“ (Weihbischof Kettmann, S. 2) Allerdings führte diese Strategie zumindest in Averkamps Amtszeit zu keiner Lösung der zentralen Anfragen an die CG. Im Gegenteil scheint das vermeintlich ‚Gute‘ der CG

150 Beauftragter A an Pfarrer Paul, 29.6.1995, BAOS, AKZ 441, Nr. 13, Bl. 23.
151 „Mit Zustimmung des Bischofs“, Kibo, 19.11.1995.

bei nahezu allen beteiligten Bistumsverantwortlichen die durchaus bedenklichen Schilderungen vor allem betroffener Angehöriger in den Hintergrund gedrängt zu haben.

11.5 Dialogprozess Bischof Bode I: Annäherung und Konfrontation (1996–2000)

Als Franz-Josef Bode Ende 1995 als Bischof von Osnabrück eingeführt wurde, wusste er nach eigener Aussage bereits um das Konfliktpotenzial, das die ‚Christusgemeinschaft' in der Diözese hatte (Bischof Bode, S. 1; s. o.). Dabei scheint ihm schon bald klar gewesen zu sein, die CG in einen festeren Rahmen einbinden und dabei nicht zuletzt die ihr nahestehenden (angehenden) Priester im Blick haben zu müssen. Zumindest suchte er nach einigen Monaten das Gespräch mit dem ehemaligen Beauftragten A und dem diözesanen Personalreferenten, um das weitere Vorgehen abzustimmen. Erneut war es der Beauftragte A, der nun auch dem neuen Bischof von seinen Eindrücken der CG berichtete und ihn vermutlich überzeugte, diese trotz ihres Widerstrebens „den Geistlichen Gemeinschaften zuzuordnen".[152] Hierzu sei ein gut vorbereiteter Austausch Bodes mit Sr. S., Pfr. H. und einem Laienmitglied der CG anzustreben, der zu einem verbindlichen Ergebnis führen solle. Der bereits als neuer Beauftragter für die Geistlichen Gemeinschaften ins Auge gefasste Domkapitular wäre dann auch gleichzeitig Kontaktperson für die CG.[153]

Während Pfr. H. wenig später vor dem Osnabrücker Katholikenrat den Status einer neuen geistlichen Bewegung für die CG noch klar abwies,[154] signalisierten die CG-Vertreter offenbar dann doch gegenüber dem Bischof die „Bereitschaft", sich unter spezifischer „Begleitung" des neuen Beauftragten B der Arbeitsgemeinschaft der Gemeinschaften „anzuschließen"[155]. Dennoch lehnte Bode das Vorhaben der CG ab, dass der Verein „Heilige Familie" die Kommende im Ort L. anmietet, um die dortigen Räumlichkeiten zu nutzen (vgl. Kap. 4.1.1). Denn eine „Verquickung von Wallfahrtsort der Diözese und dem Anliegen der ‚Christus-Gemeinschaft'" sei nicht angeraten und die Übernahme der Kommende „gerade in dieser sehr sensiblen Phase der Selbstfindung und Einordnung der Gruppe in das Ganze der Kirche […] ein sehr mißverständliches Signal". Er wisse, dass er mit dieser aus seiner Perspektive nicht anders zu fällenden Entscheidung die „Pläne und Überlegungen" der CG

152 Vermerk über Gespräch v. 15.5.1996, 20.5.1996, BAOS, AKZ 472, Nr. 2, Bl. 236.
153 Ebd.; vgl. auch Entwurf für ein Gespräch mit der CG, 24.6.1996, BAOS, AKZ 472, Nr. 2, Bl. 224–229.
154 Vgl. Sitzungsprotokoll, 3.6.1996, ebd., Bl. 234.
155 Bischof Bode an Sr. S., 23.10.1996, ebd., Bl. 191.

„hart" treffe, aber an „dieser Stelle könnte sich das ‚sentire cum ecclesia'[156] der Gemeinschaft in besonderer Weise bewähren".[157]

Auch Bischof Bode setzte also nach der ersten Eingewöhnung im neuen Bistum und nicht zuletzt nach Beratungen mit dem ehemaligen Beauftragten A im Umgang mit der CG ebenfalls auf Dialog. Doch scheint er vor dem Hintergrund seiner grundsätzlich eher kritischen Haltung gegenüber Geistlichen Gemeinschaften (vgl. Kap. 11.1) die Bestrebungen der CG deutlich skeptischer eingeschätzt zu haben als sein Vorgänger, sodass er – wenn auch etwas zwischen den Zeilen verpackt – von der CG vor allem die weitere Einordnung in die diözesanen Strukturen einforderte. Die Bereitschaft der CG, nun in der Arbeitsgemeinschaft der Geistlichen Gemeinschaften mitzuwirken, dürfte er als wichtigen Schritt in diese Richtung betrachtet haben. So nahmen im Mai 1997 beim erstmals nach zweijähriger Pause vom neuen Beauftragten B einberufenen Treffen auch drei Vertreter:innen der CG teil, die sich dort sofort aktiv einbrachten.[158]

Doch erreichten die Bistumsverantwortlichen weitere Beschwerden von Eltern und aus den Gemeinden, dass Mitglieder der CG – auch in hauptamtlicher Funktion – aufdringlich missionierten. Ein Vater etwa schilderte Bischof Bode, wie seine junge Tochter während eines Krankenhausaufenthalts sowohl von einer dort tätigen CG-nahen Thuiner Schwester als auch einer der CG angehörenden Frau massiv ‚umworben' worden sei. Dies habe auch nach der Entlassung aus dem Krankenhaus nicht aufgehört.[159] Der Vater hatte sich zudem bereits zuvor mit gleichem Inhalt bei der Diözesanstelle Berufe der Kirche beschwert, die sich daraufhin an die Generaloberin der Thuiner Franziskanerinnen wandte, damit ähnliche Vorfälle künftig vermieden würden.[160] Der Beauftragte B wiederum intervenierte bei Sr. S., die die im Krankenhaus tätige Schwester aufgefordert habe, sich bei der betroffenen Frau zu entschuldigen.[161]

Einen weiteren CG-kritischen Bericht erhielt Weihbischof Kettmann von einer in der Gemeindearbeit Engagierten über eine junge Frau, die von der CG unter großen Entscheidungsdruck gesetzt worden wäre. Von einem ähnlichen Fall habe sie aus einer Nachbargemeinde gehört und in einer anderen Gemeinde gebe es Vorwürfe von Eltern, deren Kinder bei der Kommunionvorbereitung durch die CG-nahe Seelsorgeschwester mit Ausführungen etwa zur Erbsünde stark verängstigt worden seien. Da „vier der sieben Neupriester der CG angehören", frage sie sich, „welche

156 Aus der ignatianischen Spiritualität kommende innere Haltung der Verbundenheit und Treue zur Kirche.
157 Bischof Bode an Sr. S., 23.10.1996, BAOS, AKZ 472, Nr. 2, Bl. 191 f.
158 Vgl. Protokolle der Treffen, BAOS, AKZ 441, Nr. 12.
159 Vater an Bischof Bode, 27.1.1997; Bode an Sr. S., 23.10.1996, BAOS, AKZ 472, Nr. 2, Bl. 183 f.
160 Diözesanstelle an Generaloberin, 21.1.1997, ebd., Bl. 185 ff.
161 Vermerk des Beauftragten B, 5.2.1997, ebd., Bl. 169.

Entwicklung unsere Gemeinden nehmen werden".[162] Kettmann, den die Beschwerden an die Vorwürfe im Kibo-Artikel vom Mai 1992 erinnerten, thematisierte den Inhalt des Briefes zeitnah bei Bischof Bode und in der „Personalkommission" und bat den Beauftragten B, möglichst Kontakt zur im Bericht erwähnten jungen Frau aufzunehmen.[163] Dabei wisse er aus Erfahrung, wie wichtig es sei, dass „Roß und Reiter" genannt würden, wie Kettmann in seiner Antwort gegenüber der engagierten Frau darlegte.[164]

Regelrecht aufgeschreckt zu haben scheint Bischof Bode aber erst die kurzfristige Ankündigung von Pfr. H. und Sr. S., dass sieben in einer WG im Ort S. lebende „junge Frauen" wie auch ein CG-naher Kaplan und ein weiterer Mann gegenüber Pfr. H. „ein privates Versprechen ablegen [wollten], nach den evang. Räten in Gemeinschaft zu leben", wie es der Beauftragte B nach einem Gespräch mit Pfr. H. und Sr. S. festhielt.[165] Jedenfalls fühlte sich Bode nicht nur bei diesen Planungen von Pfr. H. übergangen, sondern sah auch Pfr. H. und den Kaplan nicht zur Abnahme bzw. Abgabe des Versprechens ermächtigt, was er Pfr. H. auch unmissverständlich mitteilte.[166] Darüber hinaus hatte der Beauftragte B ein eher chaotisches Bild der im Pfarrhaus im Ort S. bestehenden Männer-WG gezeichnet, in der neben (angehenden) Geistlichen auch ein junger Mann lebte, dessen Mutter ihre Sorge über die in ihren Augen große Abschottung ihres Sohnes bereits öffentlich zum Ausdruck gebracht hatte.[167] Die hier zur Konkretisierung breiter skizzierten Vorwürfe der letzten Jahre werden Bischof Bode anschaulich die wesentlichen Felder vor Augen geführt haben, die es bei der angestrebten Integration der CG zu beachten galt: die große Verbreitung der CG, deren beträchtliche Palette an Angeboten gerade für Jugendliche/junge Erwachsene und Familien, die enge Verflechtung der CG mit dem Orden der Thuiner Franziskanerinnen und schließlich die große Bedeutung der in Gemeinden tätigen CG-nahen Schwestern und Geistlichen für die hauptamtliche Pastoral im Bistum Osnabrück.

Ob letztlich die Beschwerden auch der Auslöser dafür waren, die offizielle Anerkennung der CG als Geistliche Gemeinschaft voranzutreiben, ist konkret nicht überliefert. Folgt man den Ausführungen von Pfr. H., begann die CG bereits bald nach ihrer Aufnahme in die Arbeitsgemeinschaft der Geistlichen Gemeinschaft, also in der zweiten Hälfte des Jahres 1997, Statuten „zu erarbeiten"[168]. Konkret in

162 Frau an Weihbischof Kettmann, 25.6.1997, ebd., Bl. 32–35, hier Bl. 35.
163 Weihbischof Kettmann an Beauftragten B, 3.7.1997, ebd., Bl. 30.
164 Weihbischof Kettmann an Frau, 3.7.1997, ebd., Bl. 31.
165 Aktennotiz, 20.3.1998, BAOS, AKZ 472, Nr. 4, Bl. 108.
166 Bischof Bode an Pfr. H., 22.3.1998, ebd., Bl. 109 ff.
167 Aktennotiz, 20.3.1998, ebd., Bl. 108; Artikel „Wird hier der Verstand an der Tür abgegeben? Eine Mutter kämpft um ihren Sohn: Der ‚Christusgemeinschaft' geht das Beten über alles", Hildesheimer Allgemeine Zeitung, 27.2.1998.
168 Protokoll Priesterratssitzung, 10./11.2.1999, BAOS, Priesterratsprotokolle, S. 4 (vgl. auch Kap. 4.1.1).

den Akten fassbar ist dies jedoch erst ab dem Spätsommer 1998, als Generalvikar Theo Paul, sein Vorgänger, Domdechant Heinrich Heitmeyer, und der Beauftragte B als feste Kontaktpersonen der Bistumsleitung zur CG mehrere Statuten-Entwürfe prüften, die vermutlich vor allem von Pfr. H. verfasst worden waren (vgl. auch Kap. 4.1.1).[169] Diese redaktionelle Arbeit ist zwar nicht durchgängig und mit klaren Bezügen dokumentiert, aber neben Unklarheiten bei theologischen Aspekten, auf die bereits in Kapitel 4 eingegangen wurde (vgl. Kap. 4.1.4), waren es offenbar vor allem Anfragen zur Bezeichnung ‚Christusgemeinschaft', zur Rolle von Sr. S. und zu den Leitungsstrukturen, die kritisch diskutiert wurden.[170] So betraf eine zentrale Änderung in einem dritten, von Pfr. H. übersandten Entwurf den Namen der Gemeinschaft. Dabei sei den CG-Verantwortlichen „die Idee von Domdechant Heitmeyer mit dem Taufgeschehen am Jordan" „zu aufgesetzt erschienen", sodass als Name der Gemeinschaft der „Alternativvorschlag" ‚Jesus Maranatha'[171] aufgekommen sei. Auf Wunsch Bodes sei auch Sr. S. namentlich in die Statuten eingefügt worden. Mit Bezug auf die Statuten der Gemeinschaft der Seligpreisungen, in denen der Gründer ebenfalls eine Rolle spielt, solle dabei zum Ausdruck kommen, „daß die Gemeinschaft und das Leben der Gemeinschaft gegenwärtig nicht von ihren Gaben zu trennen sind". Insgesamt sah H. die Statuten auf einem guten Weg, wobei er „hoffe und wünsche […], daß wir bald zu einem Abschluß kommen".[172]

Laut Vorwort bat die Gemeinschaft mit diesen Statuten[173] „um die Anerkennung als ‚Privater Verein von Gläubigen' nach Can 298 des CIC".[174] Mit Rückbindung an das Zweite Vatikanische Konzil und das von Papst Johannes Paul II. vertretene Menschenbild (vgl. Kap. 4.1.4) sah sich die Gemeinschaft als eine „Gemeinschaft von Gläubigen im Bistum Osnabrück, die sich in der katholischen Kirche gegenseitig darin fördern, das Leben in Jesus Christus zu ergreifen".[175] Dabei sei „die Vermittlung und Aneignung der kirchlichen Verkündigung" zentral, die auf „alle[n] Treffen der Gemeinschaft" geschehe, die wiederum „allen Menschen offen" stünden, die entsprechend leben wollten.[176] Die Mitglieder der Gemeinschaft nähmen „das Leben aus dem Erbarmen Gottes für sich verbindlich" und gingen spezifische Verpflichtungen (vgl. Kap. 4.1.4) ein, die jedes Jahr im Rahmen der Geistlichen Woche „erneuert" werden könnten.[177] Die Priester der Gemeinschaft, die „ihrem Bischof" „unterstehen", lebten – wenn möglich in vita communis – „die Spiritualität in ihrem

169 Statuten-Entwürfe und Stellungsnahmen, Sept./Okt. 1998, BAOS, AKZ 472, Nr. 4, Bl. 43–58, 64–72 f.
170 Lese-Eindrücke o. Verf. [Beauftragter B] u. Dat. [7.10.1998], ebd., Bl. 67.
171 Jesus (Herr) komme!
172 Pfr. H. an Beauftragten B, 20.10.1998, BAOS, AKZ 472, Nr. 4, Bl. 64 f.
173 BAOS, AKZ 472, Nr. 4, Bl. 40 ff., 68, 70, 72.
174 Pfr. H. an Beauftragten B, 20.10.1998, ebd., Bl. 68.
175 Ebd., Bl. 68 und 70.
176 Ebd., Bl. 72, 40.
177 Ebd., Bl. 40.

priesterlichen Dienst verbindlich miteinander". Dabei erhielten sie von „Brüdern", die eine gottgeweihte Lebensform „in Einfachheit, Ehelosigkeit und Verfügbarkeit" gewählt hätten, Unterstützung. Eine solche Lebensweise war auch für „einen Kreis von Frauen" festgeschrieben. Schließlich gehörten „Männer und Frauen" zum „Freundeskreis", die weniger regelmäßig „an den Treffen und dem Leben der Gemeinschaft teilhaben", aber „das Anliegen der Gemeinschaft durch Teilnahme, Weitergabe des Glaubens, durch Gebet und Liebe" unterstützten.[178] Die „geistliche Leitung der Gemeinschaft" obliege Sr. S., unter deren „Begleitung" der Heilige Geist wirke und führe. „Dank der Gabe, die Botschaft des Lebens Jesu und die Lehre der Kirche als Lebensweg für den heutigen Menschen zu verkünden", helfe sie „dem Einzelnen, sein ganzes Leben als Gnade zu begreifen, in Jesus Christus wirklich das Leben zu finden".[179] Ein siebenköpfiger Rat solle die Gemeinschaft mit Blick auf die „innere Ausrichtung und Haltung aller Mitglieder" in spirituellen Fragen führen und wiederum selbst einen Leiter wählen, der die Vertretung der Gemeinschaft gegenüber Bischof und Öffentlichkeit übernimmt.[180] Die Statuten sollten für eine dreijährige Probezeit gelten, nach deren Ablauf sie nochmals durchgesprochen und dann von den Mitgliedern angenommen werden sollten, um so die Gemeinschaft ‚Jesus Maranatha' „als Geistliche Gemeinschaft in der katholischen Kirche" zu konstituieren.[181]

Offenbar war für Mitte Dezember 1998 eine Besprechung dieses Entwurfs geplant, für die in den Akten detailliertere Anmerkungen mit Kommentaren und Änderungswünschen Heitmeyers überliefert sind.[182] Ob dieses Gespräch wirklich stattgefunden und wer ggf. daran teilgenommen hat, ist jedoch nicht dokumentiert. Als kurz vor Weihnachten im Rahmen einer Kibo-Reihe über die im Bistum Osnabrück vertretenen Geistlichen Gemeinschaften (s. o.) unter dem Titel „Im Bistum Spuren hinterlassen. Die ‚Christusgemeinschaft' setzt auf stetige Katechese" auch ein Artikel über die CG erschien,[183] erwähnte der Autor jedenfalls, dass dem Bischof ein Statutenentwurf vorliege, der zur Grundlage einer offiziellen Anerkennung der Gemeinschaft als privater Verein von Gläubigen werden könne. Allerdings riefen die weiteren Ausführungen des Artikels, die einen eucharistischen Nachmittag der CG im Ort L. nachzeichneten, äußerst kritische Reaktionen unter den Lesern hervor.[184] Vor allem die Schilderung, in welcher Weise die vielen anwesenden Kinder der CG-Mitglieder in den Ablauf der von Pfr. H. geleiteten dreistündigen Veranstaltung eingebunden waren, sowie nachfolgend die Hervorhebung der intensiven und sehr

178 Ebd., Bl. 41.
179 Ebd., Bl. 41 f.
180 Ebd., Bl. 42.
181 Ebd.
182 Anmerkungen, BAOS, AKZ 472, Nr. 4, Bl. 69 und 71.
183 Kibo, 20.12.1998.
184 Vgl. Kibo-Leserbriefe, 28.12.1998 sowie 10.1., 17.1. und 24.1.1999.

frühen katechetischen Einflussnahme auf die ‚CG-Kinder' mit Frühkommunion und eigenem Kindergarten, die ein Vater im Artikel vornahm, lösten durchaus Bestürzung aus. Hinzu kam dessen Aussage, nur durch das Leben in der CG seine eigene „Berufung" gefunden zu haben (vgl. auch Kap. 6.2).[185]

Der Artikel wie die Leserbriefe waren es dann auch, die die CG erneut zu einem Tagesordnungspunkt der im Februar 1999 stattfindenden Priesterratssitzung machten,[186] zu dem neben dem Beauftragten B und Domdechant Heitmeyer auch Sr. S. und Pfr. H. eingeladen wurden. Hier beschrieb Pfr. H. ausführlich die Strukturen und Aktivitäten der CG, in denen neun CG-nahe Priester und fünf Priesteramtskandidaten eingebunden waren, und die in seinen Augen kooperativen Schritte der CG gegenüber der Bistumsleitung. Die nach wie vor bzw. wieder im Raum stehenden Vorwürfe hätten vor allem „in der menschlichen Begrenztheit" einzelner im katechetischen Geschehen ihren Grund.[187] In der nachfolgenden Diskussion überwogen jedoch die kritischen Anfragen, die vermutlich auch durch eine Reihe von Briefen bestärkt wurden, die Bischof Bode und andere Bistumsverantwortliche zuletzt erreicht und über negative, aber auch positive Erfahrungen mit der CG berichtet hatten.[188] Nicht zuletzt die „Dominanz" von Sr. S. und Pfr. H. sei Ursache für den immer wieder empfundenen Druck. Sr. S. wies dagegen in ihrer Erwiderung deutlich zurück, dass in der CG „Menschen aussortiert" würden. Ferner könne eine Konkurrenz zur pastoralen Arbeit in den Gemeinden nur entstehen, wenn die dortigen Priester ihren Dienst nicht „aus einer wirklichen Nähe zu Gott heraus" und mit „viel Engagement und Herz" täten.[189] Seit dem ersten Kibo-Artikel von 1992 seien „viele Vorurteile vorhanden […], die sich offensichtlich nicht mehr korrigieren" ließen und dafür sorgten, dass „auch Entwicklungen innerhalb der ‚Christusgemeinschaft' nicht mehr wahrgenommen würden". Sie wünsche sich, dass hier „ein Weg des Miteinanders gefunden werde und ein Klima entstehe, wo ihr auch geglaubt wird". Die Diskussion zusammenfassend erklärte Bischof Bode, dass für eine Anerkennung der CG noch zu viele Fragen ungeklärt seien und er zudem überlege, eine externe Person mit der Begleitung der CG-Leitung zu betrauen.[190]

Wie schon sechs Jahre zuvor Bischof Averkamp suchte auch Bischof Bode nach der Priesterratssitzung mit einer Stellungnahme im Kibo den Weg an die Öffentlichkeit,[191] wobei auch viele der von Bode formulierten Einschätzungen und Anfragen an die CG denen Averkamps nahezu entsprachen. Konkretisierend betonte Bode,

185 Artikel „Im Bistum Spuren hinterlassen.", Kibo, 20.12.1998.
186 Protokoll Priesterratssitzung, 10./11.2.1999, BAOS, Priesterratsprotokolle.
187 Ebd., S. 4 f.
188 Vgl. Briefe, 5.1., 7.1., 26.1., 28.1.1999, BAOS, AKZ 472, Nr. 2, Bl. 20 ff., 23 ff., 26, 162–165, 157 ff.
189 Protokoll Priesterratssitzung, 10./11.2.1999, BAOS, Priesterratsprotokolle, S. 6.
190 Ebd., S. 7.
191 Vgl. Artikel „Plakative Vorurteile dienen genauso wenig wie eine undifferenzierte Anerkennung", Kibo, 10./14.3.1999.

dass er mehrere CG-nahe Kandidaten zu Priestern geweiht habe, nachdem sich die für die Ausbildung Verantwortlichen dazu positiv verhalten hätten und er in eigenen Gesprächen zum gleichen Urteil gekommen sei. Zudem liege ihm daran zu konstatieren, dass er die Zulassung zur Weihe und die Aufnahme „ins Presbyterium" mit keiner Bedingung – vermutlich in Richtung ihrer CG-Mitgliedschaft – verknüpft habe. Die begonnene Arbeit der Abfassung von Statuten solle die CG im Austausch mit den hier bereits tätigen Bistumsvertretern fortsetzen. Wirklich neu war die Ankündigung, der CG-Leitung einen von ihm benannten Berater an die Seite zu stellen. Schließlich hoffte Bode,

> „daß die derzeitigen Klärungsversuche – so zeitaufwendig und mühsam sie mitunter sein mögen – der pastoralen und geistlichen Zukunft unseres Bistums und seiner geistlichen Gruppen dienen. Die Tugend der Geduld ist bei solchen Reifungsprozessen besonders vonnöten. Beten wir füreinander, daß Gottes Segen auf unseren weiteren Schritten ruhe."[192]

Als begleitender Berater/Moderator konnte ein bekannter, entsprechend qualifizierter Ordensgeistlicher aus Münster gewonnen werden, der jedoch anstatt dieses Modells, das unter Umständen von der CG als kontrollierend betrachtet werden könnte, eine „Aussprache-Klausur"[193] vorschlug. Diese würde er dann zusammen mit einer auf dem Feld der Spiritualität geschulten Kollegin moderieren.

Allerdings scheint Bischof Bode im Sommer 1999 zu dem Schluss gelangt zu sein, einen konsequenteren Kurs gegenüber der CG-Leitung fahren zu müssen. Hier dürfte der Brief des Vaters an Bode wichtig gewesen sein, der sich bereits einige Jahre zuvor mit einem ähnlichen Anliegen an Bischof Averkamp gewandt hatte und jetzt erneut eindrücklich die starke Abhängigkeit seiner in einer WG der ‚Christusgemeinschaft' lebenden Töchter schilderte und Konsequenzen anmahnte.[194] Die Strategie des Bischofs gegenüber der CG anzweifelnd, hielt der Vater in Anbetracht seiner langjährigen Erfahrungen mit der CG nur dann eine Lösung des Konflikts für möglich, wenn Sr. S. „alle Funktionen und Aktivitäten innerhalb der ‚Christusgemeinschaft' aufgibt".[195] Auch vor diesem Hintergrund herrschte beim wenig später stattfindenden Gespräch der Bistumsleitung mit dem:der Moderator:in Einigkeit, „daß der sinnvollste nächste Schritt wäre, wenn Pfr. [H.] und Sr. [S.] aus der Leitung der ‚Christusgemeinschaft' ausschieden, damit sich unter einer neuen Leitung erweisen kann, wie stark und ‚gesund' die Gemeinschaft ist"[196]. Dafür müsse auch die Leitung der Thuiner Franziskanerinnen einbezogen werden. Offenbar fand dann

192 Ebd.
193 Pater an Beauftragten B, 13.5.1999, BAOS, AKZ 472, Nr. 4, Bl. 168–175.
194 Vater an Bischof Bode, 17.6.1999, ebd., Bl. 193 f.
195 Vater an Beauftragten B, 7.7.1999, ebd., Bl. 191 f.
196 Moderator:in an Beauftragten B, 7.8.1999, ebd., Bl. 178 f.

ein moderiertes Konfrontationsgespräch mit Vertretern der CG statt (Wissensträger:in E, S. 2).[197] Letztlich – so ein Wissensträger – hätten der:die Moderator:innen Bischof Bode deutlich erklärt, dass er hinsichtlich der CG und ihrer Leitungspersonen „ein Machtwort sprechen" und seine „Autorität als Bischof" durch ein Verbot „einsetzen" müsse. (Wissensträger:in E, S. 3)

Bischof Bode hatte zuvor schon über einen Rückzug der CG-Leitungspersonen nachgedacht, wobei ihm ähnliche Schritte bei der Schönstatt-Bewegung und den Fokolaren in den 1940er-/50er-Jahren vor Augen gestanden haben[198], sodass er sich nun durch das Votum der:die Moderator:in darin bestärkt gesehen haben dürfte. Bereits drei Wochen später konnte sich Pfr. H. in einem Gespräch mit dem Beauftragten B eine „Sabbatzeit" von einem Jahr durchaus vorstellen. Diese Bereitschaft verband er jedoch mit der mit Nachdruck formulierten Vorstellung, anschließend wieder als Pfarrer in den Ort S. zurückzukehren. Ferner sollte während seiner Abwesenheit ein CG-naher Geistlicher die Gemeinde leiten, da ansonsten „viele Leute keine geistl. Heimat mehr" hätten. So seien „in letzter Zeit […] wieder einige" dorthin gezogen, „weil in ihren Gemeinden kein intensives rel. Leben möglich sei"[199], worauf Bischof Bode sich auch einließ.

Ein weiteres Schreiben des oben erwähnten Vaters an den Beauftragten B, in dem er das Einschalten staatlicher Stellen und einen Gang an die Öffentlichkeit ankündigte[200], wird den Druck auf die Bistumsleitung erhöht[201] und sich entsprechend auf die nachfolgenden Gespräche des Bischofs mit Sr. S., Pfr. H. und mit der Thuiner Ordensleitung[202] ausgewirkt haben. Die Gesprächsverläufe sind nicht überliefert, aber schließlich wurde Mitte März 2000 in den Gemeinden von Pfr. H. angekündigt, dass Pfr. H. „auf Wunsch des Bischofs" zur Fortbildung ein auf zwei Jahre angelegtes Weiterbildungsstudium in „Geistlicher Theologie" in Dublin beginnen und die Gemeinde Ende Juni verlassen werde. Bode wünsche, dass dieser Schritt „für eine weitere Klärung des Weges der ‚Christusgemeinschaft' in unserem Bistum und des Lebensweges von [Pfr. H.] förderlich ist". Dabei gehe der Bischof davon aus, dass Pfr. H. im Anschluss daran seine Tätigkeit als Pfarrer im Ort S. wieder aufnähme.[203]

Bei diesen Überlegungen spielten für Bischof Bode auch mutmaßliche sexuelle ‚Verfehlungen' von Pfr. H. während seiner Kaplanzeit eine Rolle[204], von denen dieser

197 Vgl. „Fragen zur CG" des Beauftragten B, 28.10.1999, ebd., Bl. 166 f.
198 Protokoll Priesterratssitzung, 10./11.2.1999, BAOS, Priesterratsprotokolle, S. 7.
199 Aktennotiz des Beauftragten B, 21.11.1999, BAOS, AKZ 472, Nr. 4, Bl. 231.
200 Vater an Beauftragten B, 3.12.1999, ebd., Bl. 189 f.
201 Nach einem Telefonat mit dem Beauftragten nahm er zunächst von diesen Schritten Abstand (Vermerk des Beauftragten B, 4.12.1999, BAOS, AKZ 472, Nr. 4, Bl. 188).
202 Vgl. Sitzungsprotokolle des Thuiner Generalrats, Jan./März 2000, MHA Thuine.
203 Pfarrnachrichten der Gemeinde St. Vitus in Lünne, 19.3.2000, BAOS, AKZ 450, Nr. 30, Bl. 41.
204 Die Vorwürfe des sexuellen Missbrauchs gegen Pfr. H. stehen nicht im Mittelpunkt unserer Studie, sodass wir auf diese nicht ausführlich und nur im direkten Kontext zur CG auf Grundlage weniger entsprechender Akten eingehen (vgl. auch Kap. 14.2). Mit den von den mutmaß-

seit gut zwei Jahren Kenntnis hatte[205] und die Pfr. H. laut einem Vermerk Bodes in einem Gespräch mit ihm zumindest in Teilen zugegeben hatte.[206] Nachdem Pfr. H., der die Vergehen nach eigenen Angaben bereits mehrfach gebeichtet hatte, zunächst auf Bodes Forderung eingegangen sei, sich darüber hinaus in eine therapeutische Behandlung zu begeben, habe sich Pfr. H. trotz der konkreten Möglichkeit eines Gesprächs bei einem „Priester und Pastoralpsychologen"[207] dann aber letztlich doch geweigert, die therapeutische Begleitung in Anspruch zu nehmen. Anschließend – so Bode im August 2012 in einem Schreiben an den Offizial des Bistums Münster – sei in der Personalkonferenz der zweijährige Aufenthalt von Pfr. H. am „Milltown-Institut" in Dublin beschlossen worden, wobei sich die Bistumsverantwortlichen von diesem Schritt „eine psychologische Aufarbeitung seiner Vergangenheit und seiner Persönlichkeitsstruktur, die andere oft stark abhängig macht", erhofften.[208]

---

lich von sexuellem Missbrauch bzw. von sexuellem Fehlverhalten Betroffenen erhobenen Vorwürfen konfrontiert, teilte Pfr. H. mit, dass es „einen solchen […] nicht gegeben [hat]. Ihr – auch insoweit völlig substanzloser – Vorwurf entbehrt jeder nachvollziehbaren Grundlage. In diesem Zusammenhang sei in der gebotenen Kürze erwähnt, dass [Pfr. H.] keinerlei strafrechtlich relevantes Verhalten an den Tag gelegt hat und auch kein Strafverfahren gegenüber [ihm] eingeleitet wurde." (Stellungnahme, 8.7.2026, 3).

205 Vgl. Vermerk über Gespräch Bischof Bodes mit einer Ordensschwester, BAOS, AKZ 502.

206 Im Gespräch mit dem Bischof räumte Pfr. H. sexuelle Verfehlungen gegenüber zwei weiblichen Personen ein, wobei er das Alter einer der Betroffenen mit 17 Jahren angab. Im Jahr 2010 erhob diese Betroffene gegenüber den Strafverfolgungsbehörden den Vorwurf, Pfr. H. habe sie im Jahr 1990, als sie 14 Jahre alt gewesen sei und er als Kaplan tätig gewesen sei, unter Anwendung von Gewalt sexuell missbraucht bzw. vergewaltigt. Das Landgericht Osnabrück ließ die Anklage nicht zur Hauptverhandlung zu (obwohl Pfr. H. den sexuellen Kontakt grundsätzlich einräumte) und begründete dies damit, dass hinsichtlich des Vorwurfs der Vergewaltigung keine hinreichende Verurteilungswahrscheinlichkeit bestehe, der Vorwurf des sexuellen Missbrauchs von Schutzbefohlenen zwischenzeitlich verjährt sei und eine Strafbarkeit wegen sexuellen Missbrauchs von Kindern aufgrund des Alters der Betroffenen nicht in Betracht komme (Vgl. Vermerk, 6.1.1998, BAOS, AKZ 502, Artikel „Staatsanwaltschaft klagt Priester an", in: Kibo, 29.8.2010, sowie den Artikel „Gewaltfrage ungeklärt, Tat verjährt", in: taz, 29.9.2011, https://taz.de/Vorwuerfe-gegen-Priester/!5110831/ (abgerufen: 25.11.2025). (Vgl. Pressemitteilung des Landgerichts Osnabrück: 28.9.2011).
Ungeachtet dessen erfolgte wegen dieses Sachverhaltes eine kirchengerichtliche Verurteilung (Artikel „Ex-Pfarrer wird Hilfskraft", 11.6.2014, NOZ (https://www.noz.de/deutschland-welt/niedersachsen/artikel/ex-pfarrer-wird-hilfskraft-verurteilter-priester-aus-spelle-soll-ns-akten-aufarbeiten-23735065; abgerufen: 13.6.2026). Mit den von den mutmaßlich von sexuellem Missbrauch bzw. von sexuellem Fehlverhalten Betroffenen erhobenen Vorwürfen konfrontiert, teilte Pfr. H. mit, dass es „einen solchen […] nicht gegeben [hat]. Ihr – auch insoweit völlig substanzloser – Vorwurf entbehrt jeder nachvollziehbaren Grundlage. In diesem Zusammenhang sei in der gebotenen Kürze erwähnt, dass [Pfr. H.] keinerlei strafrechtlich relevantes Verhalten an den Tag gelegt hat und auch kein Strafverfahren gegenüber [ihm] eingeleitet wurde." (Stellungnahme, 8.7.2026, 3).

207 Vermerk Bischof Bodes über ein Gespräch mit Pfr. H., 6.2.1998, BAOS, AKZ 502.

208 Bischof Bode an Offizial, 31.8.2012, ebd.

Fast zeitgleich teilte die Thuiner Generaloberin den Schwestern in einem Rundbrief mit, dass Sr. S. „die Begleitung" der CG „nicht mehr wahrnehmen" und „bis zur Übernahme einer neuen Aufgabe" in der Ordensgemeinschaft „eine Zeit aussetzen" werde.[209] Allerdings setzte auch Sr. S. ihre bisherige katechetische Tätigkeit im Thuiner Mutterhaus zunächst fort, um erst im September in einen Konvent nach Münster zu wechseln und dann nach Österreich zu gehen (vgl. Kap. 4.1.2).[210]

11.6 Dialogprozess Bischof Bode II: Gemeinsame Erklärung und Abbruch der Kooperation (2001–2011)

Wenn die Bistumsverantwortlichen diese Ankündigungen als Befreiungsschlag betrachtet haben sollten, dürfte schnell eine gewisse Ernüchterung eingekehrt sein. So erreichten Bischof Bode schon bald zahlreiche Briefe gerade auch von Personen aus dem weiteren Umfeld der CG, die sich äußerst positiv zu den CG-Aktivitäten von Sr. S. und Pfr. H. äußerten und nun die Auflösung etwa ihres Bibel- oder Gebetskreises befürchteten.[211] Auch zeigte sich, dass offenbar eine klar durchdachte und bereits abgestimmte Strategie für den weiteren Umgang mit der CG fehlte.[212] Gerade die CG-nahen (angehenden) Geistlichen, die noch stärker ein gemeinschaftliches Leben im Ort S. anstrebten,[213] und die nun ‚führungslosen', in den WGs zusammenlebenden jungen Frauen[214] signalisierten weiteren Handlungsbedarf, was offenbar zumindest beim Beauftragten B durchaus für Ratlosigkeit sorgte.[215] Es scheint, dass den Verantwortlichen nochmals – oder erst jetzt richtig – bewusst geworden ist, wie stark die CG in der Diözese nicht nur in Gruppen mit einer verbindlichen Lebensform, sondern auch in verschiedenen Kreisen mit einer loseren Ausrichtung verbreitet war (vgl. Kap. 4.1.1).

Auch erhielten die Erwartungen, die die Bistumsleitung mit ihren Eingriffen in die Leitungsstrukturen der CG verbunden hatte, deutliche Dämpfer. Zunächst schien die Thuiner Generalleitung nicht wirklich gewillt zu sein, den Wirkungskreis von Sr. S. entscheidend einzugrenzen (vgl. auch Kap. 4.1.1).[216] Ebenso wird die Hoffnung des Bischofs, dass sich Pfr. H. im Rahmen seines Studiums in Dublin einer

209 Rundbrief, 16.3.2000, MHA Thuine.
210 Generaloberin an Kongregation für die Institute des geweihten Lebens, 24.9.2004, BAOS, AKZ 502, Nr. 116, S. 70.
211 Vgl. etwa Briefe März–Juni 2000, BAOS, AKZ 472, Nr. 2, Bl. 98–110.
212 Vgl. „Überlegungen" des Beauftragten B, 19.3.2000, BAOS, AKZ 472, Nr. 4, Bl. 82.
213 Notizen des Beauftragten B über Gespräch mit Priester-Gruppe, 2.10.2000, BAOS, AKZ 472, Nr. 2, Bl. 95; Beauftragter B an Moderator, BAOS, AKZ 472, Nr. 4, Bl. 165.
214 Notizen des Beauftragten B über Gespräch mit WG-Frauen, 3.10.2000, BAOS, AKZ 472, Nr. 2, Bl. 96.
215 Beauftragter B an Moderator, BAOS, AKZ 472, Nr. 4, Bl. 165.
216 Bischof Bode an Generaloberin, 22.4.2000, BAOS, AKZ 472, Nr. 2, Bl. 115 f.

„inhaltlich[en]" „Auseinandersetzung" mit der Entwicklung der CG „stellen" müsse (Bischof Bode, S. 7), Risse bekommen haben. Zwar hatte Pfr. H. dem Bischof offenbar ohne jegliche Abstimmung mit anderen CG-Mitgliedern „Stichworte zum Entwurf für Statuten der Christusgemeinschaft (CG)" zukommen lassen und sich in seinem Anschreiben auf „unser letzte[s] Gespräch" bezogen,[217] was für seine weitere Kooperationsbereitschaft zu sprechen schien. Doch Generalvikar Paul, der H. nach dessen erstem Jahr in Dublin besuchte, berichtete, dass sich H. die CG ohne Sr. S. nicht vorstellen könne, selbst wenn der Bischof ohne eine solche Distanz die CG nicht anerkennen werde.[218] Gleichwohl sah Paul nach wie vor die Möglichkeit gegeben, dass H. durch die Veranstaltungen im bevorstehenden zweiten Dublin-Jahr seine Einstellung ändere. Nach wie vor wolle H. als Pfarrer zum Ort S. zurückkehren und auf den Vorschlag Pauls „in der Arbeitsgruppe ‚geistliche Begleitung' des Exerzitienreferates" mitarbeiten.[219]

Die Bistumsleitung fuhr in ihren Dialog-Bemühungen nun aber ‚zweigleisig', indem sie neben Pfr. H. auch mit einem CG-nahen Priester und einem Laienmitglied als offizielle Ansprechpartner vor Ort über die weiteren Schritte sprach. Vor dem Hintergrund der nun bald zwei Jahre zurückliegenden Erklärung Bodes im Kibo sahen sie die Notwendigkeit, dass sich die CG mit einer offenen Stellungnahme der langjährigen Kritik stellte und Verantwortung für schuldhaftes Agieren in der Vergangenheit übernähme. Ohne eine solche Erklärung – so der Beauftragte B – sei „auf dem Weg der Anerkennung" nicht voranzukommen.[220] Aber sowohl die beiden Ansprechpersonen[221] als auch schon zuvor Pfr. H. lehnten den vom Beauftragten B verfassten Entwurf für eine Erklärung ab. Dabei sah H. die zahlreichen Zugeständnisse und Bemühungen der CG nicht „anerkannt und gewertschätzt". So habe er etwa Gespräche mit Verantwortlichen der Gemeinschaft der Seligpreisungen und dem im Bistum Münster für die Geistlichen Gemeinschaften Zuständigen geführt sowie Kontakte zur Gemeinschaft Emmanuel und anderen Gruppierungen aufgebaut. Alle in der CG seien sich jedenfalls darin

> „einig, dass die neuen geistlichen Gemeinschaften eine eigene Wirklichkeit in der Kirche sind. Sie sind alle voller Kinderkrankheiten, Versuche und auch Irrungen. Aber sie sind nicht ein pastorales Instrument in der Hand eines Bischofs. Die Gemeinschaften brauchen einen Freiraum, sie werden sich immer an bestehenden Strukturen stoßen, weil sie etwas Neues sind. Ich finde diese Sicht sehr erleichternd. Und alle Gemeinschaften kennen diesen Weg, den wir gehen, auch dieses ständige Herausgefordertsein. Das alles bedeutet natürlich nicht eine Distanz von der Kirche und natürlich dem

217 Stichworte, 6.7.2001, BAOS, AKZ 472, Nr. 4, Bl. 33–36.
218 Protokoll Generalvikar Pauls, 10.10.2001, ebd., Bl. 224.
219 Ebd.
220 Beauftragter B an CG-Ansprechpartner, 27.2.2002, BAOS, AKZ 472, Nr. 4, Bl. 91.
221 Schreiben an Beauftragten B, 15.3.2002, ebd., Bl. 103.

> Bischof. Aber ich glaube, dass wir oft genug zum Gehorsam aufgefordert wurden und dem Folge geleistet haben. Im Grunde kann ich meine 2 Jahre hier [in Irland] auch nicht anders begreifen als einen Akt des Gehorsams."[222]

Es gebe etwa mit Blick auf spirituelle Engführungen „Schuld auf persönlicher Ebene", aber „auf kollektiver Ebene" könne es „keine Entschuldigung geben", zumal bislang kein Gespräch mit Personen stattgefunden habe, „die sich gemeldet" hätten.[223]

Mit diesen Ausführungen lag Pfr. H. gar nicht weit entfernt von den Sorgen, die nach wie vor den ehemaligen Beauftragten A umtrieben, wie er zeitgleich Generalvikar Paul darlegte. Dabei fragte er sich, ob die Bistumsverantwortlichen durch einen zu einseitigen Blick auf die negativen Aspekte im Agieren von Pfr. H. und Sr. S. – darunter auch „die lange Liste der Geschädigten, Abhängigen und Fanatisierten" – nicht die „beispielhafte […] Lebenspraxis vieler CG-Mitglieder, die aus einer tiefen Innerlichkeit ihr Leben ohne allen Fanatismus gestalten", übersähen und eine eigentlich hoffnungsvolle geistliche Bewegung, wie es sie immer wieder in der Kirchengeschichte gegeben habe, erstickten.[224]

Nachdem die CG-Ansprechpersonen Ende April 2002 bei einem Treffen mit dem Beauftragten B „keinen Weg" zu der eigentlich von der CG gewünschten Anerkennung zu sagen wussten (vgl. Kap. 4.1.1),[225] scheint es Pfr. H. gewesen zu sein, der im Sommer 2002 sofort nach seiner Rückkehr aus Irland wieder zur maßgeblichen Stimme der CG wurde. So äußerte er gegenüber dem Beauftragten B, dass die Gespräche der CG – sie wachse nun zu einer „echten geistl. Gemeinschaft" – mit dem Bistum über Statuten im Herbst „wieder aufzunehmen [seien], wenn er wieder in der Gemeinde Fuß gefasst" habe. Auch stehe er einer Erklärung der CG zu ihrer Geschichte „nicht mehr völlig ablehnend" gegenüber, „doch sollte das Gespräch darüber auch erst in geraumer Zeit sein". Die CG wünschte sich Sr. S. „als ‚Inspiratorin', nicht als Führungsperson" analog dem „Modell der ‚Seligpreisungen', wo der Bruder Ephraim eine solche Stellung hat". Sr. S. solle „in einer WG der CG wohnen" oder in einem Konvent der Thuiner Franziskanerinnen „im südl. Landkreis Osnabrück", wobei sie „nicht mehr für die jungen Thuiner Schwestern da sein" wolle. Diese hätten ihre Aktivitäten auf die „Reform" ihres Ordens zu richten, da sie sich „für den franziskanischen Orden [...] und eben nicht für die CG" entschieden haben, wobei „einige […] die Berufung zum Orden und zu einer geistl. Gemeinschaft damals verwechselt" hätten.[226]

Dieses durchaus bestimmende Auftreten von Pfr. H. gerade auch mit Blick auf die Rolle von Sr. S. war offenbar von der Bistumsleitung nicht erwartet worden. Zu-

222 Pfr. H. an Beauftragten B, 8.2.2002, ebd., Bl. 94–98.
223 Ebd.
224 Ehemaliger Beauftragter A an Generalvikar Paul, 19.1.2002, BAOS, AKZ 472, Nr. 5, Bl. 380 ff.
225 Vermerk des Beauftragten B, 1.5.2002, BAOS, AKZ 472, Nr. 4, Bl. 80.
226 Vermerk des Beauftragten B, 28.6.2002, ebd., Bl. 102.

mindest scheint sich der Beauftragte B durch den von H. vorgeschlagenen oder quasi vorgegebenen Weg der CG erneut getrieben gefühlt zu haben, wenn er hinter seiner Unterschrift des Vermerks fragt:

> „Welche Gründe können wir auf die Dauer anführen, um [Sr. S.] von der CG fernzuhalten, wenn der Orden sich darauf einlässt, sie freizustellen? Oder sollte sie dann austreten aus Thuine? Und was sollen wir dann machen? Wenn sie jetzt eine Erklärung des Bedauerns oder sonstwie mitunterschreibt?“[227]

Konkrete offizielle Schritte in Richtung einer weiteren Annäherung der Positionen oder gar einer Anerkennung der CG als Geistliche Gemeinschaft erfolgten jedoch zunächst nicht mehr, wurden allerdings auch nicht von Seiten des Bistums konsequent eingefordert, sodass sich der Dialogprozess in einer Art Schwebezustand befand. Zwar flammten gerade die Spannungen im Kontext CG-naher Priester immer wieder auf und ließen Beschwerden über die Aktivitäten CG-naher Thuiner Schwestern in einem Mutter-Kind-Heim[228] (vgl. Kap. 4.1.1) oder eine verstärkte Hinwendung im Umfeld der CG zu charismatischen Angeboten etwa im Evangelisationshaus in Bad Soden-Salmünster zumindest den Beauftragten B aufhorchen.[229] Doch erst die Eskalation der massiven Konflikte bei den Thuiner Franziskanerinnen führte offenbar auch zu einem erneuten Handlungsbedarf bei der CG-Thematik. Immerhin hatte die CG Anfang 2004 einen Antrag auf Anbindung an den Thuiner Orden gestellt, der jedoch vom Generalkapitel abgelehnt worden war, was nachfolgend von der zuständigen vatikanischen Behörde bestätigt wurde. Im Herbst erfolgte dann der Ausschluss von Sr. S. aus dem Orden wie auch der Austritt von mehr als 70, meist über Sr. S. in den Orden gelangten Professschwestern, von denen viele Aufnahme im Bistum Münster fanden (vgl. Kap. 4.1.2). So forderte die Versammlung der Räte und Gremien im Bistum Osnabrück ausdrücklich zum Dialog mit der CG auf,[230] und auch der Priesterrat setzte letztlich trotz der schon vielen erfolglosen Versuche auf eine Intensivierung der Bemühungen, indem erneut eine Arbeitsgruppe installiert und externe Unterstützung eingeholt sowie der Gesprächsprozess wieder aufgenommen werden sollte.[231]

Es folgten in der ersten Hälfte des Jahres 2005 zahlreiche, teils von einem Jesuiten-Pater moderierte Gespräche zwischen Vertreter:innen des Bistums – einschließlich des Bischofs und Vertreter:innen des Katholikenrats – und der CG, die immer wieder um die zentralen Fragen nach der Rolle der (ehemaligen) Sr. S., dem Verhält-

227 Ebd.

228 Vgl. ehemalige Kurteilnehmerin an Bischof Bode mit Anhang, 14.8.2003, BAOS, AKZ 472, Nr. 2, Bl. 84–87.

229 Vermerke des Beauftragten B, 26.2.2003 und 5.5.2004, BAOS, AKZ 472, Nr. 4, Bl. 104 und 78.

230 Vgl. etwa Meldung „Bistum will Dialog mit ‚Christusgemeinschaft‘“, Kibo, 12.9.2004.

231 Protokoll Priesterratssitzung, 17.11.2004, BAOS, Priesterratsprotokolle, S. 2 ff.

nis zu Bistum und Bischof sowie zur Vergangenheit der CG kreisten.[232] Letzteres erwies sich als wesentliches Hindernis für eine wirkliche Einigung, was wiederum zur Drohung des Bistums führte, die Gespräche öffentlich für gescheitert zu erklären, wenn sich die CG hier nicht positionieren würde. So galt die „Gemeinsame Erklärung"[233], die schließlich im August der Öffentlichkeit präsentiert wurde, auch nur als „Zwischenergebnis"[234] – allerdings mit wichtigen Etappenzielen. Immerhin enthielt die Erklärung eine Entschuldigung der CG für etwaige Grenzübertretungen in der Vergangenheit und die Ankündigung einer weiteren Auseinandersetzung, das Vorhaben, mehr Freiräume für den Einzelnen zu gewähren[235] und das Bekenntnis zur Integration in die diözesanen Strukturen. Für den weiteren, auf dieser Grundlage anzugehenden Dialogprozess, den ein vom Bistum ernannter Geistlicher begleiten sollte, sei jetzt der Blick „verstärkt auf Inhalte der Glaubensverkündigung" zu richten. „Nach dem jahrzehntelangen Suchen nach der richtigen Verortung" der CG „in Kirche und Bistum soll die nächste Wegstrecke ein ernsthafter Versuch hin zu einer Integration ins Bistum sein", wovon „eine evtl. kirchliche Anerkennung" in der Diözese abhänge, „die zu diesem Zeitpunkt eben noch nicht erreicht werden konnte".[236]

Die ‚Gemeinsame Erklärung' in dieser Form stellte ein Kompromiss-Dokument dar, das vermutlich von nicht wenigen Diözesanen eher als eine erneute Absichtserklärung ohne wirkliche Substanz denn als Meilenstein betrachtet wurde. Jedenfalls betraute Bischof Bode zeitnah einen Bistumsverantwortlichen, die CG als theologischer Beauftragter (im Folgenden: Kontaktbeauftragter CG) intensiv zu begleiten,[237] der für den Umgang mit der CG quasi die bisherige Rolle des Beauftragten für die Geistlichen Gemeinschaften übernahm und schon bald ein Gespräch

232 Vgl. etwa Protokolle, 11.2., 21.2., 15.4., 9.5., 29.6., 27.7.2005, BAOS, AKZ 472, Nr. 5, Bl. 150–153, 144 ff., 138–141, 128–131, 103–106, 85–88. Nicht zuletzt der weiter oben erwähnte Akademieabend im LWH von Anfang Mai 2005 förderte nochmals die öffentliche Diskussion.

233 Für die Diözese unterzeichneten der Bischof, ein Vertreter der Orden, der Beauftragte A, der Regens, drei Mitglieder des Priesterrats, eine Vertreterin des Katholikenrats und eine Vertreterin des Gemeinsamen Rats. Für die CG waren es neben der ehemaligen Sr. S. und Pfr. H. vier CG-nahe Priester sowie acht Laien-Vertreter:innen.

234 Erklärung v. 9.8.2005, Kibo, 14.8.2005.

235 „Diese Begleitung [von Sr. S.] wird von den Mitgliedern der ‚Christusgemeinschaft' als ein vom Geist Gottes bewirktes Charisma angesehen. Der kanonische Ausschluss von [Sr. S.] aus dem Thuiner Orden jedoch ist Anlass, ihre Rolle in der Gemeinschaft neu zu klären. Deshalb soll der schon länger begonnene Weg der Eigenständigkeit einzelner Gruppen und die individuelle Freiheit der Einzelnen in Zukunft weiter gestärkt und die in allen Mitgliedern der Gemeinschaft entdeckten Gaben und Fähigkeiten mehr gefördert werden, damit die Gemeinschaft in eine ‚erwachsene' Reife gegenüber dem Ursprung hineinwächst. Es geht um die Bemühung, etwaige zu starke Abhängigkeiten von Personen und von der Gemeinschaft als solcher zu vermeiden, um dem Einzelnen und seinem spezifischen Weg der Berufung mehr Raum zu geben." (Erklärung v. 9.8.2005, Kibo, 14.8.2005).

236 Ebd.

237 Bischof Bode an Kontaktbeauftragten, 26.8.2005, ebd., Bl. 67.

mit den beiden CG-Ansprechpersonen führte. Dabei skizzierte er, dass in seinen Augen die CG selbst ihre „Integrationswilligkeit" nachweisen müsse, er „diesen Prozess" etwa durch „Nachfragen und Kommentierungen", aber auch Konfrontationen „unterstützen" könne. „Wichtig" sei ihm, „nicht erst im Nachhinein über Entwicklungen und Entscheidungen" informiert zu werden. Auf den Bericht der beiden Ansprechpersonen, dass kurz zuvor bei einem Treffen „der CG" ein „fünfköpfiges Leitungsgremium" gewählt worden sei – Pfr. H. und die ehemalige Sr. S. gehörten diesem nicht an –, seien weitere Fragen der tatsächlichen Autoritätsverhältnisse wie auch des Umgangs mit den CG-nahen Priestern ungeklärt geblieben. Der Kontaktbeauftragte CG betonte schließlich die große Bedeutung von Vertrauen und Transparenz für ein einvernehmliches Vorankommen.[238]

Der Kontaktbeauftragte CG traf sich nachfolgend monatlich in „großer Offenheit" mit den beiden Ansprechpersonen, führte Telefonate mit der ehemaligen Sr. S. und stand mit CG-nahen Priestern im Austausch. Nach einem Dreivierteljahr bilanzierte er in einer Priesterratssitzung, an der auch die beiden CG-Ansprechpersonen als Gäste teilnahmen und etwa darauf hinwiesen, „dass es eine Auseinandersetzung mit dem Thema ‚Schuld' gibt", seine bisherige Tätigkeit. Alle Punkte berücksichtigend empfahl er dem Bischof zwar, die „theologische[n] Gespräche" mit der CG in kleiner Runde und mit Einbindung der ehemaligen Sr. S. als maßgebliche „inhaltliche Impulsgeberin"[239] zu forcieren, aber die CG „nicht anzuerkennen", sondern „vielmehr deutlich zu machen", dass der Bischof sie „nicht unterstützen kann". Schließlich bleibe zu klären, „warum die Christusgemeinschaft bei vielen Menschen so negativ gewirkt" habe, wobei die Gründe für diese Einschätzung nicht näher ausgeführt wurden.[240]

Im Anschluss an die Sitzung gaben der Kontaktbeauftragte CG und die beiden Ansprechpersonen dem Kibo ein Interview, das nochmals – und diesmal öffentlich – die schwierige Situation und die unterschiedlichen Perspektiven kennzeichnete.[241] So ordneten die Ansprechpersonen die CG den Geistlichen Gemeinschaften und Bewegungen mit klarem Bezug zur Diözese Osnabrück zu, wobei sie 100 bis 150 Mitglieder zähle – der Kontaktbeauftragte CG nannte hier auch 14 Priester, vier Ständige Diakone, einen Pastoralreferenten und einen Gemeindereferenten als zur CG gehörend. Ferner sahen die Ansprechpersonen durchaus positive Veränderungen der CG, die durchaus auf Forderungen des Bistums eingegangen sei, wobei es bei der Auseinandersetzung mit der eigenen Vergangenheit meist um sehr Persönliches gehe, das nicht in die Öffentlichkeit gehöre. An der nach wie vor dominanten

238 Gesprächsvermerk des Kontaktbeauftragten CG, 7.9.2005, BAOS, AKZ 472, Nr. 5, Bl. 63 f.

239 Deutlich kritisierte er, dass von der ehemaligen Sr. S. „die Ekklesiologie des Zweiten Vatikanischen Konzils falsch rezipiert" würde (Stellungnahme für Priesterratssitzung am 31.5.2006, Protokoll Priesterratssitzung, 31.5./1.6.2006, BAOS, Priesterratsprotokolle, Anhang 3).

240 Ebd., S. 5 f.

241 Interview „Hausaufgaben noch zu machen", Kibo, 18.6.2006.

Rolle der ehemaligen Sr. S. sahen sie trotz ihres Ausschlusses aus dem Thuiner Orden nichts Verwerfliches, da sie „weiterhin ein Laie mit allen Rechten und Pflichten" und auch nicht „exkommuniziert" sei. Gleichwohl sei die Entwicklung noch nicht abgeschlossen. Dagegen kritisierte der Kontaktbeauftragte CG, dass nach wie vor zentrale Fragen unbeantwortet seien. Er sehe mit Blick auf die CG „Fruchtbares wie Furchtbares". Dabei stelle sich ihm die Frage, ob „wirklich alles vom Geist bewirkt" sei. Daher sei auch die „Diskussion" für ihn „noch nicht zu Ende".[242]

Wirklich Bewegung kam jedoch in den nachfolgenden Jahren nicht mehr in diese ‚Diskussion', wie der Kontaktbeauftragte CG im Sommer 2008 auch in seinem „Statement zum Abschluss" seiner Tätigkeit, der für ihn wegen der Übernahme einer neuen Aufgabe anstand, feststellte. Es habe weiterhin regelmäßigen Austausch mit den CG-Ansprechpersonen wie auch verschiedenste andere Kontakte im Zusammenhang mit der CG gegeben, aber „von einer ‚Integration' in das Bistum" könne seiner Meinung nach „nicht die Rede sein".[243] Dafür reichte auch nicht, dass die CG nach wie vor in der Arbeitsgemeinschaft der Geistlichen Gemeinschaften vertreten war. Eine konkrete Fortführung des Dialogprozesses scheint mittlerweile jedenfalls weder bei der CG noch bei den Bistumsverantwortlichen auf der Agenda gestanden zu haben. Auf Bistumsseite könnte dabei auch eine Rolle gespielt haben, dass es Anzeichen für ein beginnendes ‚Aufbrechen' der CG zu geben schien. Zumindest stand der Beauftragte A mittlerweile mit Personen/Familien in Kontakt, die sich von der CG lösten bzw. gelöst hatten (Beauftragter A, S. 5).

Falls diese Erfahrungen und Berichte innerhalb der Bistumsleitung als ein Zeichen für einen beginnenden Bedeutungsverlust der CG betrachtet wurden, der weitere konkrete Dialogbemühungen unnötig machte, führte die Beschuldigung sexuellen Missbrauchs an einer Minderjährigen gegen Pfr. H.[244], die im Frühjahr 2010 im Zuge der aufgekommenen Debatte über sexuellen Missbrauch in der katholischen Kirche beim Bistum Osnabrück eingegangen war[245], auch zu einer erneuten Intensivierung der Gespräche mit der CG. Diese Vorwürfe spalteten nicht nur die Gemeinde im Ort S., sondern rückten auch seine maßgebliche Rolle in der CG und somit auch die Gemeinschaft selbst wieder in den Fokus. Dazu trugen nicht zuletzt Meldungen von Menschen in ihren Gemeinden und bei Bistumsverantwortlichen bei, die von ihren durch die CG verursachten Verletzungen berichteten. Die Osna-

242 Ebd.

243 Vorlage für das Gespräch am 1. August 2008/Vorlage Kontaktbeauftragter CG für Diko April 2008, BAOS, AKZ 472, Nr. 6, Bl. 10.

244 Mit den von den mutmaßlich von sexuellem Missbrauch bzw. von sexuellem Fehlverhalten Betroffenen erhobenen Vorwürfen konfrontiert, teilte Pfr. H. mit, dass es „einen solchen […] nicht gegeben [hat]. Ihr – auch insoweit völlig substanzloser – Vorwurf entbehrt jeder nachvollziehbaren Grundlage. In diesem Zusammenhang sei in der gebotenen Kürze erwähnt, dass [Pfr. H.] keinerlei strafrechtlich relevantes Verhalten an den Tag gelegt hat und auch kein Strafverfahren gegenüber [ihm] eingeleitet wurde." (Stellungnahme, 8.7.2026, 3).

245 Siehe hierzu die Ausführungen in Kap. 11.5, dort Fußnote 206.

brücker Bistumsleitung reagierte zunächst, indem sie den vormaligen Kontaktbeauftragten CG beauftragte, den Dialogprozess mit der CG wieder zu beginnen, ohne dass jedoch dortige Ansprechpersonen bekannt waren.[246] Bald darauf legte ein in der Neuen Osnabrücker Zeitung unter dem Titel „Typische Strukturen einer Sekte" erschienener Artikel den Finger tief in die Wunde[247] und erhöhte den Handlungsdruck. So kamen im Artikel auch Personen zu Wort, deren Kinder seit vielen Jahren der CG angehörten und den Kontakt zu ihren Familien fast vollständig abgebrochen hatten. Ebenso bezog der erneute Kontaktbeauftragte CG des Bistums Stellung und fragte erneut nach entstandenen Abhängigkeiten innerhalb der CG und ob solche ggf. auch die Gefahr sexuellen Missbrauchs erhöhten. Kurz vor der nächsten Priesterratssitzung im Juni 2010 meldete sich auch noch mal der Kibo zu Wort,[248] nachdem die Redaktion ein Interview mit einem ehemaligen CG-Mitglied über dessen Erfahrungen von anfänglicher neuer Glaubensfreude, über aufkommende Skepsis und Ausstieg bis zum nachfolgenden schmerzhaften Kontaktabbruch durch die Gemeinschaft veröffentlicht hatte. Gleichwohl war in dem Artikel auch die Erklärung einer früheren CG-Ansprechperson zur „Dialogbereitschaft" der CG zu finden, die „auch 2010 gegeben sei". Resümierend hieß es in einem Kommentar zum Artikel,[249] dass kein Verbot der CG erforderlich sei, diese aber nur eine „Zukunft" habe, wenn klare und nachprüfbare Regeln bestünden und „die Führungsperson [Sr. S.] entmachtet" würde. Zudem gebe es nun Stimmen, „nach so langer Zeit auch diejenigen in den Blick [zu] rücken, die unter der CG gelitten haben – oder es heute noch tun". Für sie müsse im Bistum wie für die Betroffenen sexuellen Missbrauchs zeitnah eine „Vertrauensperson" benannt werden.

Vor diesem Hintergrund diskutierte wenig später der Priesterrat über die CG und bat Bischof Bode, ein möglichst moderiertes Gespräch von Bischof und Priesterratsmitgliedern mit den – offenbar zwölf[250] – CG-nahen Priestern zu vereinbaren.[251] Dieser Austausch habe – wie dem Priesterrat auf seiner nächsten Sitzung berichtet wurde[252] – die trotz der Missbrauchsvorwürfe weiterhin große Verbundenheit der CG-nahen Priester mit Pfr. H. gezeigt, woraufhin vom Priesterrat eine „selbstkritische Auseinandersetzung mit der ‚Negativgeschichte' der ‚Christusgemeinschaft' angemahnt" worden sei. Auch sollen ein Sprecher dieser Priestergruppe benannt und die Gespräche über die Vorwürfe Betroffener, die nun im Protokoll erstmals als „geistlicher Missbrauch" firmierten, Anfang 2011 fortgesetzt werden. Hierzu habe der Bischof von „Überlegungen des Bistums" berichtet, „Ansprech-

246 Interview „Die Gespräche wieder aufnehmen", Kibo, 9.5.2010.
247 NOZ, 3.5.2010, Anhänge zur Chronologie; Unterlagen Clearingstelle Osnabrück.
248 Artikel „Wird hier Macht missbraucht?", Kibo, 13.6.2010.
249 Kommentar „Betroffene brauchen einen Ansprechpartner", Kibo, 13.6.2020.
250 Vgl. Artikel „Wir wollen das Ende der Sprachlosigkeit", Kibo, 27.6.2010.
251 Protokoll Priesterratssitzung, 16.6.2010, BAOS, Priesterratsprotokolle, S. 5.
252 Protokoll Priesterratssitzung, 3.11.2010, ebd., S. 9.

partner" für Personen zu benennen, „die im geistlichen Bereich Übergriffe und Verletzungen ihrer Persönlichkeit erfahren haben". Dafür seien eine Theologin und ein Domkapitular angedacht, was der Priesterrat unterstütze.

Nachdem ein weiterer Austausch mit den CG-nahen Priestern, der unter dem Eindruck weiterer Meldungen Betroffener beim Bischof und beim Beauftragten A stand, ebenfalls keine Fortschritte gebracht hatte, fand ein letztes moderiertes Gespräch mit den Priestern statt, das mit einem Impulsreferat eines Fachmanns[253] für Spiritualität begann. Sich auf dessen Ausführungen beziehend, sei es dann darum gegangen, wie weit die Priester mit der Klärung der Frage zur „konkrete[n] Gestalt und Struktur" der CG vorangekommen seien.[254] Doch nun – so der Moderator des Priesterrats in einem späteren Kibo-Interview – sei von Seiten der Priester nur noch von einem „Freundeskreis" die Rede gewesen, der „sich ganz persönlich" treffe.[255] Letztlich hätten die Priester komplett „den Dialog verweigert", da ihnen die Bereitschaft gefehlt habe, „dem Bischof mitzuteilen, wer das ‚Sekretariat der CG' führt, wo es sich befindet, wer die Termine der CG kommuniziert".[256] Nach einer kurzen Besprechung des Bischofs, des Beauftragten A, der Priesterratsvertreter und des Fachmanns für Spiritualität sei der Abbruch der Gespräche verkündet worden. Auch könne die CG „nicht als Geistliche Gemeinschaft angesehen werden" und zähle „ab sofort" nicht mehr zur Arbeitsgemeinschaft der Gemeinschaften. Auch wenn allen Beteiligten klar gewesen sei, dass die CG als ‚Freundeskreis' weitermachen könne, wie es der Moderator im Kibo-Interview formulierte, fehlte nun die „Rückendeckung" des Bischofs, was vielleicht zu einer „neue[n] Nachdenklichkeit" führe. So habe der Bischof den CG-nahen Priestern auch nicht verboten, Teil dieses Kreises zu sein, da er die „Tür zum Dialog offenhalten" wolle.[257]

253 Skript, 17.5.2011, BAOS, AKZ 472, Nr. 7, Bl. 9–14.

254 Vgl. Vorlage für die Priesterratssitzung am 8./9.6.2011, Protokoll Priesterratssitzung, 8./9.6.2011, BAOS, Priesterratsprotokolle, Anlage 4.

255 Interview „Kein Dialog mit ‚CG'-Priestern", Kibo, 26.6.2011.

256 Vorlage für die Priesterratssitzung am 8./9.6.2011, Protokoll Priesterratssitzung, 8./9.6.2011, BAOS, Priesterratsprotokolle, Anlage 4.

257 Interview „Kein Dialog mit ‚CG'-Priestern", Kibo, 26.6.2011. Im Kommentar hieß es: „Die CG darf sich der Verantwortung nicht mehr länger verweigern, darf solche Fragen nicht weiter als ‚absurd' abtun. Sonst muss die Gruppierung weiter damit leben, als Geheimbund oder gar als Sekte verdächtigt zu werden.
‚An den Früchten sollt ihr sie erkennen', heißt es im Matthäusevangelium. Von falschen Propheten ist da die Rede. Die ‚CG' muss erkennen, dass sie Menschen durch rigide Vorschriften um ein befreiendes Glaubensleben gebracht, dass sie tiefe Wunden gerissen hat. Die Früchte der ‚CG' schmecken bitter." (Kommentar „‚CG'-Mitglieder sind jetzt gefordert", Kibo, 26.6.2011)

Fazit

Blickt man auf die ca. 15-jährige Auseinandersetzung der Bistumsleitung unter Bischof Bode mit der CG, ist zunächst festzustellen, dass immer wieder ‚Auslöser von außen' erforderlich waren, um sich konkret mit der CG-Thematik zu beschäftigen – aus Betroffenensicht war also stets der Schaden schon entstanden. Auch wurde dieser Schaden nicht in seinem tatsächlichen Umfang und seinen teils schwerwiegenden Folgen für die Betroffenen wahrgenommen. Dies gilt nicht zuletzt für die Gruppe der in die CG hineingeborenen Kinder und Jugendlichen. Trotz des dann durchaus großen Aufwands bei den Dialogbemühungen kam es kaum zu substanziellen und nachhaltigen Erfolgen – also der immer wieder angestrebten Integration der CG in die Bistumsstrukturen –, wobei sich unter den Bistumsverantwortlichen das Gefühl breit machte, letztlich die CG nicht habe ‚fassen' zu können. Gleichwohl standen lange Zeit zumindest bei einigen Bistumsvertretern deutliche Skrupel im Raum, unter Umständen das „Gute" der CG zu früh zu zertreten. Zudem dürfte vor dem Hintergrund des Priestermangels gerade für den Bischof die Gruppe der in Summe ca. 20 CG-nahen Priester ein wichtiges Argument gewesen sein, mit der CG ‚im Gespräch' zu bleiben. Für sein mit Blick auf Sr. S. lange Zeit zögerliches Auftreten gegenüber der Generalleitung der Thuiner Franziskanerinnen sorgte vermutlich nicht zuletzt die große Bedeutung des Ordens als Personalgesteller für kirchlich-caritative Einrichtungen und den pastoralen Dienst der Diözese, aber auch der Status als Orden päpstlichen Rechts. Auch wenn Bode die CG nicht verbieten konnte, da sie eben nie offiziell als Geistliche Gemeinschaft approbiert war, hätte jedenfalls die klare Vorgabe, als CG-Mitglied nicht gleichzeitig als Diözesanpriester bzw. Hauptamtlicher in der diözesanen Pastoral tätig sein zu können, ein klares Zeichen gesetzt. Eine noch größere Wirkung in der Öffentlichkeit hätte darüber hinaus eine etwa über den Kibo oder das Kirchliche Amtsblatt verbreitete Erklärung gehabt, in der der Bischof ausdrücklich vor der CG gewarnt und von einer CG-Zugehörigkeit im engeren wie weiteren Rahmen abgeraten hätte.

Ob die vom ehemaligen Generalvikar Theo Paul als ‚innere Erosion' charakterisierte weitere Entwicklung der CG (Generalvikar Paul, S. 7), also das Abbröckeln der Mitglieder und Strukturen mit dem Nachlassen des äußeren Drucks, wirklich als Erfolg bezeichnet werden kann, scheint fraglich, zumal ihm ein 20-jähriger, weitgehend ergebnisloser Dialogprozess vorausgegangen war. Zudem verschwanden die Betroffenen und der von diesen erlebte geistliche Missbrauch wieder weitgehend aus dem Blick der Bistumsverantwortlichen, die kein Interesse an Kenntnissen über die Aktivitäten der auch nach 2011 weiter bestehenden CG-Gruppen zeigten. Jedenfalls dauerte es nach den ersten konkreten Überlegungen in 2010 noch neun Jahre, ehe Bischof Bode im Rahmen des Schutzprozesses analog zum sexuellen Missbrauch Ansprechpersonen für Betroffene geistlichen Missbrauchs benannte. Immerhin nahm er bei diesem Schritt unter den deutschen Diözesen eine Vorreiterrolle ein.

12 Leitungshandeln im Bistum Münster

Anfang 2005 wurde im Kirchlichen Amtsblatt der Diözese Münster unter der Überschrift „Zuwachs von Neuen Geistlichen Gemeinschaften" nicht nur die (vorläufige) Approbation der Statuten der Gemeinschaft ‚Totus Tuus Neuevangelisierung' (vgl. auch Kap. 4.2.1), sondern gleichzeitig die Ansiedlung der Laiengemeinschaft Regnum Christi, der Katholisch Integrierten Gemeinde und der ehemaligen, im Jahr zuvor ausgetretenen Thuiner Franziskanerinnen – schon bald als Gemeinschaft des Neuen Weges vom hl. Franziskus ebenfalls im Bistum approbiert (vgl. Kap. 4.1.2) – in der Diözese Münster vermeldet.[1] Wenn das Zusammentreffen dieser Mitteilungen eher zufällig gewesen sein mag, kennzeichneten sie doch sehr anschaulich den Stellenwert Geistlicher Gemeinschaften für den Münsteraner Bischof Reinhard Lettmann. Die dabei zutage tretende offene Haltung gegenüber Geistlichen Gemeinschaften, die eine wichtige Voraussetzung für das Agieren der Bistumsleitung im Kontext von TTN darstellt, lässt sich durchaus auch für Lettmanns Amtsvorgänger feststellen, wie im Folgenden skizziert wird (12.1). Auf dieser Grundlage sollen dann zunächst das Umfeld des TTN-Approbationsverfahrens (12.2) und danach der weitere Umgang der diözesanen Verantwortlichen mit der Gemeinschaft TTN bis zum Aufkommen vermehrter Vorwürfe in 2016/17 (12.3) in den Blick genommen werden. Schließlich gilt es, die daraufhin einsetzenden Schritte der Visitation (12.4) sowie die nachfolgenden Auseinandersetzungen mit der Gemeinschaft bis zum Verbot von TTN in 2021 und dessen Folgen zu skizzieren (12.5). Das Ehepaar D. weist alle ihnen gegenüber erhobenen Vorwürfe zurück. Die Einzelheiten der Stellungnahme werden im Einklang mit wissenschaftlichen Gepflogenheiten und Usancen im folgenden Kapitel zu dem jeweiligen Vorwurf in einer Fußnote wiedergegeben.

12.1 Das Bistum Münster als ‚Tummelplatz' Geistlicher Gemeinschaften

Als eine der größten Diözesen Deutschlands erstreckte sich das Bistum Münster auch nach 1945 von der Nordsee bis ins Zentrum des Ruhrgebiets und von der niederländischen Grenze bis nach Ostwestfalen, wobei 1958 im Ruhrgebiet gelegene

1 Vgl. Kirchliches Amtsblatt für das Bistum Münster, 15.1.2005, 30.

Teile an das neu begründete Bistum Essen abgetreten wurden. Neben weiten, fast geschlossenen katholischen Gebieten wie dem Oldenburger Münsterland oder den niederrheinischen Kreisen Kleve und Geldern prägten ebenso gemischt-konfessionelle (Ruhrgebiet) und sogar Diaspora-Gegenden (Nordoldenburg) die Diözese. Auf seiner Leitungsebene weist das Bistum seit Anfang des 19. Jahrhunderts insofern eine Besonderheit auf, als im nördlichen, zu Niedersachsen zählenden Teil eine kirchliche Behörde mit der Bezeichnung Offizialat errichtet wurde und der Offizial in Vechta – nicht zu verwechseln mit dem Leiter des bischöflichen Kirchengerichts in Münster – weitergehende Befugnisse als der Generalvikar in Münster erhielt. Trotz der relativen Eigenständigkeit des Offizialatsbezirks Vechta war und blieb die Stadt Münster das Zentrum der gesamten Diözese. Dazu trugen neben dem Bischofssitz und der Bistumsverwaltung zunächst einmal die Einrichtungen zur Heran- bzw. Ausbildung des Priesternachwuchses bei, sodass sich stets viele (angehende) Kleriker in der Bischofsstadt befanden. Noch größer war die Zahl der Ordensleute, die vor allem den apostolisch tätigen Gemeinschaften angehörten. Immerhin sieben Mutter- bzw. Provinzhäuser dieser Gemeinschaften befanden sich im Stadtgebiet Münsters oder in der unmittelbaren Umgebung. Ferner war die Universität Münster Magnet für viele Studierende, von denen zunehmend auch Laien den Weg an die große Katholisch-Theologische Fakultät fanden.[2]

So kann es nicht verwundern, dass erste Impulse für neue, in der Diözese konstituierte geistliche Gruppierungen/Bewegungen in der Stadt Münster zu verorten sind. Dabei war es Bischof Michael Keller (1947–1961)[3], der schon früh im immer stärker spürbaren Wandel des gesellschaftlichen wie religiösen Lebens eine fundamentale Herausforderung für die Kirche sah.[4] Um dem wirkungsvoll zu begegnen, rief er zu einer „christliche[n] Erneuerung der einzelnen Menschen und der Familien" auf, die er im Sinne der Katholischen Aktion durch die Stärkung des Laienapostolats erreichen wollte.[5] Konkret sollten die im Bistum Münster traditionell stark verbreiteten, nach dem Zusammenbruch des Dritten Reiches unter Beibehaltung der zentralen Rolle der Pfarrei wieder revitalisierten Verbands- und Vereinsstrukturen entsprechend „überformt" werden.[6] So erhielt um 1950 die aus Theologen – also Priestern und Theologiestudenten – und Laien bestehende, zu diesem Zeitpunkt bereits ca. 60 Mitglieder umfassende Paulusgemeinschaft als „Keimzelle eines ‚umfassenden katholischen Apostolates'" wachsende Bedeutung, zumal ihre Mitglieder nicht selten in leitende Positionen gelangten. Die Theologen unter ihnen

2 Ein knapper Abriss bei Gatz (2005): Das Bistum Münster.
3 Hürten (1993): Michael Keller; Damberg (1997): Abschied vom Milieu, 73–106 (zur Biografie bis zur Bischofsernennung) und 107–222 (zu pastoralen Strategien seiner Amtszeit).
4 Vgl. auch Köster (2021): Kampf gegen die Säkularisierung, 25–41.
5 Damberg (1997): Abschied vom Milieu, 128–152, 193–200.
6 Damberg (1998): Moderne und Milieu, 328.

„verpflichteten sich darauf, sich gegenseitig als Gemeinschaft und als Individuen bei der Verwirklichung eines an Paulus orientierten Priesterideals beizustehen".[7]

Bereits 1947 hatte zudem Domvikar Heinrich Tenhumberg[8], der von Bischof Keller u. a. mit der Umsetzung der neuen pastoralen Ansätze betraut worden war, nach dem vom belgischen Priester Josef Cardijn entwickelten Konzept die ‚Christliche Arbeiterjugend' (CAJ) im Bistum Münster gegründet. Unter „indirekter priesterlicher Führung" sollte sich in der CAJ eine „hochmotivierte Laien-Elite" zusammenschließen, „die innerhalb ihres eigenen Erfahrungs- und Lebensraumes zum Träger der missionarischen Verchristlichung der ‚Masse' wird".[9] CAJ-Mitglieder waren es dann auch, die nach dem altersbedingten Ausscheiden aus ihrer Gemeinschaft noch klarer „ihre persönliche Berufung für ein Apostolat in, mit und für die Arbeiterschaft erkannt[en]" und 1962 die Michaelsgemeinschaft ins Leben riefen, die sich bald auch für andere Personenkreise öffnete. Im Kern ging es den Mitgliedern darum, den Mitmenschen im jeweiligen Lebensbereich die Frohe Botschaft näherzubringen. Da Bischof Keller vor seinem Tod die Initiative unterstützt hatte, gab sich die Gemeinschaft seinen Namen.[10]

Vor diesen in den ersten beiden Nachkriegsjahrzehnten entstandenen neuen Gruppierungen hatte schon die Schönstatt-Bewegung in der Diözese Münster gerade unter angehenden Theologen Fuß gefasst. Zu den treibenden Kräften gehörte dabei seit 1933 der bereits erwähnte Heinrich Tenhumberg, der 1958 zum Weihbischof ernannt worden war und später maßgeblich an der 1966 erfolgten Rehabilitierung des Schönstatt-Gründers, Pater Josef Kentenich, in Rom mitwirkte.[11] Auf Tenhumbergs Initiative entstand das 1959 am Stadtrand von Münster als Bildungsstätte eingeweihte Haus Mariengrund, das nicht zuletzt für die Schönstatt-Priester der Diözese als wichtiger Ort des Austausches galt. Immerhin gehörten Anfang der 1970er-Jahre ca. 50 Diözesan-Priester zur Schönstatt-Familie, womit Münster unter den deutschen Bistümern neben der Erzdiözese Paderborn die meisten Schönstatt-Priester zählte.[12] Diese Priester brachten ihre entsprechende marianische Ausrichtung auch in die Gemeinden ein, in denen sie tätig waren, was auch überregionale

7 Damberg (1997): Abschied vom Milieu, 131–139. Anfang der 1990er-Jahre zählte die Gemeinschaft ca. 120 Mitglieder, darunter 45 Geistliche, mit drei Gruppen in Münster sowie jeweils einer Gruppe am Niederrhein, im westlichen und östlichen Münsterland, in Coesfeld und im Ruhrgebiet. Zudem gab es eine Gruppe Studierender (vgl. Bischöfliches Generalvikariat Münster (Hg.) (1994) [1993]: Tagungsband 1993, 71).

8 Mussinghoff (1993): Heinrich Tenhumberg.

9 Damberg (1998): Moderne und Milieu, 329.

10 Vgl. Bischöfliches Generalvikariat Münster (Hg.) (1988): Tagungsband 1988, 23 f., 53 ff.

11 Vgl. etwa Schmiedl (2015): Als Weihbischof auf dem Konzil; Tenhumberg (1980): Gedenkschrift. Kentenich lebte nach einer Apostolischen Visitation des Schönstattwerkes seit 1952 in einer Art kirchlicher Verbannung in den USA.

12 Mitteilung Joachim Schmiedls, 19.4.2021.

Schönstatt-Kreise und -Veranstaltungen einschloss. Zudem gab es Niederlassungen von Schönstatt-Schwestern in Borken, Münster und Neuenkirchen i. Old.

Allerdings mussten die Bistumsverantwortlichen in Münster bereits Ende der 1950er-Jahre erkennen, dass sich die Hoffnungen, die sie in ihr Konzept der ‚missionarischen Seelsorge' gesetzt hatten, nicht erfüllten. Im Gegenteil zeigten sich gerade bei der jungen Generation Ablösungstendenzen „von den herkömmlichen Gemeinschaftsformen", was bis in die „bislang tradierte religiöse Praxis" – also etwa die „bis dahin enge Bindung von Beichte und Eucharistieempfang" – reichte.[13] Auch vor diesem Hintergrund dürften die Erwartungen an das Zweite Vatikanische Konzil groß gewesen sein, das für den 1962 eingeführten neuen Bischof Joseph Höffner direkt zum Hauptbetätigungsfeld wurde.[14] Als Höffner Ende 1968 zum Koadjutor des Kölner Erzbischofs ernannt wurde, hatte er nur mit der Umsetzung der Konzilsbeschlüsse im Bistum Münster beginnen können. So stieß er auf pastoralem Feld einen Dialog-Prozess an und rief zur Bildung einer ‚missionarischen' Gemeinde auf, was jedoch letztlich vor allem zu einer Diskussion um „neue Binnenstrukturen" etwa bei den Kommunikationsformen oder Kompetenzen führte.[15]

Heinrich Tenhumberg, der 1969 Höffner als Bischof nachgefolgt war, stellte bei seinen Überlegungen über einen neuen Pastoralplan für eine ‚inspirierende Seelsorge' ganz deutlich die Pfarrgemeinde in den Mittelpunkt, wobei es ihm um „die Befindlichkeit des Individuums in einer pluralistischen Gesellschaft, das von Isolation bedroht wird", ging. So sollten in den Gemeinden Netzwerke missionarisch tätiger „kleine[r] Kreise" entstehen, die „Bezug auf die Erfahrungswelt" des Einzelnen hätten. Diese strategischen Punkte wurden im ‚Communio-Plan'[16] gebündelt und ausgebreitet, der jedoch erst 1980 fertiggestellt und in Kraft gesetzt werden konnte.[17]

Innerhalb der konzeptionellen Vorstellungen Bischof Tenhumbergs hatten offenbar auch Geistliche Gemeinschaften ihren Platz, zumal dies seiner schon erwähnten eigenen Prägung entsprach. So unterstützte er seit Anfang der 1970er-Jahre die Fokolar-Bewegung etwa durch Zuschüsse des Bistums zur Beteiligung an den Jugendtreffen der Gemeinschaft. 1973 fand zudem ein solches ‚Gen-Treffen'[18] in Münster statt, in dessen Nachgang der Bischof hoffte, „daß die Gen-Bewegung da-

13 Damberg (1998): Moderne und Milieu, 340; vgl. auch Großbölting (2006): Bündisch-konfessionelle Jugendkulturen nach 1945; Großbölting (2016): Das katholische Mädchen vom Lande.

14 Trippen (2009/2012): Joseph Kardinal Höffner, Bd. 1: Lebensweg und Wirken, Bd. 2: Seine bischöflichen Jahre.

15 Damberg (1998): Moderne und Milieu, 354.

16 Bischöfliches Generalvikariat Münster (Hg.) (1980): Communio.

17 Damberg (1998): Moderne und Milieu, 368 f.

18 Laut Homepage: „‚Gen' (New Generation) nennen sich die Jugendlichen der Fokolar-Bewegung, die sich an verschiedenen Orten in Teams treffen. Sie engagieren sich in vielen sozialen Aktivitäten und Initiativen, die für ihr Alter typisch sind." (https://fokolar-bewegung.at/seite/lebenswelten; abgerufen: 2.6.2021).

mit in Münster festen Fuß faßt und sich weiter ausbreitet".[19] Zu diesem Zeitpunkt war darüber hinaus der Ende der 1960er-Jahre noch von Bischof Höffner eingesetzte Spiritual in Münsters Theologen-Konvikt Collegium Borromaeum ein Fokolar-Priester, sodass auch der diözesane Priesternachwuchs mit der Bewegung in Kontakt kommen konnte. Dieser Geistliche übernahm nachfolgend nicht nur die Leitung einer diözesanen Bildungseinrichtung, sondern auch wichtige Positionen bei den Fokolaren. (vgl. auch Wissensträger:in J 41)

Folgt man der rückblickenden Schilderung eines Geistlichen, der der Priestergemeinschaft der Katholisch Integrierten Gemeinde (KIG) angehörte und im Erzbistum Paderborn für seine Gemeinschaft tätig war, war es offenbar auch Bischof Tenhumberg selbst, der 1974 diese Gemeinschaft „eingeladen" hatte, in die Diözese Münster „zu kommen".[20] Bereits ein Jahr später seien einige Mitglieder der KIG in die Region Münster gezogen, und 1978 habe die Gemeinschaft im nördlichen Münsterland ein „Fest- und Tagungshaus" eröffnen können. Da die KIG in dieser Zeit auch an anderen Stellen expandiert habe und daher ihre Kräfte habe konzentrieren müssen, sei der weitere „Aufbau […] in Münster vorerst aus[ge]setzt" und das dort bewohnte Haus verkauft worden.[21] In der zweiten Hälfte der 1970er-Jahre begannen zudem die spätere Personalprälatur Opus Dei[22] und die Gemeinschaft Verbum Dei[23] im Bistum Münster mit ihren Aktivitäten.

Nach dem Tod Bischof Tenhumbergs wurde 1980 Reinhard Lettmann für fast 30 Jahre Bischof von Münster.[24] Als Sekretär Bischof Höffners hatte er am Konzil teilgenommen, war 1967 mit erst 34 Jahren zum Generalvikar ernannt worden und danach sieben Jahre Weihbischof, sodass er bereits vor seiner Bischofsweihe stark in die konzeptionellen und personellen Diskussionen der Bistumsleitung eingebunden war. Inwieweit Lettmann im von ihm nach fast zehnjähriger Ausarbeitungszeit in Kraft gesetzten, stark gemeindezentrierten Communio-Plan eine wirkliche Perspektive für eine erfolgreiche Pastoral sah, ist in den hier zugrunde liegenden Unterlagen nicht dokumentiert. Geistliche Gemeinschaften werden im Communio-Plan jedenfalls nicht ausdrücklich erwähnt. Doch scheint Lettmann, der laut einer Adressenliste des Jahres 1960 Mitglied der Paulusgemeinschaft war[25], bereits in den

19 Bischof Tenhumberg an einen der Organisatoren, 13.4.1973, BAM, GV NA, Bischöfliches Sekretariat, A 740.

20 KIG-Vertreter an Bischof Lettmann, 28.10.1985, BAM, GV NA, Büro Bischof Lettmann, A 413.

21 Ebd.

22 Aktennotiz Bischof Tenhumbergs, 8.11.1975, BAM, GV NA, Bischöfliches Sekretariat, A 740. Ziel des Werkes: „Erfassung von Jugendlichen, von Familien in Eingliederung in das Opus Dei und Schulung für das Apostolat der Kirche", wobei ein Opus-Dei-Priester zunächst als Beichtvater an einer Kirche in Münster eingesetzt wurde.

23 Verbum-Dei-Vertreter an Lettmann, 23.10.1989, BAM, GV NA, Büro Bischof Lettmann, A 413.

24 Zu Lettmann gibt es noch keine Biografie.

25 Adressliste zur Weihnachtstagung der Paulusgemeinschaft 1960, BAM, GV NA, Bischöfliches Sekretariat, A 183.

1980er-Jahren ähnlich wie Papst Johannes Paul II. der Auffassung gewesen zu sein, durch das Wirken dieser Gemeinschaften den Glauben wiederbeleben zu können – dagegen betrachtete er offenbar die Orden zunehmend als „ein Auslaufmodell" (Visitationsbeteiligte:r B, S. 7). So stießen gerade Gemeinschaften, die in Frankreich und Spanien ihren Ursprung hatten, bei ihm mit dem Anliegen auf offene Ohren, sich im Bistum niederzulassen. Des Öfteren schuf die Bistumsleitung dabei die Möglichkeit, dafür auch nicht mehr benötigte Räumlichkeiten in Klöstern zu nutzen.

Als im Sommer 1988 in der katholischen Akademie Franz-Hitze-Haus in Münster eine zweitägige Tagung zu „Neuen Geistlichen Gemeinschaften in der Kirche" stattfand, bei der sich diejenigen Gemeinschaften vorstellen konnten, die im Bistum Münster aktiv waren, kam die Bedeutung zum Ausdruck, die sie mittlerweile in der Diözese erreicht hatten.[26] Zwar trat Lettmann hier nicht mit einem eigenen Beitrag in Erscheinung, aber der Leiter der Hauptabteilung Seelsorge im Generalvikariat erklärte in seinem Referat zum Thema „Die neuen Geistlichen Gemeinschaften in der Pastoral des Bistums", dass diese sehr in die pastorale Landschaft der Diözese passten. Denn sie würden wieder Lebendigkeit in die Kirche bringen, die zwar vollausgebaute Strukturen bereithalte, aber in der kein Wasser fließe. Nach dem Wunsch des Bischofs wie des gesamten Bistums gehe es daher um eine „doppelte Zielsetzung": „erlebbare Gemeinschaft, d. h. erlebbare Kirche und die Sendung in die Welt". Wenn sich Geistliche Gemeinschaften intensiv um beide Teile bemühten, entsprächen „sie genau dem, was das Bistum im Pastoralplan formuliert" habe.[27] So fördere die Diözese Geistliche Bewegungen und Gemeinschaften „ausdrücklich", wie es etwa bei den Fokolar-Priestern der Fall sei, indem für diese Möglichkeiten des Zusammenlebens und zur Pfarrseelsorge geschaffen wurden.[28] Bischof Lettmann betone des Öfteren, „daß wir uns als Bistum bereithalten sollen, auch ganz neue Wege zu gehen; daß wir auch Raum geben für Experimente".[29] Dabei – so der Referent – seien Gefahren nicht von der Hand zu weisen und überall dort zu finden, „wo man etwas riskiert, wo man radikal zu leben versucht. Radikal leben heißt gefährlich leben, und das finde ich gut so".[30] Allerdings dürften die Gemeinschaften ihre spezifische Spiritualität nicht einer „ganzen Gemeinde überstülpen wollen".

26 Vgl. Bischöfliches Generalvikariat Münster (Hg.) (1988): Tagungsband 1988. Im Vorwort heißt es: „Ferner wird sie [die Tagung] für Gemeinden und für die katholischen Verbände, aber auch für die verschiedenen Ordensgemeinschaften eine Hilfe sein, um sich über die Arbeitsweise und Ziele der geistlichen Gemeinschaften zu informieren und sich ggf. auch inspirieren zu lassen. Wir hoffen, daß hiermit ein Beitrag gegeben wird, um Informationsdefizite und falsches Konkurrenzdenken abzubauen, um so Begegnung zu ermöglichen und den gemeinsamen Auftrag zur Verlebendigung und zur Erneuerung der Kirche in den Blick zu nehmen." (Ebd., 5).

27 Ebd., 79.

28 Ebd., 80.

29 Ebd., 81.

30 Ebd., 82.

Letztlich vertraue er auf die „Phantasie" des Heiligen Geistes, dass es hier zu einem guten Miteinander komme.[31]

Die Gelegenheit, sich auf der Tagung vorzustellen und in einen Austausch zu treten, nutzten die Fokolar-Bewegung, die Katholische Charismatische Erneuerung, Cursillo, die Fraternität Jesus Caritas, die Gemeinschaft Der Löwe von Juda und das geopferte Lamm – später Seligpreisungen[32] –, Neokatechumenat, die Gemeinschaft Christlichen Lebens, Opus Dei, die Schönstatt-Bewegung sowie als diözesane ‚Eigengewächse' die Michaels-Gemeinschaft[33] und die 1984 aus ihr hervorgegangene Cardijn-Gemeinschaft.

Anfang 1993 fand an gleicher Stelle mit gleicher Zielsetzung eine zweite Tagung statt.[34] Diesmal hielt Bischof Lettmann selbst das Eröffnungsreferat, um seine Sicht zur Verortung der Geistlichen Gemeinschaften im pastoralen Konzept der Diözese Münster darzulegen. Schon in seiner Vorbemerkung hob er hervor, dass die Gemeinschaften dann „zur Bereicherung der Kirche insgesamt und auch der jeweiligen Ortskirche [werden], wenn sie sich nicht absondern, sondern sich in den Lebensvollzug der Gesamtkirche und der Ortskirche hineinstellen und sie mittragen".[35] Dabei erhoffte sich Lettmann von ihnen einen besonderen Zeugnischarakter, um in Gemeinschaft Geschmack am Glauben zu vermitteln und einander im Glauben zu bestärken. So böten die Gemeinschaften die Gelegenheit, „zu einem tieferen geistlichen Verständnis der Kirche"[36] zu finden wie auch in „besonderer Weise […] gemeinsame Erfahrungen zu machen und Erfahrungen miteinander zu teilen".[37] Ebenso könnten sie vor dem Hintergrund zunehmender Anonymität und Vereinzelung in den gesellschaftlichen Bezügen ein „Netz des Miteinanders und der Geborgenheit bieten" und dazu beitragen,

> „Menschen sprachfähig [zu] machen, daß sie in den persönlichen Begegnungen des Alltags schlicht und unaufdringlich von ihrem persönlichen Glauben sprechen und dadurch Menschen das Leben aus dem Glauben deuten. Diese schlichte und unscheinbare Weise der Evangelisierung ist dennoch eine sehr eindrucksvolle Weise, von Gott zu sprechen und seine gute Botschaft weiterzusagen. Geistliche Gemeinschaften kön-

31 Ebd., 83.

32 Die in Frankreich entstandene Gemeinschaft konnte Mitte der 1980er-Jahre auf Haus Aspel in Rees ihre erste, durchaus große Niederlassung in Deutschland gründen (vgl. Wissensträger:in M, S. 5 und Wissensträger:in I, S. 8, 18).

33 Sie umfasste 1983 ca. 240 Mitglieder (Bischöfliches Generalvikariat Münster (Hg.) (1988): Tagungsband 1988, 23).

34 Vgl. Bischöfliches Generalvikariat Münster (Hg.) (1994) [1993]: Tagungsband 1993. Im Vergleich zur vorherigen Tagung beteiligten sich zudem die ‚Fraternität Charles de Foucauld', die ‚Paulusgemeinschaft' und die ‚Franziskanische Gemeinschaft'.

35 Ebd., 9.

36 Ebd., 12.

37 Ebd., 19.

nen für [uns?] eine Bereicherung unseres kirchlichen Lebens sein. Ich sehe für sie einen guten und notwendigen Platz im pastoralen Konzept und mehr noch im Leben unseres Bistums."[38]

Diese offene Haltung Bischof Lettmanns gegenüber Geistlichen Gemeinschaften führte seit Mitte der 1990er-Jahre zu einer Ausnahmerolle des Bistums Münster unter den deutschen Diözesen, ohne dass es nach Einschätzung eines beteiligten Wissensträgers jedoch dafür ein spezifisches Konzept gegeben hätte (Weihbischof Hegge, S. 14). Gleichwohl scheint ein ‚strategischer' Blick auf Priester, die einer Geistlichen Gemeinschaft angehörten, gelegt worden zu sein, um diese im Bistum Münster tätig werden zu lassen. Wie bereits erwähnt, spielten hier zunächst die Fokolar-Priester eine wichtige Rolle. Dabei blieben die Stätten zur Priesterausbildung wichtige Katalysatoren für deren Rekrutierung, zumal von 1996–2011 nacheinander zwei Fokolare Regenten des Priesterseminars waren. Mehrere dieser Fokolar-Diözesanpriester besuchten nach der Weihe für eine gewisse Zeit auch noch die Priesterschule der Fokolare in Italien. Schließlich dürfte die Bedeutung dieser Priester wie der Gemeinschaft insgesamt nochmals erhöht worden sein, als 2001 mit Heinrich Timmerevers ein Mitglied der Fokolar-Bewegung Weihbischof/Offizial in Vechta wurde. Immerhin waren es 2006 gut 20 Fokolar-Priester, die Bischof Lettmann baten, ihnen Orte des gemeinsamen Lebens zu ermöglichen.[39]

Zudem gelangte Mitte der 1990er-Jahre die französische Gemeinschaft ‚Emmanuel' vor allem über (angehende) Priester, die während ihres Freisemesters[40] in München in Kontakt zu dieser Gemeinschaft gekommen waren, in die Diözese Münster. Durch Absprachen mit der Leitung der Gemeinschaft erhielten 1997/98 drei Emmanuel-Priester – davon zwei aus auswärtigen Diözesen, die ins Bistum Münster inkardiniert wurden – die Möglichkeit, in einer im westlichen Münsterland gelegenen Pfarrei in einer Wohngemeinschaft zusammenzuleben und neben ihrer hauptamtlichen pastoralen Tätigkeit auch im Rahmen ihrer Gemeinschaft ak-

38 Ebd., 21.

39 Vorbereitungsschreiben für Besuch bei Bischof Lettmann, 21.10.2006, BAM, GV NA, Büro Bischof Lettmann, A 458. Nicole Priesching geht in der Paderborner Missbrauchsstudie im Kontext der diözesanen Priesterausbildung auch auf die Rolle der Geistlichen Gemeinschaften und hier besonders der KIG und der Fokolar-Bewegung ein, wobei sie auch erwähnt, dass Anfang der 2000er-Jahre ein angehender KIG-Priester in Münster im Priesterseminar war. Auch berichtet sie von der Teilnahme Erzbischof Degenhardts am Jahrestreffen der im Paderborner Erzbistum approbierten Priestergemeinschaft der KIG, die im westmünsterländischen Tagungshaus der KIG stattgefunden habe (vgl. Priesching/Hartwig (2026): Sexuelle Gewalt, 626–636, hier 632 f.).

40 Ein für Priesteramtskandidaten meist nach dem vierten Semester anstehender Ausbildungsabschnitt an einer Universität außerhalb des Heimatbistums, in dem sie nicht gemeinschaftlich mit anderen Priesteramtskandidaten zusammen in einem Theologen-Konvikt leben.

tiv zu werden.[41] Wenige Jahre später konnte diese Priester-Gruppe Veranstaltungen über die Katholische Studierenden- und Hochschulgemeinde in Münster durchführen und 2005 bezog die Priester-WG eine Wohnung in Münster, wo sie zudem pastorale Aufgaben in der Gemeinde übernahm.[42]

Die weitere Verbreitung Geistlicher Gemeinschaften in der Diözese Münster erhielt nochmals einen Schub, als 1999 der Fokolar-Priester und spätere Weihbischof Christoph Hegge, der zudem Kirchenrechtler und zuvor Bischöflicher Kaplan gewesen war, mit Übernahme des Amtes des stellvertretenden Generalvikars gleichzeitig Leiter der ‚Fachstelle Orden, Säkularinstitute und Geistliche Gemeinschaften' wurde. Vermutlich durch diesen Wechsel bedingt, fand sich im Schematismus dieses Jahres erstmals neben der 14 Einträge umfassenden Rubrik „Säkularinstitute und ordensähnliche Vereinigungen" – darunter etwa Verbum Dei und die Gemeinschaft Brot des Lebens[43] – auch die Rubrik „Geistliche Gemeinschaften" mit immerhin 20 Auflistungen.[44] 2006 waren es für dieses Feld insgesamt 34 Einträge, wobei zu den Zuwächsen Gemeinschaften wie das Apostolische Werk – Herz-Jesu-Bund e. V., die Teresianische Karmel-Gemeinschaft, die Deutsche Assoziation des Souveränen Malteser-Ritterordens (Delegation Westfalen), Sant'Egidio, die Arche und die Katholisch Integrierte Gemeinde zählten.[45] Neben der Stadt Münster als regionalem Schwerpunkt verteilten sich die Niederlassungen/Gruppen über das gesamte Bistumsgebiet bis nach Dinklage und Cloppenburg.

Aufgrund der Anzahl und Vielfalt der Geistlichen Gemeinschaften im Bistum Münster wie auch ihrer Aktivitäten in die Gemeinden hinein, die dort allerdings nicht nur Zustimmung fanden, blieb es eine Aufgabe der Fachstelle, die Bekanntheit der Gemeinschaften zu erhöhen und diese gleichzeitig immer wieder darauf hinzuweisen, dass sie sich „in die Pfarrpastoral irgendwie eingliedern sollten" (Weihbi-

41 Vgl. etwa Kirchenrechtlerin an Bischof Lettmann, 11.2.1997, BAM, GV NA, Büro Bischof Lettmann, A 413.

42 Emmanuel-Priester an Bischof Lettmann, 24.11.2001 und Lettmann an Emmanuel-Generalleitung, 30.6.2005, BAM, GV NA, Büro Bischof Lettmann, A 413.

43 Die Gemeinschaft kam offenbar auf Einladung Bischofs Lettmanns 1994 ins Bistum Münster, wo eine Fraternität im umgebauten Gästehaus des Klosters Vinneberg die dort lebenden Benediktinerinnen von der Ewigen Anbetung unterstützte (vgl. Überlieferung in: BAM, GV NA, Büro Bischof Lettmann, A 414).

44 Personal-Schematismus für das Bistum Münster, 1999, S. 460 ff.

45 Personal-Schematismus für das Bistum Münster, 2006, S. 537. Nach Aktenlage belebte die KIG, die nach wie vor das Haus im nördlichen Münsterland betrieb, nach der 1985 in der Erzdiözese München/Freising erfolgten kirchlichen Anerkennung durch einen Brief an Bischof Lettmann die Kontakte zur Bistumsleitung. 2001 kam ein Haus in Münster hinzu und in den nachfolgenden Jahren wurde das andere Haus zu einem Internat ausgebaut, zwei KIG-Priester in die Diözese inkardiniert sowie 2005 die Gemeinschaft per Anerkennung von Statuten im Bistum als „‚öffentlicher Verein' errichtet" (vgl. Kirchliches Amtsblatt, 15.1.2005, 30 und Überlieferung in: BAM, GV NA, Büro Bischof Lettmann, A 414).

schof Hegge, S. 15).[46] Um zudem die inhaltlichen Schwerpunkte der Gemeinschaften und die jeweiligen Leitungspersonen kennenzulernen und sie auch untereinander bekannt zu machen, organisierte die Fachstelle ein jährliches Treffen möglichst aller Gemeinschaften (Weihbischof Hegge, S. 15). Beiden Anliegen diente darüber hinaus ein Begegnungstag, der 2002 in Münster stattfand. Insgesamt – so ein Mitglied einer Gemeinschaft – hätten diese Gruppen und Bewegungen durchaus miteinander kooperiert (Visitationsbeteiligte:r C, S. 12).

Wie eingangs erwähnt, bildete das Jahr 2004/05 eine Art Höhepunkt dieser Entwicklung, in dem neben der KIG auch noch die Gemeinschaften Regnum Christi, TTN und die Gemeinschaft des neuen Weges vom hl. Franziskus ins Bistum kamen bzw. vorläufig approbiert wurden. Dabei rief die rasche Anerkennung der Gemeinschaft des neuen Weges insofern Aufsehen hervor, als es sich bei einem Großteil ihrer Mitglieder um ehemalige, aus ihrem Orden ausgetretene Thuiner Franziskanerinnen handelte, die in der Diözese Münster Aufnahme gefunden hatten (vgl. Kap. 4.1.2). Hinweise auf die Bedeutung von vermeintlichen Privatoffenbarungen eines Mitglieds des neuen Weges für den Austritt der ehemaligen Thuiner Schwestern, die in einem Schreiben der Vorsitzenden der Gemeinschaft an den Fachstellenleiter Hegge von Anfang Februar 2008 – also einige Wochen vor der endgültigen Approbation – zu finden sind[47], änderten offenbar nichts an der grundsätzlichen positiven Haltung der Bistumsverantwortlichen zur Gemeinschaft, sodass diese am 22. Februar 2008 die endgültige kirchliche Anerkennung durch das Bistum erhielt. Allerdings kam es bereits kurze Zeit später zu kritischen Anfragen, als den Bistumsverantwortlichen die nach wie vor vorhandene Nähe einiger ehemaliger Schwestern zu Sr. S. und zur CG deutlich wurde.[48] Immerhin scheint Diözesanadministrator Franz-Josef Overbeck bereits Ende April 2008 im Offizialat eine kirchenrechtliche Prüfung veranlasst zu haben, ob er in seiner Funktion die Gemeinschaft ggf. auflösen könne, was dort als möglich erachtet wurde.[49] Nach mehreren Gesprächen des Fachstellenleiters Hegge, eines Mitarbeiters des Offizialats und eines für die Gemeinschaft zuständigen Priesters mit der Leitung der Gemeinschaft[50] wurde den Beteiligten klar, dass die Gemeinschaft auf „einer großen geistlichen Orientierungssuche" war. Daraufhin wurde der Beschluss einer „engmaschige[n]" Begleitung der Gemeinschaft getroffen. Dabei sollten auch „deutliche geistliche Klärungsprozesse

46 Vgl. zu seiner damaligen Sicht: Hegge (1999): Rezeption und Charisma; Hegge (2005): Für eine Seelsorge der Zukunft.

47 Vorsitzende an Fachstellenleiter:in, 4.2.2008, BGV Münster, Fachstelle Orden und GG, Akten neuer Weg, Akte 1–06/2, S. 11–19.

48 Vgl. Notiz des Fachstellenleiters Hegge über Gespräch mit der Leiterin des Neuen Wegs, 16.4.2008, BGV Münster, Fachstelle Orden und GG, Akten neuer Weg, Akte 2–03, S. 57.

49 Stellungnahme des:der späteren Fachstellenleiter:in A, o. Dat. [Eingang 7.5.2008], ebd., S. 19.

50 Vgl. etwa Notiz Fachstellenleiters Hegge mit Leitung der Gemeinschaft, 12.6.2008, ebd., S. 51 f.

in einer ‚klassischen Unterscheidung der Geister'" vorgenommen werden.[51] Letztlich mündete diese Begleitung gerade mit Blick auf die erwähnten Privatoffenbarungen – wie in Kapitel 4.1.2 beschrieben – in einer Visitation der Gemeinschaft des neuen Weges, die 2011/12 durchgeführt wurde und eine ‚Auszeit' der entsprechenden ehemaligen Schwester als Voraussetzung für die Aufrechterhaltung der Approbation benannte (vgl. Kap. 4.1.2).

Diese Approbation gehörte quasi zu den letzten Amtshandlungen Bischof Lettmanns, der kurz danach in den Ruhestand ging. Ein Jahr später folgte Felix Genn auf den Bischofsstuhl in Münster. Damit leitete erneut ein Oberhirte die Diözese, der Geistliche Gemeinschaften grundsätzlich als einen „positiven Aufbruch in der Kirche" (Bischof Genn, S. 1) betrachtete. Selbst „immer auf der Suche" (Bischof Genn, S. 9) nach einer Gemeinschaft gewesen und letztlich Mitglied der Johannesgemeinschaft[52], habe er eine Reihe Geistlicher Gemeinschaften kennengelernt, die „durchaus in einer gesunden Weise auch eine geistliche Erneuerung gestalten können" (Bischof Genn, S. 9). Auch wenn in den letzten Jahren in manchen Geistlichen Gemeinschaften Fälle geistlichen Missbrauchs bekannt geworden seien, sehe er nach wie vor „viel Positives" in den Gemeinschaften. So hätten viele Mitglieder zu einer „innere[n] Umkehr und Erneuerung ihres Lebens gefunden", was er im Sinne des „Herrenwort[es]" als gute „Frucht" bezeichnen würde. Dabei zähle für ihn weniger eine ‚Leistungsspiritualität', sondern die „innere Haltung" (Bischof Genn, S. 9). Entscheidend – so Bischof Genn – sei zudem die Empfindung, dass dort, wo „das wirklich normal und nicht schräg ist, wo man das spürt, da bleibt auch eine Freiheit und eine Offenheit, dann ist das gut". Dazu gehöre auch die Bereitschaft „zu sagen, ich bleibe aus Respekt vor der Freiheit des Anderen immer auch in einer Ohnmacht, und die halte ich aus, um des anderen Willens. Ich habe da keine Macht drüber. Deswegen braucht es für geistliche Begleitung auch einer Reifung". (Bischof Genn, S. 10)

Neben eigenen Begegnungen mit Geistlichen Gemeinschaften und Orden in der Diözese Münster bezog Bischof Genn zur Meinungsbildung regelmäßig Informationen über die jeweiligen Mitarbeitenden der entsprechenden Fachstelle im Bischöflichen Generalvikariat (BGV), was insbesondere bei Visitationen gelte. Falls dann weitere Schritte eingeleitet werden müssten, seien diese im Offizialat, der Personalabteilung oder von seinem Bischofskaplan umgesetzt worden. Er gehe jedenfalls davon aus, sich hier auf seine engsten Mitarbeitenden „verlassen" zu können. (Bischof Genn, S. 3 f.) So schaut Bischof Genn nach eigener Einschätzung sehr genau auf die im Bistum Münster ansässigen Geistlichen Gemeinschaften, die er nicht zuletzt durch die Aktivitäten seines Vorgängers zur pastoralen Konzeption der Diöze-

51 Aktenvermerk des Diözesanadministrators Overbeck, 11.11.2008, ebd., S. 44 f.

52 Ein von Urs von Balthasar mitgegründetes Säkularinstitut, das nicht mit der in Frankreich des sexuellen Missbrauchs beschuldigten Gemeinschaft gleichen Namens identisch ist (vgl. Hoyeau (2023): Seelenführer, 279).

se zählt. Während Bischof Lettmann verstärkt die im Bistum auch in leitenden Funktionen stark vertretene Fokolar-Bewegung[53] einbezogen habe, sei es bei ihm die Gemeinschaft ‚Emmanuel'. Dabei habe er die Gemeinschaft „sehr genau im Blick". So habe er etwa einmal den Hauptsitz in Altötting besucht und hier „als gesund erlebt", sodass er ihr in seiner Diözese „Raum gebe". (Bischof Genn, S. 10 f.)

Dieses Bestreben Bischof Genns wurde nach außen hin deutlich, indem er seit 2011 zwei Emmanuel-Priester nacheinander zu seinen Bischofskaplänen machte. Ferner setzte er wie schon Bischof Lettmann in die Diözese inkardinierte Geistliche der Gemeinschaft, die nach wie vor in einer WG zusammenlebten, weiterhin im Raum Münster in der Pastoral ein, wo gerade unter Studierenden etwa Gebetskreise der Gemeinschaft entstanden waren. Einer dieser Geistlichen erhielt dann die Möglichkeit, für seine Gemeinschaft weltweit Erfahrungen im Bereich City-Pastoral zu sammeln, die er seit 2018 nach seiner Rückkehr in Abstimmung mit Bischof Genn in Münster einbrachte, um eine „neue Gemeinde aufzubauen" und dabei auch „andere Wege zu gehen", zumal die klassische Territorialgemeinde nur noch einen sehr geringen Prozentsatz an Katholik:innen erreichte (Visitationsbeteiligte:r C, S. 12). Zentrum dieses Projekts wurde das Emmanuel-House in Münster. Wenn Bischof Genn 2021 einen Emmanuel-Priester mit dem Amt des Studentenpfarrers der KSHG in Münster betraute, der wiederum einen Fokolar-Priester ablöste, dürfte dieser Schritt auch mit Genns Hoffnung in Geistliche Gemeinschaften verbunden gewesen sein.

2026 listet die Fachstelle für Orden, Säkularinstitute und Geistliche Gemeinschaften noch insgesamt 24 Gemeinschaften auf, wobei zwischen Geistlichen Gemeinschaften und Geistlichen Familien unterschieden wird. Bei Letzteren handelt es sich um internationale Gemeinschaften, zu deren Mitgliedern Laien und Priester, Frauen und Männer sowie Eheleute und Menschen in einem gottgeweihten Leben zählen.[54]

Seit der Amtszeit Bischof Kellers herrschte in der Diözese Münster ein ausgesprochen positives Klima für neue kirchliche Gemeinschaften und Bewegungen. Denn in Anbetracht der starken Brüche innerhalb der traditionellen katholischen Glaubensstrukturen wurden die Gemeinschaften von den jeweiligen Bistumsleitungen als Stützen einer ‚missionarischen' Erneuerung bzw. ‚Verlebendigung des Glaubens' betrachtet. Dabei traten mit der Paulus- und Michaelsgemeinschaft aus der Diözese heraus eigene Gemeinschaften ins Leben, deren Mitglieder im Rahmen des Modells der Katholischen Aktion eine gewisse Elitefunktion einnahmen. Unter den nachfolgenden Bischöfen, die selbst einem Säkularinstitut oder einer Geistlichen Gemeinschaft angehörten, entwickelte sich die Diözese und hier nicht zuletzt die Universi-

53 Im Kontext zur Fokolar-Bewegung im Bistum Münster wurden im Rahmen der Studie auch Interviews mit Wissensträger:in J und Axel Gewandtner* geführt.

54 Vgl. Homepage: https://www.bistum-muenster.de/orden (abgerufen: 30.4.2026).

tätsstadt Münster mit zahlreichen (Theologie-)Studierenden zu einer Art ‚Tummelplatz' für viele Gemeinschaften auch internationaler Herkunft, die trotz durchaus vorhandenen Gegenwinds auf Pfarrebene nicht nur die Unterstützung des Bischofs, sondern auch weiterer zuständiger Bistumsverantwortlicher fanden. Eine Hochphase bildete dabei das Jahrzehnt von 1995 bis 2005, in der allein seit 1999 fast 15 weitere Gemeinschaften in den Bistumsschematismus aufgenommen wurden. Auch approbierte Bischof Lettmann mehrfach die Statuten (neuer) Gemeinschaften, wodurch er ihnen gleichzeitig über die Diözese hinausgehend die kirchliche Anerkennung aussprach. Zunächst zahlreiche Schönstatt-, dann auch Fokolar-Priester brachten dabei ihre Spiritualität in die Gemeinden ein, in denen sie tätig waren, wobei mehrere Mitglieder der Fokolar-Bewegung zur Bistumsleitung zählten. Zudem holte Bischof Lettmann Geistliche der Gemeinschaft Emmanuel in die Diözese, denen wiederum Bischof Genn seit ca. 2015 größere Entfaltungsmöglichkeiten gibt.

12.2 Auf dem Weg zur Approbation von TTN

Wie bereits in Kapitel 4.2.1 skizziert, bestand laut einer Selbstdarstellung der TTN-Gruppe seit 1993 in der Stadt Münster ein TTN-Gebetskreis, der bis Ende der 1990er-Jahre insgesamt ca. 50 meist junge Menschen – darunter auch Studenten des Borromaeums – umfasste und sich wöchentlich im Pauluskolleg traf. Vermutlich ist die Gruppe in dieser Zeit schon auf dem Radar einzelner Bistumsverantwortlicher aufgetaucht, aber eine offizielle Kontaktaufnahme mit Bischof Lettmann erfolgte offenbar erst im Frühjahr 1999. Dabei wurde dem Bischof auch unterschiedliches Informationsmaterial über die Entwicklung, Ziele und Schwerpunkte der Aktivitäten der Gruppe – also etwa die Bedeutung von Medjugorje, die Ausprägung der verschiedenen Evangelisationsbemühungen im Sinne von Papst Johannes Paul II. und die wohlwollende Haltung des Paderborner Weihbischofs der Gemeinschaft gegenüber – zur Verfügung gestellt.[55] Lettmann reagierte rasch und bot zeitnah ein Gespräch an, ohne dass der Verlauf dokumentiert ist.[56] Etwa zur gleichen Zeit erreichte den Bischof zudem ein zehnseitiger Brief eines in Vallendar studierenden Priesteramtskandidaten, der aus Süddeutschland kam und am Studienort Anschluss an die dortige TTN-Gruppe gefunden hatte. Von dort aus unterstützte er auch die Aktivitäten der Münster-Gruppe und sei „wirklich erstaunt" gewesen, „wie viele junge Menschen dort Rosenkranz beten und Gott loben und preisen". Dem jungen Mann war es – wie er schrieb – ein Anliegen, seinen Brief Bischof Lettmann persönlich zu übergeben und „besonders" dafür zu danken, dass Lettmann „mit den Ju-

55 Brief an Bischof Lettmann samt Infomaterial, 11.5.1999, BAM, NA, Büro Bischof Lettmann, A 413.

56 Gesprächsangebot Bischof Lettmanns für den 17.6.1999, ebd.

gendlichen eine Woche unterwegs [sei] und neue geistliche Gemeinschaften anschaue […] und kennenlerne […]. Denn nur von dort kommt die Zukunft in unsere Kirche. Unsere Kirche lebt! Und es macht große Freude dazu[zu]gehören!"[57] Im November 2000 und April 2001 fanden weitere Gespräche von TTN-Vertreter:innen mit dem Bischof statt, wobei Lettmann dann aber Fachstellenleiter Hegge mit der weiteren konkreten Einbindung der TTN-Gruppe ins Bistum betraute.[58] Mittlerweile beteiligte sich die Gruppe auch an diözesanen Veranstaltungen und arbeitete im Arbeitskreis der Geistlichen Gemeinschaften mit (vgl. Kap. 4.2.1).

Der Fachstellenleiter habe – so seine Schilderungen (vgl. Kap. 4.2.1) – an Veranstaltungen der Gruppe teilgenommen, wie bei vielen anderen Gemeinschaften einmal einen „Impuls" gegeben und auch „mal Beichte gehört" (Weihbischof Hegge, S. 2). Doch seien ihm neben der Hinwendung zu Medjugorje etwa die „Verpflichtungen beim Fasten, Beichten oder dem Rosenkranzgebet", die die zum TTN-Kreis gehörenden Menschen einzuhalten hatten, suspekt vorgekommen, zumal diese Verpflichtungen gerade „Jugendliche enorm schädigen" könnten. Allerdings sah er dieses Glaubensleben auch aus „kirchenrechtlicher Sicht" im Rahmen der „Weite" des Katholischen, sodass er „keinen berechtigten Zweifel" gehabt habe, um „zu sagen, diese Gemeinschaft darf es nicht geben". (Weihbischof Hegge, S. 2)[59] Als dann um 2002 TTN-Vertreter mit dem Wunsch der bischöflichen Anerkennung auf ihn zugekommen seien, hätten der Bischof und der Fachstellenleiter dies ganz „pragmatisch" auch als Chance betrachtet, durch Statuten die bereits vorhandenen „Lebensregeln" zu „berichtigen" – also „ihnen deutlich zu machen, was geht und was nicht geht" – und insgesamt „mehr Einfluss" zu nehmen: „Also, das war die Idee: die Statuten zu approbieren, damit wir sie unter Kontrolle haben." Der Bischof sei „sich da sehr sicher" gewesen und habe gesagt: „Das ist gut, wenn wir das machen, dann haben wir sie besser im Blick." (Weihbischof Hegge, S. 2)

Laut Weihbischof Hegge sei das Verfassen der Statuten, bei dem er kaum auf eigene Erfahrungen habe zurückgreifen können[60], ein Prozess gewesen, bei dem er entgegen den Vorstellungen der TTN-Vertreter die Festschreibung von Aspekten

57 Priesteramtskandidat an Bischof Lettmann, 5.7.1999, ebd.

58 Vgl. weitere Schriftwechsel 2000–2004, BAM, NA, Büro Bischof Lettmann, A 413; Ebbing (2009): Bewegung der Kirche, 120. In den Akten findet sich zudem ein Dekret Lettmanns vom 18.2.2002, in dem er beigefügte Statuten der „Vereinigung […] ‚Totus Tuus Evangelisation 6 mehr'" approbiert und als „Private Vereinigung von Gläubigen mit Rechtspersönlichkeit" für zwei Jahre „ad experimentum" bestätigte (vgl. BGV Münster, Fachstelle Orden und GG, TTN-Akte 3, Bl. 245). Allerdings ist ein solches Dekret in keiner Darstellung zu TTN erwähnt.

59 Laut einer Studienteilnehmerin kannte der Fachstellenleiter zudem eine der führenden Personen der TTN-Gruppe in Münster „seit Jahr und Tag" (Anne Bothe* 67), was sich auf den Umgang miteinander ausgewirkt haben dürfte.

60 So weist er in seinem 2024 erschienenen Beitrag über die Aspekte der Anerkennung Geistlicher Gemeinschaften auch darauf hin, dass dazu „seit den 1980er-Jahren zahlreiche pastorale und kirchenrechtliche Bestimmungen und Normen erlassen" worden seien. Diese seien in den letzten Jahren Grundlage der für die DBK erstellten Kriteriologie zur „Beurteilung und Anerken-

wie etwa eine zu strenge Fastenpraxis abgelehnt habe (Weihbischof Hegge, S. 2; vgl. Kap. 4.2.1). Als der Entwurf der Statuten aus Sicht der Beteiligten fertiggestellt war, sandte der Fachstellenleiter diese Fassung im Februar 2003 den Verantwortlichen der (Erz-)Diözesen Aachen, Essen, Köln, München, Paderborn und Trier mit der Bitte um Prüfung, da in diesen Bistümern TTN aktiv war bzw. Führungspersonen der Gemeinschaft wohnten. Damit verbunden war offenbar die Anfrage, ob dort Vorbehalte gegenüber der Gemeinschaft bestünden. Die Anschreiben und die beigefügte Entwurfsfassung befinden sich nicht in den vorliegenden Akten, aber in den Rückmeldungen der angefragten Bistümer wurden keine grundsätzlichen Bedenken gegen die Approbation der Statuten geäußert.[61] Allerdings wurde von Kölner Seite darauf hingewiesen, dass die „starke Orientierung von ‚Totus Tuus' nach Medjugorje" in den Statuten nicht ausreichend berücksichtigt sei.[62] Der Generalvikar der Erzdiözese München-Freising riet, in den Statuten noch dem Aspekt der Vermögensverwaltung durch den zivilrechtlichen ‚TTN-Verein' stärker Rechnung zu tragen, der auf dem Gebiet der Erzdiözese Köln seinen Sitz hatte. Daher sollte „eine Approbation […] in Folge dieses Auseinanderfallens die kirchlichen Prüfungs- und Beratungsaufgaben ausdrücklich einer Diözese (Sitz des eingetragenen Vereins) übertragen [werden], da bei zersplitterter Aufsicht (je nach Aktivitätsort des kirchlich angebundenen Vereins) eine nicht unerhebliche Schwierigkeit bereits bei der Tatsachenermittlung auftreten kann".[63]

Der Fachstellenleiter in Münster griff, wie er seinen Mitbrüdern in der Bistumsleitung erklärte, diese Vorschläge auf und überarbeitete die Statuten entsprechend[64], um sie dann nach vorheriger Absprache im „Geistlichen Rat" mit einer fünfwöchigen Frist Bischof Lettmann, dem Generalvikar und den Weihbischöfen „zur Durchsicht" und ggf. zur Aufnahme „sachdienliche[r] Anmerkungen" zu senden. Der Rücklauf befindet sich nicht in den der Studie vorliegenden Akten, aber in den nachfolgenden Monaten konnte Fachstellenleiter Hegge die Endredaktion vornehmen[65], sodass Bischof Lettmann diese am Osterfest 2004 approbierte und die

nung der Geistlichen Gemeinschaften" geworden. (Vgl. Hegge (2024): Kriterien für die Zulassung, 152).

61 Vgl. BGV Münster, Fachstelle Orden und GG, TTN-Akte 5, Bl. 12–28.

62 Leiter der Kölner HA Seelsorge an Fachstellenleiter Hegge, 5.5.2003, ebd., Bl. 20 f.

63 Münchener Generalvikar an Fachstellenleiter Hegge, 22.5.2003, ebd., Bl. 23 ff., hier S. 25.

64 Medjugorje und der zivilrechtliche Verein fanden allerdings in den Statuten keine Erwähnung. Laut Weihbischof Hegge im Interview mit dem Forschungsprojekt (S. 12) ist es kirchen- wie zivilrechtlich nicht vorgesehen, dass etwa die Diözesen, in denen Geistliche Gemeinschaften als Private Vereinigungen approbiert sind, die entsprechenden Berichte des weltlichen Vereins zur Prüfung zu erhalten, was er jedoch „in der heutigen Zeit für sinnvoll" halte. Doch müsse er „ehrlicherweise sagen", er glaube nicht, „dass man von einem großen Finanzgebaren bei Totus Tuus sprechen kann, weil es darum ging, ihre Fahrten zu organisieren".

65 Fachstellenleiter Hegge an Bischof, Generalvikar und Weihbischöfe, 21.10.2003, BAM, NA, Büro Bischof Lettmann, A 413. Am 1.12.2003 fügte Bischof Lettmann handschriftlich hinzu, dass der Entwurf zu den Akten könne, da er „bearbeitet" würde.

Gemeinschaft „Totus Tuus Neuevangelisierung nach den Normen des cc. 298–311 CIC und 321–329 CIC" als „Private Vereinigung von Gläubigen mit Rechtspersönlichkeit" für drei Jahre auf Probe bestätigte.[66] Ergänzend legte das Dekret fest, dass die TTN-Mitglieder „bei ihrer Tätigkeit" in der Diözese „die geltenden partikularen Pastoral-, Rechts- und Verwaltungsvorschriften einzuhalten" sowie „selbst" für „ihren Lebensunterhalt" und die Sozialversicherungen zu sorgen hätten. Lettmanns anschließende Bitte um „Gottes reichen Segen für die apostolische Sendung" von TTN verband Lettmann mit dem „Wunsch eines fruchtbaren Einsatzes für die Neuevangelisierung zur Vertiefung des Glaubens besonders bei den Jugendlichen, jungen Erwachsenen und den jungen Familien im Geist einer marianisch geprägten Spiritualität".[67] Auf Wunsch von TTN überreichte er das Dekret Ende dieses Jahres persönlich einigen Vertreter:innen der „Gemeinschaft".[68]

Mit diesem Schreiben endet die Überlieferung des Büros Lettmann und auch sonst finden sich in den vorliegenden Akten wenig Informationen über die weiteren Kontakte der Bistumsleitung zur Gemeinschaft ‚Totus Tuus Neuevangelisierung' während der Erprobungsphase, was angesichts der bereits geschilderten Bedenken des Fachstellenleiters gegenüber der in TTN üblichen Gebetspraxis und den Fastenregeln überrascht. Die durch die Approbation angestrebte größere Kontrolle der Gemeinschaft spiegelt sich jedenfalls nicht wider. Auch sei es – so der damalige Fachstellenleiter im Interview mit dem Forschungsprojekt – beim Ablauf der Frist nicht für notwendig erachtet worden, die kirchenrechtlich vorgesehene Möglichkeit einer weiteren dreijährigen Erprobung der Statuten zu nutzen. So seien im Vorfeld der dann endgültigen Anerkennung von TTN in die Statuten auch nur noch „leichte Änderungen eingefügt" worden, die „eher technische[r]" Natur gewesen seien (Weihbischof Hegge, S. 3; vgl. Kap. 4.2.1). Die verbindliche Approbation der Statuten durch Bischof Lettmann erfolgte schließlich Ende 2007[69], wobei er zudem den damaligen Fachstellenleiter als „geistlichen Assistenten" der Gemeinschaft einsetzte (Weihbischof Hegge, S. 3; vgl. Kap. 4.2.1). Nach Darstellung Weihbischof Hegges im Interview mit dem Forschungsprojekt wurden die Statuten, die nun kirchenrechtlich „weltweit verpflichtenden Charakter" hatten, auch dem kroatischen Bischof, in dessen Diözese TTN ebenfalls aktiv war, zur Kenntnisnahme gesandt. Doch habe dieser die Statuten nicht „gelten lassen" wollen. Zur vom damaligen Fachstellenleiter Hegge angedachten Kontaktaufnahme mit dem kroatischen Bischof sei es nicht

66 Dekret, 11.4.2004: BGV Münster, Fachstelle Orden und GG, TTN-Akte 3, Bl. 247; Statuten: Bl. 248–253.

67 Ebd., Bl. 247. Näheres zu den Statuten in Kap. 4.2.1.

68 Münsteraner TTN-Vertreter an Bischof Lettmann, 28.9.2004, BAM, NA, Büro Bischof Lettmann, A 413.

69 Dekret, 6.12.2007: BGV Münster, Fachstelle Orden und GG, TTN-Akte 3, Bl. 246; Staturen: Bl. 236–244.

gekommen. (Weihbischof Hegge, S. 3) Die Gründe dafür und ob sich daraus konkrete Konsequenzen ergaben, wurden im Interview nicht thematisiert.

In den vorliegenden Akten lässt sich der Weg von TTN im Bistum Münster bis zur endgültigen kirchenrechtlichen Anerkennung nur in groben Zügen nachvollziehen. Jedenfalls scheint die in der Universitätsstadt Münster entstandene Gruppe schnell angewachsen und in ihrer Evangelisationsarbeit sehr aktiv gewesen zu sein, was dazu beigetragen haben dürfte, dass Bischof Lettmann nach der ersten offiziellen Kontaktaufnahme zeitnah den direkten Austausch gesucht hat. Auch der damalige stellvertretende Generalvikar und Leiter der Fachstelle Orden, Säkularinstitute und Geistliche Gemeinschaften, Christoph Hegge, wird die besondere ‚Zugkraft' der Gruppe begeisterter, meist junger Mitglieder der Gruppe positiv wahrgenommen haben. Gleichwohl habe er – so Weihbischof Hegge im Interview – etwa die große Bedeutung der Marienstätte Medjugorje und die strengen Fastenregeln bei TTN durchaus skeptisch betrachtet. Inwieweit eine ‚Einhegung' etwaiger spiritueller Übertreibungen der Gemeinschaft wirklich das entscheidende Motiv für Lettmann gewesen ist, die Abfassung von Statuten und damit die Anerkennung von TTN im Bistum Münster anzustreben, muss hier offenbleiben. Doch mit der Einbeziehung der ebenfalls involvierten Diözesen wie auch anderer maßgeblicher Mitglieder der Bistumsleitung in Münster in die Schritte wurde ein transparentes Verfahren gewählt. Allerdings ist zu fragen, ob dabei ausreichend geprüft wurde, wie sich die Strukturen und Ausprägungen der spirituellen Praktiken in TTN wirklich konkret auf die Mitglieder der Gemeinschaft auswirkten und ob nicht eine weitere, im Kirchenrecht vorgesehene dreijährige Probephase vor der endgültigen Approbation der Statuten sinnvoll gewesen wäre. Mit der Einsetzung von Fachstellenleiter Hegge als ‚geistliche[m] Assistenten'[70] von TTN stand zumindest ein Instrument zur Verfügung, um die weitere Entwicklung der Gemeinschaft ggf. kritisch im Blick behalten zu können.

12.3 Vermeintliche Hochzeit von TTN (2007–2016/17)

Nach der endgültigen Approbation der Statuten blieb der Fachstellenleiter nun auch in seiner Funktion als geistlicher Assistent von TTN der maßgebliche ‚Brückenkopf' zwischen Bistumsleitung und Gemeinschaft. Dabei sei es ihm – so von ihm im Interview skizziert – „mehr auf das Formale" angekommen, sodass er sich „ab und zu mit dem Leitungsteam getroffen" habe, um Informationen über die Entwicklung der Gemeinschaft zu erhalten. Ferner sei er bei TTN-Veranstaltungen gewesen und habe hier auch „geistliche Impulse" gegeben, die von der sonst „übliche[n]" Form abgewichen seien. „Im Laufe der Zeit" sei ihm dann aufgefallen, dass unter den Teilnehmenden auch Jugendliche gewesen seien, die „mit einer sehr großen inneren

70 Der ‚geistliche Assistent' ist ein kirchenrechtlich vorgesehenes Amt (can. 317 § 1 CIC).

Unsicherheit", mit „Auffälligkeiten, mit einem hohen Anlehnungsbedürfnis" gekommen wären. Dies sei oftmals „bei Geistlichen Gemeinschaften so". Doch habe sich herausgestellt,

> „dass sie dann im Laufe der Zeit zu einer inneren Festigkeit ihrer Persönlichkeit kamen. Es war also nicht einfach nur schlecht, sondern sie wurden erst einmal in der Gemeinschaft aufgefangen und auch gut begleitet. Und irgendwie hatte die Gemeinschaft ja auch familiäre, freundschaftliche Aspekte, und sie fühlten sich wahrscheinlich gefördert. Wenn diese Personen dann über sich hinauswuchsen, entwickelten sie plötzlich ein kritisches Potenzial gegen die Gemeinschaft, was ich gut und richtig gefunden habe, weil es ja erst einmal zeigt, dass sie über sich hinausgewachsen und gestandene Persönlichkeiten geworden sind." (Weihbischof Hegge, S. 3 f.)

Gleichwohl sei eine geistliche Begleitung von TTs nicht die Aufgabe des geistlichen Assistenten gewesen, was er aber auch nicht gewollt habe. Hier habe er großes Vertrauen in den Priester Z. gehabt, der diese Funktion des geistlichen Begleiters der TTN-Mitglieder lange Zeit ausgeübt habe. (Weihbischof Hegge, S. 5) Insgesamt waren die Kontakte des Fachstellenleiters nicht nur zu denjenigen Führungspersonen aus der Münster-Gruppe, sondern auch zum Gründerehepaar und weiteren Personen des TTN-Leitungsteams auf der Ebene des Duzens, sodass von einem einvernehmlichen Verhältnis ausgegangen werden kann.[71] So hätten laut einer Studienteilnehmerin diese Treffen in Münster in privater Atmosphäre stattgefunden, die eher dem lockeren Austausch als einer Kontrolle gedient hätten (Franziska Kohmann* 2; vgl. auch Anne Bothe* 267).

Im Mai 2010 erreichte den geistlichen Assistenten Hegge jedoch der Bericht einer Frau über ihre „leidvollen Erfahrungen" mit TTN mit dem „Anliegen", „auf interne Missstände bei Vorgehensweisen durch Verantwortliche [der Gemeinschaft TTN] dringlich hinzuweisen", ohne der Gemeinschaft „in irgendeiner Weise […] schaden" zu wollen.[72] Sie habe durch die Gemeinschaft einen neuen Zugang zum Glauben erhalten, sich schnell angenommen gefühlt und daher mit der TTN-Kandidatur begonnen. Doch „vieles" sei nicht „gut" gewesen und bedürfe einer „objektiven Klärung", wobei sie auch von anderen Personen wisse, die Ähnliches erfahren hätten. Daher bat sie Hegge als Beauftragten für die Geistlichen Gemeinschaften, sich ihrer Sache „anzunehmen".[73]

Weiter schilderte die Frau, wie sie neben dem positiven Erleben der Gemeinschaft zunehmend „Kontrolle und Beobachtung" wahrgenommen habe. Ein wirk-

71 Dies geht auch aus den Anreden in der Korrespondenz hervor.

72 „Privater Erfahrungsbericht mit der Gemeinschaft Totus Tuus", o. Dat. [am 20.5.2010 per Mail versandt], BGV Münster, Fachstelle Orden und GG, TTN-Akte 1, Bl. 86–94, hier Bl. 87

73 Ebd., Bl. 87

licher Wendepunkt sei allerdings der sexuelle Übergriff durch einen TT während einer größeren TTN-Veranstaltung gewesen – die gesamten Ausführungen sind in der Akte geschwärzt[74] –, nach dem sie sich zunächst etwas zurückgezogen habe, ohne jedoch ihre Kandidatur und Teilnahme an TTN-Veranstaltungen abzubrechen. Als sie dann aber mit TT-Mitgliedern über den Vorfall sprach, sei ihr nicht geglaubt worden – die Ehefrau des Gründers habe sich allerdings telefonisch nach ihrem Befinden erkundigt. Nach der Lektüre eines Buches mit Heilungsgebeten sei es aber deutlich besser gegangen. So habe sie auch nach der vorgeschriebenen Vorbereitungszeit ihr Versprechen ablegen wollen, was die zuständigen Verantwortlichen – so die junge Frau – jedoch abgelehnt hätten. Als Begründung für die verweigerte Aufnahme in den Kreis der TTs wurde ihre zu geringe Einbindung in die Gemeinschaft und fehlende, aber unbedingt erforderliche „Hingabehaltung" angegeben, was sie als „Demütigung" und „Machtausübung" empfunden habe.[75] Dennoch entschloss sich die Frau offenbar nach einer Medjugorje-Fahrt und einem „Heilungsseminar", die Kandidatur nicht zu beenden, wobei sie aber unter dem Vorwurf, für „Unfrieden" zu sorgen, deutliche Vorbehalte auch von Personen der TTN-Leitung gespürt habe und ein Gespräch von ihr mit Leiter D. „sehr schwierig" gewesen sei.[76] Schließlich sei ihr sogar ein Platz im TTN-Freundeskreis verwehrt worden. Selbst Priester Z. als langjähriger geistlicher Beirat von TTN, der sie gut gekannt habe, habe ihr in hartem Ton signalisiert, dass ihr „Versuch […] Zeitverschwendung" und die Gemeinschaft überzeugt sei, dass sie „keine Berufung" habe.[77] Am Ende nannte die Frau als „Motivation" für ihren Bericht „das Bestreben nach Wahrheit, Gerechtigkeit und Freiheit in Christus".[78]

Folgt man der nach einer Anfrage der Frau erfolgten Antwort des geistlichen Assistenten Hegge, der offenbar ein Gespräch vermeiden wollte[79], sei ein „Einschreiten von Seiten der Bistumsleitung nur dann gegeben, wenn sich Personen" aus TTN „nicht an das geltende Statut gehalten" hätten. „Innergemeinschaftliche Querelen in Geistlichen Gemeinschaften und Orden müssten dort geklärt" werden. Zur Klärung dieser Frage sei es gemäß dem Kirchenrecht erforderlich, eine Stellungnahme der „belasteten Personen" einzuholen. Doch habe die Frau die „Möglichkeit, sich an die Mißbrauchskommission des Bistums Münster zu wenden oder ein innerkirchliches Gerichtsverfahren beim Kirchengericht einzuleiten", wobei er offen-

74 Der Bischofskaplan erwähnt im Interview mit dem Forschungsprojekt den Vorfall (Bischofskaplan, S. 8 f.)

75 „Privater Erfahrungsbericht mit der Gemeinschaft Totus Tuus", o. Dat. [am 20.5.2010 per Mail versandt], BGV Münster, Fachstelle Orden und GG, TTN-Akte 1, Bl. 92.

76 Ebd., Bl. 86–94, hier Bl. 93.

77 Ebd., Bl. 93.

78 Ebd., Bl. 94.

79 Anfrage sowie Fachstellenleiter Hegge an vermutlich Mitarbeiter [geschwärzt], 23.6.2010, BGV Münster, Fachstelle Orden und GG, TTN-Akte 1, Bl. 95.

bar skeptisch war, ob die Vorwürfe dafür ausreichten. Schließlich könne sie jederzeit „eine Verleumdungsklage bei einem zivilen Gericht" einleiten. Jedenfalls müssten jetzt die schriftlichen Aussagen der TTN-Leitung abgewartet werden.[80] Die anfragende Frau wiederum nahm diese Erklärung zur Kenntnis, hoffte jedoch, dass das von ihr skizzierte „Geschehen […] nicht unterschätzt wird".[81] Die Stellungnahme der TTN-Leitung, die einen Monat später den geistlichen Assistenten erreichte, wies die erhobenen Vorwürfe zum Ausschluss aus der Kandidatur – das Gespräch zum Ende der Kandidatur führten immer der „Leiter der Gemeinschaft" und ein weiteres Mitglied des Leitungsteams sowie der Verantwortliche für die Kandidaten – zurück. So hätten auch andere TTN-Mitglieder Bedenken hinsichtlich des Ablegens des Versprechens geäußert und der Kandidatin sei erklärt worden, dass sie sich zu wenig in die Gemeinschaft einbringe. Ihr sei das Angebot gemacht worden, die Kandidatur um ein Jahr zu verlängern.[82] Daraufhin habe sie mehrfach auch gegenüber anderen Mitgliedern ihren Unmut über die Entscheidung der TTN-Leitung geäußert, sodass aufgrund dieses Verhaltens die Kandidatur nicht mehr verlängert, gleichwohl die Zugehörigkeit zum Freundeskreis angeboten worden sei. Letzteres habe sie selbst abgelehnt. Insgesamt sei der Umgang mit ihr – auch vonseiten der Leitung – nicht kontrollierend gewesen. Ausdrücklich wurde verneint, dass bei der Bewertung die erwähnten sexuellen Übergriffe eine Rolle gespielt hätten.[83] Zu diesem Punkt war ein Protokoll beigefügt, das die TTN-Leitung offenbar im Sommer 2008 über den Vorfall verfasst hatte, das allerdings für die Einsichtnahme im Rahmen der Studie fast vollständig geschwärzt wurde, sodass die vermutlich geschilderten Geschehnisse nicht nachzuvollziehen sind. Laut den wenigen erkennbaren Angaben hatte die Leitung den geistlichen Assistenten Hegge zeitnah telefonisch über den Vorfall der sexuellen Übergriffe informiert und offenbar das „weitere Vorgehen" mit ihm abgestimmt.[84] Es ist davon auszugehen, dass beide Vorgänge vonseiten des Bistums getrennt behandelt wurden, da kein direkter Bezug zwischen TTN und den Übergriffen hergestellt wurde (Bischofskaplan, S. 9).

Als Christoph Hegge im August 2010 zum Weihbischof ernannt wurde, blieb er zwar geistlicher Assistent von TTN, aber die weitere Untersuchung der Vorwürfe

80 Fachstellenleiter Hegge an anfragende Frau, 23.6.2010, ebd., Bl. 96.

81 Antwort, 25.6.2010, ebd., Bl. 97.

82 Die Eheleute D. wurden im Rahmen der Studie mit diesem Sachverhalt konfrontiert und erklären, dass „die Zeit der Kandidatur […] – wie in geistlichen Gemeinschaften, Orden, Noviziaten oder Priesterseminaren üblich – eine Zeit des gegenseitigen Kennenlernens, der Prüfung, ob der Weg zur Person passt, und der geistlichen Reifung [war]. Die Kandidatur konnte von der Kandidatin beziehungsweise dem Kandidaten oder von Seiten der Gemeinschaft beendet werden. Es ist kirchlich seit Jahrhunderten üblich, Eignung, Berufung und Passung zu prüfen. Dies ist als solches kein Missbrauch." (Stellungnahme, 1.7.2026, 29).

83 Anschreiben, 28.7.2010 und Stellungnahme, BGV Münster, Fachstelle Orden und GG, TTN-Akte 1, Bl. 100–103.

84 Protokoll v. Aug. 2008, ebd., Bl. 104 f.

übernahm sein Nachfolger im Amt des Fachstellenleiters, Fachstellenleiter A. Dieser führte bereits Mitte September zunächst in Münster ein Gespräch mit Leiter D. und einem weiteren Mitglied des TTN-Leitungsteams, in dem diese nochmals ihre bereits in der oben skizzierten Stellungnahme zum Ausdruck kommende Sicht zu den kritisierten Punkten darlegten und die Verhaltensauffälligkeiten der ehemaligen Kandidatin hervorhoben.[85] Nachfolgend traf er sich mit der Frau, die ihre Beschwerden erneuerte und auf Nachfrage als „Hauptkritik" formulierte, „dass Jugendliche und junge Menschen bei Totus Tuus psychisch unter Druck gesetzt würden, sobald sie nicht dem Willen der Leitung entsprechen". Auch hob sie „ein unangemessenes Eingreifen der Gemeinschaft in das Privatleben ihrer Mitglieder" hervor. Fachstellenleiter A betrachtete diese „Behauptungen" als „sehr schwerwiegend" und bat die Frau, für die weitere Urteilsfindung Zeugen zu benennen.[86]

Offenbar erwies es sich als schwierig, eine:n auch „im juristischen Sinne unabhängigen" Zeug:in zu finden, sodass es nach Mitteilung des Fachstellenleiters A an die Kritik übende Frau für das Bistum als neutrale Instanz kaum möglich sei, „in irgendeiner Weise einzugreifen", da hier „Aussage gegen Aussage" stehe. So könne er „nur zusagen, aufgrund der von Ihnen gemachten Angaben das Wirken von Totus Tuus besonders sorgsam im Blick zu halten".[87] Doch scheint dann schließlich ein Mann bereit gewesen zu sein, als Zeuge aufzutreten. Zumindest befindet sich ein solcher anschaulicher, allerdings undatierter „Erfahrungsbericht" in direkter Verbindung zu den Vorgängen um die Vorwürfe in den Akten. Demnach sei er ein begeistertes Mitglied der TT-Jugend gewesen, habe aber vor allem wegen der selbst erfahrenen, sehr rigiden Einstellung der TTN-Leitung zu Partnerschaften und dem in seinen Augen völlig unangemessenen und zu großen seelischen Belastungen führenden Umgang von Leitungspersonen mit dennoch eingegangenen Beziehungen der Gemeinschaft den Rücken gekehrt.[88]

Letztlich dauerte es bis zum Sommer 2012 – also gut zwei Jahre nach dem Eingang der ersten Vorwürfe der Frau –, bis das Verfahren zu einem Abschluss kam.[89] Offenbar zunächst auf die mutmaßlichen sexuellen Übergriffe eingehend – die Schwärzungen im Abschlussbericht lassen nur eine Vermutung zu – sei dem Fachstellenleiter A kein Urteil möglich, doch hätten sich „die Verantwortlichen der Gemeinschaft in dem Sinne richtig und verantwortungsbewusst verhalten […], indem sie das Gespräch [wegen Schwärzung nicht ersichtlich, ob Frau oder Bistumsverantwortlichen] gesucht und nach Rücksprache mit den Verantwortlichen des Bis-

85 Gesprächsnotiz, 17.9.2010, ebd., Bl. 110 f.
86 Gesprächsnotiz, o. Dat., ebd., Bl. 108 f.
87 Fachstellenleiter:in A an Frau, 4.1.2011, ebd., Bl. 107.
88 „Totus Tuus – Ein Erfahrungsbericht" o. Dat., ebd., Bl. 118–122.
89 Vgl. „Abschlussbericht zur Beschwerde über Vorgänge in der Gemeinschaft Totus Tuus", 6.7.2012, ebd., Bl. 112–117.

tums die richtigen Maßnahmen veranlasst haben".[90] Mit Blick auf die Vorwürfe der Frau am Leitungsstil in TTN habe der Konflikt eine solche „Eigendynamik" angenommen, dass eine „zufriedenstellende" Lösung durch das Bistum nicht mehr zu erreichen sei.[91] Der vom Zeugen dargestellte „subversive Druck", der von Leitungspersonen ausgeübt würde, „sobald man sich inkonform verhalte, kritische Fragen bzgl. der vermittelten Inhalte stelle oder auch Mitglieder der Leitung in ihrem Verhalten anfrage", machten jedoch „in ihrer Tendenz deutlich, dass die Gemeinschaft Totus Tuus wach auf das Verhältnis von charismatischer Spiritualität, begeisterter und begeisternder Glaubensvermittlung und der Wahrung innerer Freiheit des Einzelnen zu schauen hat". Dieser Punkt werde „auch Teil des Dialogs zwischen der Gemeinschaft und dem Bistum bleiben", wobei dem Fachstellenleiter „sowohl die Auseinandersetzung mit den benannten Fragestellungen als auch die Durchführung der [Präventions]Schulungen […] zugesagt [wurden] und […] in weiteren Gesprächen nachgehalten" würden. Den Vorwurf „sektiererischer Tendenzen" teilte der Fachstellenleiter jedoch nicht.[92]

Ob es nachfolgend zu entsprechenden Gesprächen zwischen Bistumsverantwortlichen und der TTN-Leitung gekommen ist und diese an Schulungen teilgenommen hat, ist in den Akten nicht dokumentiert. Gleiches gilt für etwaige neue Vorwürfe aus dem Umfeld der Gemeinschaft bei Bistumsvertretern. Allerdings findet sich dort das Schreiben eines Mitglieds von TTN an die Leitung der Gemeinschaft vom November 2013, in dem darauf hingewiesen wird, dass sich gerade in letzter Zeit einige TTs in führenden Funktionen gegenüber anderen TTs und Kandidaten teilweise so aggressiv und herablassend verhielten, dass einzelne TTs große Angst vor diesen hätten und teilweise lange weinen würden – es war auch von Machtmissbrauch die Rede. Es sei dringend geboten, dass das Leitungsteam hier reagiere.[93] Auch wenn die Schreiberin von ihrer Seite Vertraulichkeit signalisierte, scheint das Schreiben – allerdings, ohne dass der Zeitpunkt deutlich wird – entweder an den Fachstellenleiter A oder Weihbischof Hegge gelangt zu sein, der in seiner Rolle als geistlicher Assistent nach wie vor für TTN der erste Ansprechpartner auf Bistumsseite blieb. Er habe sich – so seine Darstellung – „immer wieder berichten lassen, was die Gemeinschaft tut" (Weihbischof Hegge, S. 5), ohne dass dies in den Akten dokumentiert ist. Auch erhielt er zumindest 2016/17 die Protokolle der Sitzungen des TTN-Leitungsteams zur Kenntnis. Falls es nach dem Abschlussbericht des Fachstellenleiters A unter den Bistumsverantwortlichen noch Vorbehalte gegenüber TTN gegeben haben sollte, scheinen diese jedenfalls nicht breit gestreut wor-

90 Vgl. ebd., Bl. 112.
91 Ebd., Bl. 114.
92 Ebd., Bl. 115–117.
93 TT an TTN-Leitungsteam, 12.11.2013, BGV Münster, Fachstelle Orden und GG, TTN-Akte 1, Bl. 307 f. Die TT erwähnt hier auch mehrere gute Gespräche mit der in der Fachstelle tätigen Referentin.

den zu sein. Immerhin wies ein Studienteilnehmer 2012/13 Bistumsstellen darauf hin, dass in mehreren Kirchen in Münster Flyer für TTN-Fahrten nach Medjugorje auslagen, was offenbar keinen Argwohn hervorgerufen hat, obwohl zu dieser Zeit Gemeinden solche Fahrten nicht organisieren durften (Raphael König* 2).

Trotz dieser Vorgänge scheint das Verhältnis zwischen der TTN-Leitung und den zuständigen Bistumsverantwortlichen also nach der Untersuchung der Beschwerde einvernehmlich gewesen zu sein. Immerhin unterstützte eine TTN-Gruppe den Fachstellenleiter A bei einem konkreten seelsorglichen Projekt (vgl. Fachstellenleiter:in A/Visitationsbeteiligte:r A, S. 1). Auch die offenbar im Herbst 2016 anstehende Überarbeitung der Statuten war nicht aufgrund einer Kritik initiiert worden. Zumindest findet sich in den Akten kein Hinweis auf auslösende Auseinandersetzungen, sondern nur eine Statutenfassung mit Veränderungsvorschlägen und wenigen handschriftlichen Anmerkungen.[94]

Doch wenig später erreichte Weihbischof Hegge die vertrauliche Bitte eines Mitglieds von TTN um ein Gespräch über ihre Mitgliedschaft, auf die er zeitnah reagierte, sodass für Ende Januar 2017 ein Termin vereinbart werden konnte.[95] Zur Vorbereitung dieses Austausches ließ sie ihm den Brief zukommen, den sie zwei Monate zuvor einem der Gemeinschaft verbundenen Pater gesandt und der ihr zur Kontaktaufnahme mit dem geistlichen Assistenten geraten hatte. Zudem hätten ihr Beichtvater und eine im Bistum als Psychologin tätige Ordensschwester sie bestärkt, diesen Schritt zu tun.[96] Darüber hinaus hatte sie die für sie maßgeblichen Kritik- und damit Gesprächspunkte zusammengestellt. Hier fanden sich kritische Stichworte wie „Druck", „persönliche Unfreiheit", „emotionale und psychische Abhängigkeit" vor allem vom Gründerehepaar, „viel Aktionismus, wenig Vertiefung" und „Selbstüberschätzung" der Gemeinschaft, die in den letzten Jahren bereits zum Austritt einer Reihe von Mitgliedern geführt hätten. Dabei ginge es ihr an erster Stelle „um die vielen begeisterten jungen Leute, die wirklich guten Willen haben, und die körperlich, psychisch, emotional und auch geistlich drohen Schaden zu nehmen". Mehrfache Versuche, Angehörige des TTN-Leitungsteams entsprechend zu sensibilisieren, seien weitgehend gescheitert, wobei sie mittlerweile auch einen Mitstreiter habe, der die auch von anderen TTs geäußerte Kritik an das gesamte Leitungsteam gesandt habe. Nachdem ihr verschiedene im geistlichen Bereich qualifizierte Personen, mit denen sie über die Probleme gesprochen habe und auch der Begriff „geist-

94 TTN-Statuten, 9.11.2016, BGV Münster, Fachstelle Orden und GG, TTN-Akte 5, Bl. 76–84. Demnach sollten die Paragraphen zur nicht mehr existierenden Brüdergemeinschaft gestrichen, dagegen Aspekte wie verbindliche Präventionsschulungen für die Mitglieder und die Aufnahme kroatischer Mitglieder ins TTN-Leitungsteam hinzugefügt werden.

95 TT an Weihbischof Hegge, 28.12.2016, BGV Münster, Fachstelle Orden und GG, TTN-Akte 1, Bl. 306 sowie Bl. 326.

96 TT an Weihbischof Hegge, 25.1.2017 und Brief, 28.11.2016, ebd., Bl. 306 sowie Bl. 312–315.

licher Missbrauch" gefallen sei, zur Kontaktaufnahme mit dem Bischof geraten hätten, sei sie diesen Schritt gegangen.[97]

Spätestens durch das Gespräch mit dem Kritik übenden TTN-Mitglied scheint Weihbischof Hegge die Dringlichkeit weiterer Schritte erkannt zu haben.[98] Jedenfalls bemühte er sich umgehend, Situationsbeschreibungen weiterer TTN-Mitglieder zu erhalten, die dann auch im Lauf der nächsten Monate eintrafen und die er „nicht unerheblich [fand]" (Weihbischof Hegge, S. 6). Auf deren Grundlage suchte er das Gespräch mit dem Leiter D., seiner Ehefrau B. D. und Pfarrer P. und übergab ihnen die Zusammenfassung der Gesprächsergebnisse.[99] Dabei wurde deutlich, dass es – so zumindest ein weiterer federführender Kritiker – in dieser Phase darum ging, „dass wir mittelfristig wieder aufeinander zugehen können und dass es langfristig zu einer echten Versöhnung kommt", um „als Gemeinschaft gemeinsam in eine gute Zeit [zu] gehen". Dies könne nur mit externer Unterstützung in Person des geistlichen Assistenten gelingen.[100] So trafen sich Anfang Mai 2017 in Münster die Kritiker mit dem geistlichen Assistenten, um mit ihm über das weitere Vorgehen zu beraten.[101] Das TTN-Leitungsteam wiederum agierte zu dieser Zeit offenbar zweigleisig: Auf der einen Seite signalisierte es konstruktive Mitarbeit und lud die Mitglieder in Absprache mit dem geistlichen Assistenten Hegge dazu ein, sich entweder beim Leitungsteam oder in schriftlicher Form positiv oder negativ „über Personen oder Vorgänge innerhalb der Gemeinschaft [zu] äußern […], damit die Wunde im Herzen unserer Gemeinschaft gereinigt wird und heilen kann". [102] Gleichzeitig forderte das Leitungsteam zwei Kritiker:innen, die eine Auszeit von TTN nahmen, auf, ihre „Unzufriedenheit und Kritik nicht auf andere Mitglieder zu übertragen und dies zu unterlassen".[103]

Ende Mai 2017 ging Weihbischof Hegge schließlich mit einem Katalog von anonymisierten „Kritikpunkten"[104] in ein Gespräch mit dem TTN-Leitungsteam, das in Münster stattfand. Dabei waren neben den immer wieder genannten Aspekten von „Druck", „autoritären Zügen und Kontrolle", „Menschenbild, Sexualität, Ehe,

97 Punkte für das Gespräch mit dem Weihbischof, 31.1.2017, ebd., Bl. 320 ff.

98 Er habe die Vorwürfe „nicht unerheblich" gefunden und habe der TTN-Leitung („außer dem Gründerehepaar") gesagt, die Vorwürfe müssten in der Gemeinschaft bekannt gemacht werden, sodass sich weitere Betroffene bei ihm melden könnten. (Weihbischof Hegge, S. 6).

99 Vgl. Zusammenfassung der Gesprächsergebnisse, 16.2.2017, BGV Münster, Fachstelle Orden und GG, TTN-Akte 1, Bl. 337 f. Gesprächsnotiz, 16.2.2017, BGV Münster, Fachstelle Orden und GG, TTN-Akte 2, Bl. 229 ff.

100 Beschwerdeführer an Weihbischof Hegge, 28.2.2017, BGV Münster, Fachstelle Orden und GG, TTN-Akte 1, Bl. 289 f.

101 „Kritische Stellungnahme von Mitgliedern der Gemeinschaft ‚Totus Tuus' im Gespräch vom 4. Mai 2017", ebd., Bl. 338–341.

102 Pfarrer P. an Weihbischof Hegge, 17.5.2017, BGV Münster, Fachstelle Orden und GG, TTN-Akte 1, Bl. 22 f.; vgl. auch Weihbischof Hegge an TTN-Kritikerin, 8.4.2017, ebd., Bl. 283.

103 Mail des Leitungsteams an zwei Kritikerinnen, 13.5.2017, ebd., Bl. 244.

104 Vgl. „Kritikpunkte, Stand 26.5.2017, ebd., Bl. 332–336.

Berufung" auch eine „Beurteilung der Gesamtsituation von verschiedenen Seiten" in die Auflistung eingeflossen. Daraus ergab sich für den Weihbischof die Frage, ob „die Gemeinschaft in der Lage [sei], die Missstände selbst in den Griff zu bekommen", oder ob „sie nicht selber der Begleitung – oder ggf. sogar einer ‚Aufsicht'" bedürfe.

Zur Klärung dieser Frage sah sich Weihbischof Hegge angesichts zusätzlicher Verpflichtungen bei der Bischofskonferenz nicht mehr in der Lage, sodass er – wie er den TTN-Mitgliedern direkt nach dem Treffen per Rundmail mitteilte – zum 1. Juni 2017 sein Amt als geistlicher Assistent niederlegte. Gleichzeitig schlug er dem Bischof vor, dass der Fachstellenleiter A diese Aufgabe übernehmen würde, falls ihn das TTN-Leitungsteam wählt. An diesen seien dann fortan auch weitere Stellungnahmen und Bitten zu richten.[105] Gegenüber dem Leitungsteam, das Weihbischof Hegge wenig später offiziell von diesem Schritt benachrichtigte, wurde er mit Bezug auf das letzte gemeinsame Gespräch und unter Verweis auf den Fachstellenleiter A durchaus deutlicher. So sollten „alle leitenden Mitglieder von Totus Tuus, die andere (meist jüngere) Mitglieder (geistlich) begleiten", eine entsprechende „Schulung […] absolvieren". Des Weiteren sei mit dem Fachstellenleiter A abzustimmen, „auf welche Weise ein moderiertes Gespräch zwischen dem Leitungsteam und den Kritikern von Totus Tuus anberaumt werden" könne, wobei es ein steiniger Weg werden dürfte, die entstandenen „Verletzungen und Kritikpunkte" auszuräumen und zu einer „transparenteren Kommunikation" zu kommen. Es sei dabei möglich, dass „sich daraus einige Anpassungen in den bisher geltenden Statuten ergeben", mit deren Überarbeitung offenbar bereits begonnen worden war.[106]

Wiederum einige Tage später übersandte der Weihbischof „eine kurze Zusammenfassung der Situation in der Gemeinschaft ‚Totus Tuus'" an Bischof Genn.[107] Zu diesem Zeitpunkt hatte Genn, wie er erklärte, nur während seiner Zeit als Spiritual in Lantershofen unter den dort Studierenden Mitglieder von TTN kennengelernt. Auch war er dort mit einer Familie bekannt, bei der Kinder Bezüge zu TTN hatten. In Münster sei er der Gemeinschaft „nie als Gruppe wirklich begegnet", sondern habe auch hier nur „Einzelpersonen" über kurze Gespräche gekannt. Er habe jedenfalls lange Zeit keinen Grund gesehen, etwas gegen TTN zu unternehmen. (Bischof Genn, S. 2) Doch die Zusammenfassung des Weihbischofs erschütterte den Bischof, wie er gegenüber dem Weihbischof erklärte und sich zudem bei ihm über seine Aufsichtspflichten und seine Eingriffsmöglichkeiten erkundigte.[108] In seiner Antwort

105 Weihbischof Hegge an die „Mitglieder und Freunde von Totus Tuus", 28.5.2017, ebd., Bl. 221.

106 Weihbischof Hegge an Leiter D. und B. D., 2.6.2017, BGV Münster, Fachstelle Orden und GG, TTN-Akte 3, Bl. 207 f.

107 Weihbischof Hegge an Bischof Genn, 7.6.2017, BGV Münster, Fachstelle Orden und GG, TTN-Akte 2, Bl. 354. Die Zusammenfassung ist hier nicht anliegend.

108 Bischof Genn an Weihbischof Hegge, 12.6.2017, ebd., Bl. 360: „1. Welche Aufsicht hat der Bischof von Münster über die Gemeinschaft? 2. Was kann der Bischof von Münster angesichts

stellte dieser die Aufsichtspflicht Genns als Bischof der Approbationsdiözese klar und wies ihn auf die Möglichkeiten einer Visitation durch einen vom Bischof ernannten „Bischöflichen Beauftragten" wie auch auf die Möglichkeit des Entzugs der Approbation hin. Falls Letzteres geschehe, seien diejenigen Bischöfe zu informieren, in deren Diözese die Gemeinschaft ebenfalls ansässig ist. Als Bischöflichen Beauftragten für die Visitation könne Genn den Fachstellenleiter A ernennen, wenn dieser von TTN zum geistlichen Assistenten gewählt würde, wie es vonseiten des TTN-Leitungsteams vorgeschlagen worden sei. Auch lägen alle relevanten Akten in der Fachstelle. TTN sei im letzten Jahr „auf dem Weg" gewesen, seine „Statuten zu überarbeiten", was noch nicht „abgeschlossen" sei. „Das könnte zum Anlass genommen werden, sich umfassend mit einer neuen Approbation (oder Nicht-Approbation) von Totus Tuus zu befassen."[109] Wie Weihbischof Hegge im Interview mit dem Forschungsprojekt schilderte, habe Bischof Genn gewünscht, dass er jetzt „alles ab[gebe]", damit dies nun „offiziell durch die zuständige Fachstelle" untersucht werde. Der Bischof habe „einen Prozess" daraus machen wollen und diese Aufgabe den diözesanen Kirchenrechtlern übergeben. (Weihbischof Hegge, S. 7)

Nach der endgültigen Approbation der Statuten von TTN war es der von Bischof Lettmann als geistlicher Assistent der Gemeinschaft eingesetzte spätere Weihbischof Hegge, der Kontakt zum TTN-Leitungsteam hielt und sich nach eigener Darstellung von diesem über die Gemeinschaft informieren ließ. Gleichzeitig war er Ansprechperson für die TTN-Mitglieder. Als ihn 2010 die Beschwerde einer ehemaligen TTN-Kandidatin über die in ihren Augen ungerechtfertigte Verweigerung der Aufnahme in die Gemeinschaft wie auch das dabei zutage tretende Leitungsverhalten erreichte und auch Bezüge zu sexuellen Übergriffen eine Rolle spielten, reagierte er eher skeptisch, begann aber mit der Untersuchung der Anschuldigungen, indem er die TTN-Leitung zu einer Stellungnahme aufforderte, die Fachstellenleiter A über einen Zeitraum von zwei Jahren fortführte. Trotz des Erfahrungsberichts eines Zeugen, der von großem Druck und einer sehr rigiden Einstellung zu Partnerschaften innerhalb der Gemeinschaft berichtete, sah sich Fachstellenleiter A in Anbetracht der Zurückweisung der Vorwürfe durch die TTN-Leitung nicht in der Lage, zu einem eindeutigen Urteil zu kommen. Allerdings mahnte er die Leitung an, mehr Achtsamkeit auf die Freiheit des Einzelnen zu legen, sektenähnliche Strukturen glaubte er jedoch nicht erkennen zu können. In den Akten gibt es keine Hin-

dieser Situation konkret tun? 3. Wenn der Bischof von Münster keine Verantwortung hat, wem muss als kirchlichem Oberen die Kenntnis dieser Vorgänge übermittelt werden? 4. Welcher formale Akt ist notwendig, damit [Fachstellenleiter A] der von mir bestellte Beauftragte für diese Gemeinschaft wird?"

109 Weihbischof Hegge an Bischof Genn, 13.6.2017, BGV Münster, Fachstelle Orden und GG, TTN-Akte 2, Bl. 355 ff.

weise für eine nachfolgende gezielte Weiterverfolgung dieses Sachverhalts oder eine Kontrolle der angemahnten Maßnahmen.

Ob bei Weihbischof Hegge bis zur Meldung Ende 2016 weitere Vorwürfe zu TTN eingingen, ist den Akten nicht mit Sicherheit zu entnehmen. Diesmal erhärteten jedenfalls weitere Beschwerdeführer:innen die erneut von der TTN-Leitung zurückgewiesenen Anschuldigungen für den Weihbischof so massiv, dass er Bischof Genn eine Visitation der Gemeinschaft nahelegte und auch die Option benannte, TTN die Approbation zu entziehen. Gleichzeitig legte Hegge sein Amt als geistlicher Assistent von TTN nieder.

12.4 Visitation (2017–2020)[110]

Bischof Genn reagierte umgehend auf die Vorschläge Weihbischof Hegges, indem er in Wahrnehmung seiner diözesanen Aufsichtspflicht den Fachstellenleiter A per Dekret offiziell zum Visitator von TTN ernannte und gleichzeitig die Gemeinschaft aufforderte, mit diesem die Statuten zu überarbeiten und erneut approbieren zu lassen. Bis zum Abschluss der Visitation sollte kein neuer geistlicher Assistent eingesetzt werden.[111] Drei Monate später ernannte er zudem eine Ordensschwester als externe Mitvisitatorin. Damit setzte der Bischof einen Prozess in Gang, der sich bis zum Abschlussbericht der Visitation über drei Jahre hinziehen sollte.

Zum Start der Visitation besaß Fachstellenleiter A schon unterschiedliche Erfahrungen mit TTN: Einerseits hatte er bereits die 2010 aufgekommenen Vorwürfe gegen die TTN-Strukturen durchaus kritisch untersucht, aber auf der anderen Seite über eineinhalb Jahre (bis 2017) mit einer TTN-Gruppe zusammengearbeitet, die ihn im Rahmen eines von ihm initiierten seelsorglichen Projekts in einer Jugendhilfe-Einrichtung tatkräftig und erfolgreich etwa über einen regelmäßigen Singkreis und bei der Gottesdienstgestaltung unterstützte (Fachstellenleiter A/Visitationsbeteiligter A, S. 1). Die zur damaligen Zeit nicht im Diözesangebiet tätige Visitationsbeteiligte B, die dem Fachstellenleiter A empfohlen worden war, hatte wiederum zuvor keine Kontakte zu TTN gehabt, was sie in den Augen des Fachstellenleiters neben ihren Erfahrungen als Supervisorin für diese Aufgabe qualifizierte (Fachstellenleiter A/Visitationsbeteiligter A, S. 1). Beide strebten einen dialogischen Visita-

110 In diesem wie dem nachfolgenden Kapitel stehen immer wieder Auseinandersetzungen zwischen Bistum und TTN im Zentrum der Beschreibung, bei denen gerade mit Blick auf die Auflösung der Gemeinschaft die Auslegung kirchenrechtlicher Fragen eine wichtige Rolle spielt. Dies kann an dieser Stelle oftmals nur in den wesentlichen Zügen dargestellt werden.

111 Dekret, 19.6.2017; BGV Münster, Fachstelle Orden und GG, TTN-Akte 2, Bl. 334. Bereits am Vortag hatte der Fachstellenleiter das TTN-Leitungsteam über den Start der Visitation informiert (vgl. Zwischenbericht).

tionsprozess an[112], in dem es im ersten Schritt darum gehen sollte, die Probleme klar zu benennen und die Beschwerdeführenden, die Verantwortlichen und die Gemeinschaft selbst zu hören sowie daraus eine Wertung zu entwickeln. In einem zweiten Schritt sollte die Gemeinschaft bei Veränderungen begleitet und schließlich im dritten Schritt bewertet werden, inwieweit diese gelungen seien, um so entweder den Fortbestand der Gemeinschaft zu legitimieren oder im negativen Fall die kirchenrechtlichen Konsequenzen zu ziehen. Ein wichtiges Kriterium schien dabei die Einsicht der Gemeinschaft zu sein. (Fachstellenleiter:in A/Visitationsbeteiligte:r A, S. 2)

Auf dieser Grundlage führten beide zunächst bis Ende 2017 Gespräche mit ca. zwölf Beschwerdeführer:innen und mit dem TTN-Leitungsteam, in denen zahlreiche Informationen übermittelt wurden.[113] Um diese zu bündeln und Ansatzpunkte für mögliche weitere Schritte herauszufiltern, war viel Zeit und strukturiertes Vorgehen erforderlich, wobei sich die Visitationsbeteiligten zu einer ganztägigen Klausur zusammenfanden. So konnten bis zum Frühjahr 2018 die Ergebnisse der Befragungen soweit strukturiert werden, dass sie Mitte April dem TTN-Leitungsteam, Mitte Juni „interessierten Mitgliedern der Gemeinschaft" und Ende August den Kritikern[114] vorgestellt wurden. Gerade die Rückmeldungen bei der Vorstellung vor den TTN-Mitgliedern flossen ebenfalls in den nachfolgend verfassten Zwischenbericht der Visitationsbeteiligten A und B, in dem zunächst festgehalten wurde, dass sich durch die „Befragung der Kritiker" die bereits von Weihbischof Hegge „formulierten Bedenken in Bezug" auf TTN „bestätigt" hätten. Darüber hinaus wiesen die Visitationsbeteiligten u. a. darauf hin, dass das für die Gemeinschaft „zentrale Element" der „Ganzhingabe" ein „unklarer Begriff" sei, Kritik von „bestimmten Mitgliedern" des TTN-Leitungsteams als Mangel an geistlichem Fortschritt und Einsicht „diffamiert" würde. Dabei sei dem Gründer und Leiter D., dem einige TTs „die Gabe der Seelenschau" zusprechen würden, mehrfach der Satz „Nicht denken, beten" in den Mund gelegt worden.[115] Die Befragung des Leitungsteams, die im Gegensatz zu den Gesprächen mit den Beschwerdeführer:innen unter Eid durchgeführt worden waren, hatte in den Augen der Visitationsbeteiligten „ein sehr ambivalentes Bild gebracht". Während einige offenbar durch die Kritik „zum Nachdenken gebracht" worden seien, würden andere damit „hadern", dass die Namen der Kritiker anonym blieben, deren Vorwürfe sie „als unberechtigten Angriff" be-

112 Dabei hätten beide von Anfang an die Gefahr gesehen, dass vermutlich Teile der TTN-Mitglieder bei einer schnellen Auflösung der Gemeinschaft außerhalb fester kirchlicher Strukturen – quasi im „Untergrund" (Visitationsbeteiligte:r B, S. 4) – weiter agierten (Fachstellenleiter A/Visitationsbeteiligter A, S. 2).

113 Protokolle der Gespräche sind in den Akten nicht überliefert.

114 Vgl. Einladung des:der Fachstellenleiter A an Beschwerdeführer:innen, BGV Münster, Fachstelle Orden und GG, TTN-Akte 1, Bl. 176.

115 Zwischenbericht, o. Dat., BGV Münster, Fachstelle Orden und GG, TTN-Akte 2,1 S. 30 f.

trachteten. So müsse sich auch nicht grundsätzlich die Gemeinschaft, sondern deren „Aufnahmekriterien" ändern, da „in der Vergangenheit zu viele psychisch labile Mitglieder aufgenommen" worden seien.[116]

Zusammenfassend beschrieben die Visitationsbeteiligten A und B im Zwischenbericht die geschichtliche Entwicklung von TTN. So hätten die Faszination und Begeisterung des Aufbruchs, die derjenigen anderer charismatischer Gemeinschaften gleiche, zu einer „Fokussierung auf den Auftrag der Sendung" geführt, durch die es auch zu Überforderungen und einer Isolierung von Mitgliedern gekommen sei. Ferner habe sich eine „fehlende Kommunikationsstruktur und -kultur" negativ ausgewirkt, sodass „Mitglieder in ihrer Persönlichkeit nicht genug gefördert wurden". Auch das „Gefühl des Verlustes der inneren Freiheit" sei hinzugekommen. Als einen entscheidenden Aspekt betrachteten die Visitationsbeteiligten gerade mit Blick auf die Evangelisationseinsätze „die Frage nach Freiwilligkeit", die für die einen klar gegeben sei, bei anderen aber zu großem Druck führe. Auch auf der Ebene der Leitung bestünden beide Sichtweisen.[117]

Wenn die Visitationsbeteiligte B rückblickend erklärt, dass sich das Thema Leitung immer mehr „als neuralgischer Punkt" erwiesen habe (Visitationsbeteiligte B, S. 3), kommt dies auch im Zwischenbericht zum Ausdruck, in dem vor allem die dominante Rolle des Gründers L. D. sowohl „als strukturell starker Vorsitzender" wie auch „als geistliche Führungsfigur" in TTN hervorgehoben wurde. Damit einher ging die Forderung der strikten Trennung von forum internum und forum externum, wobei die in der „geistlichen Begleitung Tätigen […] einer entsprechenden Schulung" bedürften. Auf beide Punkte müsse im Aufarbeitungsprozess, der nun folgen müsse, besonderes Gewicht gelegt werden:

> „Nur wenn die Gemeinschaft auf diese Weise eine größere Klarheit über ihre geistlichen Inhalte, die rechte Weise der Kommunikation und den angemessenen Umgang mit innergemeinschaftlicher Kritik sowie partizipativer Strukturen findet, kann sie nachhaltig ihren Auftrag der Nachfolge realisieren. Findet die Gemeinschaft nicht aus eigener Kraft dazu, wären in einem ersten Schritt externe Lenkungselemente einzuführen, haben auch diese keinen Erfolg, ist der Status als kirchlicher Verein zu entziehen."[118]

116 Ebd., S. 31. In einer späteren Darstellung des Rechtsbeistands, der TTN im Auflösungsverfahren vertrat, wurde der Zwischenbericht im September 2018 in Münster vorgelegt. Ende September hätten die Visitationsbeteiligten dann den TTN-Mitgliedern die „wesentlichen Ergebnisse" dieses Berichts in einem Schreiben mitgeteilt, der Bericht als solcher sei dem Leitungsteam „erst zu einem späteren Zeitpunkt […] persönlich übergeben" worden. (TTN-Rechtsbeistand an vatikanische Signatur, 12.9.2022, BGV Münster, Fachstelle Orden und GG, TTN-Akte 2,1 Bl. 226).

117 Zwischenbericht, o. Dat., BGV Münster, Fachstelle Orden und GG, TTN-Akte 2,1 S. 35 ff.

118 Ebd., S. 37.

Ein erster Schritt war hier die Anregung/Forderung der Visitationsbeteiligten an TTN, so genannte ‚leitungslose Arbeitskreise' einzurichten, um aus der „strukturelle[n] Enge herauszuführen und möglichst viele Mitglieder an diesem Prozess zu beteiligen". Dabei sollten in diesen Arbeitskreisen die Bereiche „Überlastung und Druck" (AK 1), „Kommunikation und Umgang miteinander" (AK 2) sowie „Fürsorge und Achtsamkeit" (AK 3) behandelt werden, sodass drei Kreise gebildet wurden.[119] Folgt man den jeweiligen Abschlussberichten der Arbeitskreise, befassten sich diese intensiv mit ihrem Themenfeld und beteiligten auch die anderen TTN-Mitglieder an der Auseinandersetzung. Zumindest der ca. zehn Mitglieder starke Arbeitskreis 1, der das Verhältnis von Verbindlichkeit und Freiheit in den Blick nahm, verschickte bereits im Sommer 2018 Fragebögen an alle TTs, deren Ergebnisse später in die Diskussionen einflossen, traf sich von Februar 2019 bis Januar 2020 insgesamt elf Mal zum Austausch.[120] Auch wurde im Juni 2019 ein Zwischenbericht des Arbeitskreises an alle TTs mit der Bitte um Rückmeldungen gesandt, die wiederum in die weitere Arbeit einflossen.

Im Februar 2019 ernannte Bischof Genn für den im Zwischenbericht vorgeschlagenen Aufarbeitungsprozess mit dem TTN-Leitungsteam einen Geistlichen.[121] Dieser Visitationsbeteiligte C gehört selbst einer Geistlichen Gemeinschaft an und kannte einige TTN-Mitglieder von gemeinsamen Angeboten wie etwa Gebetszeiten.[122] Zwischen August 2019 und März 2020 traf sich der Visitationsbeteiligte C acht Mal mit dem TTN-Leitungsteam und nahm Ende 2019 auch an einem TTN-Gemeinschaftstag teil. Seine abschließende Einschätzung findet sich ebenfalls im Abschlussbericht der Visitation, worauf später noch näher einzugehen ist. Für die ebenfalls ins Auge gefasste Überarbeitung der Statuten, die von einer beim Bistum tätigen Kirchenrechtlerin begleitet werden sollte, wollten die Visitationsbeteiligten jedoch die Ergebnisse der Begleitung des Leitungsteams abwarten.

Allerdings entstand in dieser Phase der Visitation bei Beschwerdeführer:innen gerade in Anbetracht des bereits ca. zwei Jahre laufenden Prozesses der Eindruck, dass die Visitationsbeteiligten sie aus dem Blick verloren hätten, zumal durch den langen Zeitraum die Außenwirkung bestehe, dass die Visitation abgeschlossen sei und alles wie bisher weiterlaufen könne. Zudem trete die Bistumsleitung trotz der deutlich erkennbaren Gefahren nicht konsequent genug gegenüber der TTN-Leitung auf.[123] Auch aus dieser Unzufriedenheit heraus kamen Beschwerdeführer:innen – so die Schilderung einer von ihnen – in Kontakt mit einem Redakteur der

119 Abschlussbericht der Visitation, 24.10.2020, BGV Münster, Fachstelle Orden und GG, TTN-Akte 2,1, S. 96.

120 Abschlussbericht des AK 1, o. Dat., ebd., S. 47–56; zudem AK 2, S. 57–72 und AK 3, S. 73–91.

121 Dekret, 19.6.2017; BGV Münster, Fachstelle Orden und GG, TTN-Akte 2, Bl. 335.

122 Vgl. auch Interview Visitationsbeteiligter C, S. 2; kritisch: Anne Bothe* 177 f.

123 Beschwerdeführer:in an Visitationsbeteiligte:r, 15.1.2019, BGV Münster, Fachstelle Orden und GG, TTN-Akte 1, Bl. 169.

Herder Korrespondenz, der zum Thema „Geistlicher Missbrauch" recherchierte und eine große Empathie für die Betroffenen zeigte.[124] Nach einem ausführlichen Gespräch mit dem Redakteur, in dem auch Mitschnitte von Predigten des TTN-Leiters L.D. wie auch Unterlagen zur Untersuchung der Gemeinschaft zur Verfügung gestellt worden seien, erschien 2019 in der Juni-Ausgabe der Zeitschrift ein ausführlicher Artikel über TTN, der anschaulich und mit Namensnennung des Gründerehepaars und eines zur Gemeinschaft zählenden Priesters die Erfahrungen der Beschwerdeführer:innen in der Gemeinschaft und auch das Vorgehen des Bistums Münster beschrieb.[125] Dabei wurden sowohl Weihbischof Hegge als auch die beiden Visitationsbeteiligten A und B namentlich genannt wie auch Vorwürfe der Befangenheit des Fachstellenleiters und Visitationsbeteiligten A wegen seiner Berührungspunkte mit TTN und der Nähe des Visitationsbeteiligten C zu Geistlichen Gemeinschaften erwähnt.

Aus Sicht der Bistumsleitung in Münster kam der Artikel zur Unzeit, sodass die Visitationsbeteiligten A und B dem Redakteur ihre Sicht der Situation darlegten, die dieser in der Juli-Ausgabe der Herder Korrespondenz in einem weiteren Artikel über TTN aufgriff.[126] So habe der Visitationsbeteiligte A gegenüber dem Redakteur eine etwaige Befangenheit zurückgewiesen und geäußert, man könne bei TTN trotz „enormer Schwierigkeiten", die sichtbar geworden seien, nicht von „einer Sekte […] sprechen". Auch ließe sich zum jetzigen Zeitpunkt nicht sagen, dass es bei TTN „‚geistlichen Missbrauch' gegeben habe", auch wenn deutlich geworden sei, dass frühere „Strukturen" der Gemeinschaft „die Gefahr des Geistlichen Missbrauchs in sich tragen". Nach der bisherigen Aufarbeitung bestehe bei den Visitationsbeteiligten „durchaus die Hoffnung, dass Totus Tuus sich positiv verändern kann". Das „Misstrauen" der Beschwerdeführer:innen, „ob die gezeigte Veränderungsbereitschaft wirklich den Tatsachen entspreche", sei „aber sehr gut" nachzuvollziehen. Auch eine Reaktion vonseiten TTN fand sich im Artikel. Demnach sei sich das Leitungsteam „bewusst, dass in der Vergangenheit kommunikative und zwischenmenschliche Fehler sowie Überforderung einzelner Mitglieder vorgefallen" seien, was sie „aufrichtig" bedauerten. Allerdings sprächen weitere TTN-Mitglieder in Zuschriften an die Redaktion von „Diffamierungen und Verleumdungen gegen Totus Tuus".[127] Darüber hinaus hatte sich die TTN-Leitung mit einer per Gerichtsbe-

124 Beschwerdeführerin an Visitationsbeteiligte:r, 20.9.2019, ebd., Bl. 157 f.; hierzu auch Wissensträger:in N, S. 10.

125 Leven (2019): Beten bis Umfallen.

126 Leven (2019: Bistum verteidigt. In der oben bereits erwähnten Darstellung des TTN-Rechtsbeistands hieß es dazu: „Die Bereitschaft der Visitatoren, trotz des laufenden Verfahrens in Funk und Presse als Ansprechpartner zur Verfügung zu stehen, zeigt deutlich, wie ernst die gegen das Bistum erhobenen Anschuldigungen genommen wurden." (TTN-Rechtsbeistand an vatikanische Signatur, 12.9.2022, BGV Münster, Fachstelle Orden und GG, TTN-Akte 2,1 Bl. 248).

127 Leven (2019): Bistum verteidigt.

schluss erreichten einstweiligen Verfügung gegen die in ihren Augen falschen Darstellungen des ersten Artikels gewehrt, sodass in der Herder Korrespondenz eine Gegendarstellung erscheinen musste.[128] Da sich ein in der Oktober-Ausgabe erschienener Essay[129] zur Frage, was geistlicher Missbrauch ist, auch auf vorherige Darstellungen über TTN bezog, legte TTN erneut Rechtsmittel ein, wobei diese Auseinandersetzung mit dem Verlag laut dem späteren TTN-Rechtsbeistand erst im Juni 2021 mit einem Vergleich endete.[130]

Der erste Artikel rief aber auch Bischof Genn auf den Plan, der ansonsten kaum in den TTN-Akten dieser Jahre auftaucht. So wirkt er auch in einer Anfrage an den Visitationsbeteiligten A von Mitte Juni 2019 wenig informiert über den Stand der Untersuchung von TTN, was für eine gewisse Distanz zum oder gar Desinteresse am Visitationsprozess spricht.[131] Mittlerweile habe er den – bereits seit ca. einem Jahr vorliegenden – Zwischenbericht der Visitation gelesen, wodurch sich Fragen ergeben hätten. Wichtig war ihm dabei vor allem der weitere Umgang mit den Beschwerdeführer:innen. So fragte Genn, ob das Bistum nicht dazu „verpflichtet" sei, ihnen „professionelle Hilfe zu leisten beziehungsweise zumindest anzubieten".[132] In seiner Antwort konnte der Visitationsbeteiligte A auf die Planungen eines Treffens mit dieser Gruppe verweisen, an dem auch eine psychologisch geschulte und mit der Thematik des geistlichen Missbrauchs vertraute Ordensschwester teilnehmen würde. Dabei solle es auch um „Hilfsangebote sowohl in geistlicher als auch in psychologischer Hinsicht gehen". Denn viele TTN-Mitglieder fragten, „wie sie nach ihrem Austritt eine religiöse Beheimatung finden können".[133]

Gut einen Monat später wandte sich eine Beschwerdeführerin mit einem Brief an Bischof Genn und wies vor dem Hintergrund eines konkreten Falls auf die auch gesundheitlichen Gefahren hin, die nicht zuletzt für die in TTN Hineingeborenen bestünden. Dies alles geschehe unter dem Deckmantel der Kirche, die hier „dringend Vorkehrungen […] treffen" müsse. Im Augenblick sei sie [die Kirche] jedenfalls „weit davon entfernt, Menschen in solcher geistlichen und existentiellen Not zu helfen". So kritisierte sie auch, dass der Bischof trotz seines „Wissens" noch keine Gespräche mit der oben erwähnten Betroffenen geführt hätte und bislang aus der Visitation noch keine Taten erwachsen seien. Sie hoffe, „dass alle Gespräche und

128 Müller (2019): Gegendarstellung.

129 Essay „Perfide Konstrukte", Herder Korrespondenz 10/2019, S. 36 ff.

130 TTN-Rechtsbeistand an vatikanische Signatur, 12.9.2022, BGV Münster, Fachstelle Orden und GG, TTN-Akte 2,1 Bl. 228.

131 So erwähnte er auch in seinem Eröffnungsvortrag „Theologische Aspekte des ‚Geistlichen Missbrauchs'" auf der 2020 im Bistum Dresden-Meißen ausgerichteten Tagung „Gefährliche Seelenführer" die TTN-Visitation in der eigenen Diözese mit keinem Wort (vgl. Timmerevers/Arnold (Hg.) (2020): Gefährliche Seelenführer, 4–6).

132 Bischof Genn an Visitationsbeteiligter A, 11.6.2019, BGV Münster, Fachstelle Orden und GG, TTN-Akte 2, Bl. 353.

133 Vermerk des Visitationsbeteiligter A zu Bischof Genns Brief v. 13.6.2019, ebd., Bl. 352.

theoretischen Überlegungen nun endlich zu einem tatkräftigen und adäquaten Handeln führen und für die Betroffenen nicht weitere Schritte in anderer Instanz notwendig werden."[134] Die Visitationsbeteiligten A und B, denen das Schreiben ebenfalls zugegangen war, übernahmen anstelle des nach wie vor eher unbeteiligt wirkenden Bischofs die Antwort. Demnach seien sie bei ihrem Handeln bemüht, „mit dem Unkraut nicht auch den Weizen" auszureißen und auf diese Weise eine Wandlung zu erreichen. So führten

> „Verbote oder rigoroses Eingreifen […] u. E. eher zu Verhärtungen und Brüchen und helfen den betroffenen Menschen nicht. […] Es geht nicht um eine wohlwollende, sondern um eine differenzierte und wirksame Form der Visitation, bei der ein Entzug der kirchlichen Anerkennung ein Ergebnis sein kann, aber erst nach Ausschöpfung der eingeleiteten Maßnahmen. Auch wir würden uns schnellere Lösungen wünschen. […] Sie fordern in Ihrem Brief von uns, von der offiziellen Kirche, tatkräftiges und adäquates Handeln. Das genau entspricht auch unserer Überzeugung. Die Frage, die sich dann sogleich stellt, ist, wie kann das aussehen, damit es grundsätzlich und nachhaltig etwas bewegt, und dem Geist Jesu Christi entspricht?"[135]

Es ist zu vermuten, dass diese Punkte auch Thema auf dem bereits erwähnten moderierten Treffen von ca. 15 Beschwerdeführer:innen mit den Visitierenden waren, das Ende September 2019 in Münster stattfand.[136] Für einen ‚tatkräftigen' Schritt der Bistumsleitung in Richtung eines spürbaren Wandels bei TTN bot dann die für Ende 2019 anstehende Neuwahl der TTN-Leitung eine Möglichkeit. So teilten – wie es in der rückblickenden Darstellung des späteren TTN-Rechtsbeistands beschrieben ist – die Visitierenden Mitte November 2019 dem TTN-Leitungsteam mit, dass „auf Wunsch des Bischofs die anstehende Neuwahl der Leitung nach den Statuten ausgesetzt werde" und eine Übergangsleitung [137] vorgesehen sei. Diese solle aus einem achtköpfigen Team bestehen, wobei drei Personen von den TTN-Mitgliedern zu wählen seien – die Kandidaten dürften jedoch bislang kein Leitungsamt ausgeübt haben und die Wahlen würden von Bistumsseite durchgeführt – und der Bischof drei Angehörige der bisherigen Leitung sowie zwei Personen ohne bisheriges Leitungsamt berufe. Laut den Ausführungen des späteren TTN-Rechtsbeistands hätten die Visitierenden deutlich gemacht, dass der Bischof die Aufrechterhaltung der Approbation von diesem Verfahren abhängig mache. Im April 2020 teilte schließlich die neue Leiterin der Fachstelle Orden, Säkularinstitute und Geistliche Gemein-

134 Beschwerdeführerin an Bischof Genn, 24.7.2019, BGV Münster, Fachstelle Orden und GG, TTN-Akte 1, Bl. 162 ff.

135 Visitationsbeteiligte A und B an Beschwerdeführerin, 5.8.2019, ebd., Bl. 161 f.

136 Einladung und Anmeldungen, 29.7.2019, ebd., Bl. 72 f.

137 TTN-Rechtsbeistand an vatikanische Signatur, 12.9.2022, BGV Münster, Fachstelle Orden und GG, TTN-Akte 2,1 Bl. 229.

schaften – fortan Fachstellenleiterin B – TTN die Zusammensetzung der neuen Übergangsleitung mit.[138]

Fast zeitgleich lag auch der Abschlussbericht des mit dem Aufarbeitungsprozess mit dem TTN-Leitungsteam betrauten Visitationsbeteiligten C vor.[139] Hierin skizzierte dieser die Inhalte der insgesamt acht gemeinsamen Treffen, die um die zentralen Geistlichen Inhalte „Ganzhingabe", „Evangelisation", „Medjugorje als Quelle" und „Leben in der Gemeinschaft" gekreist seien. In einem weiteren Schritt wurden die Kommunikationsweise thematisiert und Maßnahmen zur Verbesserung der Transparenz etwa von Entscheidungswegen angesprochen. Ein weiterer wichtiger Aspekt war der „Umgang mit innergemeinschaftlicher Kritik", der etwa durch eine „feste Vertrauensperson innerhalb der ganzen Gemeinschaft" und einen externen „geistlichen Beirat" verbessert werden könnte. Schließlich ging es in den Treffen um den Punkt, wie „Leitung in der Gemeinschaft verstanden und gelebt" wird. Neben „bereits bewährten Maßnahmen, die in der Lebensregel verankert werden sollen" – darunter etwa „Eingaben ans Leitungsteam" […], wovon seit Jahren rege Gebrauch gemacht wird" – sollten „Kleingruppenarbeit" und ein „erweitertes Leitungsteam" verstärkt in den Leitungsstrukturen verankert werden.

Im abschließenden Fazit wird zunächst ein ambivalentes Bild gezeichnet: So seien die Moderatoren der leitungslosen Arbeitskreise durchaus problembewusst aufgetreten und es gebe jetzt im Übergangsleitungsteam Personen, bei denen die Erkenntnis zu spüren sei, dass sie durch ihr eigenes Verhalten u. U. „missbräuchliche Strukturen begünstigt" haben. Bei anderen Leitungspersonen – vor allem beim Leiter D. und Pfarrer P. – scheinen dagegen solche Reflexionen nicht stattgefunden zu haben. „Insgesamt" sei es für TTN

> „durchaus möglich […], aus eigenen Kräften die deutlich gewordenen Defizite und Herausforderungen zu bearbeiten und zu beseitigen. Voraussetzung dafür ist, dass die neu eingesetzte Leitung frei arbeiten kann und dabei durch eine externe und professionelle Begleitung/Coaching unterstützt wird.[140] Es wird wesentlich von der Frage abhängen, in wieweit das Gründerehepaar Veränderungen zulassen und sich zurückhalten kann. Daher ist aus meiner Sicht jetzt die Stärkung und Begleitung der neuen Leitung entscheidend für den Erfolg eines tiefgreifenden Prozesses der Erneuerung

138 Fachstellenleiterin B an TTN, 9.4.2020 Fachstelle Orden und GG, TTN-Akte 3, Bl. 153 f. Bestätigung der Leitungsmitglieder durch Bischof Genn, 20.4.2020, ebd., Bl. 145–152.

139 Abschlussbericht Aufarbeitungsprozess, 22.5.2020, BGV Münster, Fachstelle Orden und GG, TTN-Akte 2,1, S. 39–45.

140 Die Eheleute D. wurden im Rahmen der Studie mit dieser Feststellung konfrontiert und erklären, dass das „Überleitungsteam […] im Verborgenen und mit deutlichem Abstand zu [ihnen] sowie zu den früheren Leitungsteammitgliedern [gearbeitet]" habe. Sie „erhielten lediglich diejenigen Informationen, die auch der Gemeinschaft offiziell mitgeteilt wurden". (Stellungnahme, 1.7.2026, 30).

und nicht mehr die Arbeit mit dem ehemaligen Leitungsteam. Gerade auch bei der Hauptaufgabe, ein erneuertes geistliches Programm zu formulieren, empfehle ich eine externe Begleitung, die auch kirchenrechtliche Belange mit in den Blick nehmen kann. Die oben klar benannten Handlungsschritte dienen als Arbeitsgrundlage für die neue Leitung bei der Neuformulierung einer Lebensregel. Hier sollte von Seiten der Visitatoren ein realistischer Zeitraum festgelegt werden, bis wann diese in schriftlicher Form vorliegen soll, und in der Folge dann Etappenziele, an denen man festmachen kann, ob diese Maßnahme greifen und ernsthaft ein Weg der Erneuerung beschritten wird. Und erst nach diesem Zeitraum sollte über die Verlängerung der kirchlichen Anerkennung entschieden werden."[141]

Während der nachfolgenden Monate standen beim Umgang der Bistumsleitung neben der Begleitung der neuen TTN-Übergangsleitung – so gab es ein erstes Treffen mit den Visitationsbeteiligten A und B, das bei diesen einen äußerst positiven Eindruck hinterlassen habe[142], und als „freiwilliges Angebot" wurde die Möglichkeit der Supervision bei einem Bistumsmitarbeiter angeboten[143] – vor allem zwei Aspekte im Mittelpunkt: die Überarbeitung der Statuten und die Abfassung des nun alle Initiativen umfassenden Abschlussberichts der Visitierenden. Mit Blick auf die Statuten war vorgesehen, dass drei Mitglieder der TTN-Übergangsleitung und von Bistumsseite eine Kirchenrechtlerin, der Visitationsbeteiligte A und die Fachstellenleiterin B diese Aufgabe übernehmen.[144] Ein offenbar von TTN erarbeiteter Statuten-Entwurf lag im Sommer 2020 vor und wurde zunächst von der Fachstellenleiterin B geprüft, die zwar einige positive Veränderungen etwa bei der geistlichen Begleitung erkannte, aber kritisch die jetzt vorgesehene Regionalisierung der Leitungsstrukturen anmerkte. Erschreckt hätten sie die Passagen zum Ausschluss von Mitgliedern und Absetzung von Leitungsverantwortlichen, die „Leistungsdruck und innere Spannungen" spiegelten, wie sie bei der Weiterleitung des von ihr kommentierten Entwurfs an die Kirchenrechtlerin und den Visitationsbeteiligten A mit-

141 Abschlussbericht Aufarbeitungsprozess, 22.5.2020, BGV Münster, Fachstelle Orden und GG, TTN-Akte 2,1, S. 45. Im Rahmen der Studie mit ihrer Rolle im Visitationsprozess konfrontiert, erklärten die Eheleute D., „die Visitation nicht verweigert" zu haben und „in den maßgeblichen weiteren Verfahrensgang […] gerade nicht einbezogen" worden zu sein (Stellungnahme, 1.7.2026, 29).

142 Abschlussbericht der Visitation, 24.10.2020, BGV Münster, Fachstelle Orden und GG, TTN-Akte 2,1, S. 97.

143 Fachstellenleiterin B an TTN-Übergangsleitung, 22.4.2020 Fachstelle Orden und GG, TTN-Akte 3, Bl. 144.

144 Ebd.

teilte.[145] Vermutlich ging dieser Entwurf dann ca. zwei Wochen später an alle Angehörigen der Statuten-Arbeitsgruppe.[146]

Bei der Zusammenstellung des Abschlussberichtes spielte es wiederum eine Rolle, dass die Visitationsbeteiligten A und B mittlerweile einen gewissen Abstand hatten, zumal der Visitationsbeteiligte A seit Anfang 2020 eine Pfarrstelle übernommen hatte. Doch Ende Oktober 2020 lag der Bericht[147] schließlich vor, der sowohl den Zwischenbericht der Visitation von 2018 als auch die weiter oben erwähnten Ergebnisse der Begleitung des TTN-Leitungsteams einbezog, wobei letztere sich immer wieder mit den Eindrücken der Visitationsbeteiligten A und B deckten.

Bei den in die Visitation eingegangenen Vorwürfen sahen die Visitationsbeteiligten A und B die Frage, ob es sich dabei um geistlichen Missbrauch handele,

> „nicht zielführend, da es noch keine anerkannte Definition gibt. Was damit gemeint und deshalb sehr aufmerksam in den Blick genommen wurde, ist, dass dieser Begriff für verschiedene Formen emotionalen und/oder Machtmissbrauchs im Kontext des geistlichen, religiösen Lebens steht. Überall da, wo durch subtile Botschaften und Erwartungen Menschen unter Druck, in Enge/Angst geraten, da stellt sich die Frage nach einem missbräuchlichen Umgang.“[148]

Die von den Beschwerdeführer:innen beschriebenen Erfahrungen sprächen jedoch dafür,

> „dass zum Zeitpunkt des Visitationsbeginns Strukturen vorhanden waren, die geistlichen Missbrauch begünstigten. Hinzu kommen Personen im Leitungsteam, die durch ihren personenfixierten und unreflektierten Leitungsstil ein Klima begünstigt haben, das Spiritualität quantifiziert, Kritik zum Ausweis mangelnder geistlicher Reife erklärt und ein geschlossenes Elitedenken befördert hat. Menschen sind durch Fehlentwicklungen in der Gemeinschaft verletzt worden (und es sind nicht wenige Personen). Engführungen sind nicht als solche bemerkt worden. Ohne die Meldung der Beschwerdeführer hätte es keinen grundsätzlichen Wandel gegeben und die Gefahr weiterer und noch tiefgreifender Verletzungen hätte bestanden. […] Wir sahen deshalb als Visitatoren einen unbedingten Handlungsbedarf, der auch noch nach den ersten Schritten, die auf den Weg gebracht worden sind, weiter besteht. Die Bemühungen

145 Fachstellenleiterin B an Kirchenrechtlerin und Visitationsbeteiligte:n A mit Statuten-Entwurf, 22.9.2020 Fachstelle Orden und GG, TTN-Akte 3, Bl. 211–227, hier Bl. 211.

146 Fachstellenleiterin B an Arbeitsgruppe mit Anhängen, 8.10.2020, BGV Münster, Fachstelle Orden und GG, TTN-Akte 4, Bl. 281–305.

147 Abschlussbericht Visitation, 24.10.2020, BGV Münster, Fachstelle Orden und GG, TTN-Akte 2,1, S. 93–101.

148 Ebd., S. 97.

müssen auch in der kommenden Zeit durch das Bistum begleitet und überprüft werden."[149]

Bei der Frage, ob es das Bistum „verantworten" könne, TTN weiter kirchlich anzuerkennen, gelte es zwischen den im Rahmen des gesamten Visitationsprozesses erreichten Sensibilisierungen – „ein Wille zur Änderung [ist] in Teilen der Gemeinschaft erkennbar!" – und den „berechtigten Zweifeln", dass bei „wesentlichen Schlüsselfiguren und bei einem Teil der Mitglieder" eine wirkliche „Einsicht" und „Veränderungsbereitschaft" vorhanden seien, abzuwägen.[150] Dabei müsste bereits zeitnah neben den schon im Abschlussbericht des mit dem Aufarbeitungsprozess mit dem TTN-Leitungsteam beauftragten Visitationsbeteiligten C genannten Schritten die Überarbeitung der Statuten zu Ende geführt und eine stärkere Regionalisierung der Leitungsstrukturen durchgeführt werden. Gleichwohl gingen die Visitationsbeteiligten A und B jedoch davon aus, dass es für das Fortbestehen von TTN als kirchliche Vereinigung eine entscheidende Voraussetzung sei, „den Einfluss" des Gründerehepaars und von Pfarrer P. „möglichst" zu begrenzen. Die Visitationsbeteiligten A und B waren „davon überzeugt", dass es dafür „eines Wortes bzw. einer Initiative des Bischofs" bedürfe. Dies könne etwa „durch ein persönliches Gespräch des Bischofs" mit den drei genannten Personen „geschehen", wobei z. B. bei diesen ein „Sabbatjahr" angestrebt werden könnte. Letztlich rieten die Visitationsbeteiligten A und B,

„der Gemeinschaft Totus Tuus eine Approbation für einen begrenzten Zeitraum von 2 Jahren zu gewähren, um die anstehenden Aufgaben zu leisten. Ein geeigneter Prüfungsmechanismus muss deutlich machen, ob sich etwas im gewünschten Sinne verändert hat und ernsthaft ein Weg der Erneuerung beschritten wurde. Erst nach diesem Zeitraum sollte über die Verlängerung der kirchlichen Anerkennung entschieden werden."[151]

Die über drei Jahre dauernde Visitation von TTN wurde mit großem Aufwand an Befragungen, Arbeitskreisen zur Aufarbeitung und Überarbeitung der Statuten sowie Begleitung der TTN-Leitung durchgeführt. Dabei kristallisierte sich immer stärker heraus, dass die von letztlich ca. 20 Personen erhobenen und von den Visitationsbeteiligten für realistisch eingeschätzten Anschuldigungen strukturell angelegt waren und durch die maßgeblichen Leitungspersonen befördert wurden. Bi-

149 Ebd., S. 98.

150 Im Rahmen der Studie mit ihrer Rolle im Visitationsprozess konfrontiert, erklärten die Eheleute D., „die Visitation nicht verweigert" und „in den maßgeblichen weiteren Verfahrensgang […] gerade nicht einbezogen" worden zu sein. Auch sei ihnen der „Abschlussbericht der Visitation […] bis heute nicht zugänglich gemacht" worden (Stellungnahme, 1.7.2026, 29 f.).

151 Abschlussbericht Visitation, 24.10.2020, BGV Münster, Fachstelle Orden und GG, TTN-Akte 2.1, S. 101.

schof Genn, der im Prozess lange Zeit eine äußerst passive Rolle einnahm, griff erst dann durch die Einsetzung einer TTN-Übergangsleitung spürbar ein, nachdem ihm eine Beschwerdeführerin direkt von den schwerwiegenden gesundheitlichen Folgen der Missstände gerade auch für in die Gemeinschaft Hineingeborene berichtet hatte und gleichzeitig die Visitation kritisch in den medialen Fokus geriet, wobei auch die vermeintliche Befangenheit von Visitationsbeteiligten und die mangelnde Transparenz im Verfahren kritisiert wurden. Letztlich empfahlen die Visitationsbeteiligten in ihrem Abschlussbericht, die Überarbeitung der Statuten voranzutreiben und den nach wie vor großen Einfluss der maßgeblichen (ehemaligen) Leitungspersonen nachhaltig zu beschneiden. Eine Reform der Gemeinschaft TTN, der sie auch ‚gute Früchte' attestierten, schien ihnen jedenfalls noch möglich.

12.5 Die Auflösung von TTN (2020–2024)

Der Abschlussbericht der Visitation scheint Bischof Genn nun markant vor Augen geführt zu haben, dass die grundlegenden Probleme mit TTN trotz aller bisherigen Schritte nicht gelöst waren, wie er nach der Lektüre gegenüber dem Visitationsbeteiligten C darlegte. So wisse Genn nicht, „ob wir diese Gemeinschaft retten können", was er sich jedoch „sehr" wünsche.[152] Denn der Rückzug der früheren Leitung sei noch nicht geschehen. Dies habe sich etwa daran gezeigt, dass Pfarrer P. auf die Überarbeitung der Statuten maßgeblichen Einfluss ausübe, was er als Bischof vor Kurzem „ausdrücklich unterbunden" habe.[153] In Genns Augen sei entscheidend, „dass in den Statuten zweierlei ausgedrückt wird: Einmal, was es heißt, Mitglied zu sein, ohne in einen Strudel der Leistungsgerechtigkeit zu verfallen. Sodann muss auch das wirkliche Charisma, der eigentliche Ruf dieser Gemeinschaft, gefasst werden."[154] Daher bat er den Visitationsbeteiligten C, die Fachstellenleiterin B und die Kirchenrechtlerin bei der Überarbeitung der Statuten zu unterstützen.[155] Die Übergangsleitung wiederum bat nun Bischof Genn um ein „persönliches Gespräch", da sie von ihm eine Konkretisierung der Statuten-Überarbeitung wie auch eine zeitliche Perspektive für den „Erneuerungsprozess der Gemeinschaft" wünschte.[156]

152 Bischof Genn an Visitationsbeteiligte:r C, 25.11.2020, BGV Münster, Fachstelle Orden und GG, TTN-Akte 3, Bl. 142 f.

153 Vgl. Bischof Genn an TTN-Übergangsleitung, 11.11.2020, ebd., Bl. 142 f. (Vgl. zur Überarbeitung der Statuten auch das Interview mit der Fachstellenleiterin B S. 8).

154 Bischof Genn an Visitationsbeteiligter C, 25.11.2020, BGV Münster, Fachstelle Orden und GG, TTN-Akte 3, Bl. 143.

155 Der Visitationsbeteiligte A hatte sich wegen seiner vielfältigen anderen Aufgaben von dieser Aufgabe zurückgezogen (vgl. Fachstellenleiter:in an Bischofskaplan, 10.11.2020, BGV Münster, Fachstelle Orden und GG, TTN-Akte 4, Bl. 272).

156 TTN-Überleitungsteam an Bischof Genn, 20.11.2020, BGV Münster, Fachstelle Orden und GG, TTN-Akte 3, Bl. 141.

Auf diese Bitte ging Bischof Genn jedoch nicht ein. Stattdessen berief er eine Beratergruppe, zu der neben der Fachstellenleiterin B und der Kirchenrechtlerin sein Bischofskaplan, der Interventionsbeauftragte des Bistums, der Beauftragte für die Geistlichen Gemeinschaften im Offizialat Vechta und eine nicht im Dienst des Bistums stehende Psychologin mit Erfahrungen im Bereich Sekten gehörten (Fachstellenleiterin B, S. 8). Die Gruppe musste sich zunächst durch Aktenstudium und Gespräche in die Thematik einarbeiten (Bischofskaplan, S. 3) und traf sich bald darauf zweimal zum intensiven Austausch. Hier zeigte sich, dass etwa im Zuge der Visitation der finanzielle bzw. wirtschaftliche Bereich bei TTN keine Rolle gespielt hatte, aber Informationen dazu wichtig erschienen. Auch wurde festgestellt, dass die anderen Bistümer in Deutschland und Kroatien, in denen TTN aktiv ist, bislang nicht in den Reformprozess eingebunden waren, was jedoch – auch vor dem Hintergrund dortiger teils größerer Mitgliederzahlen als in der Diözese Münster – in der Beratergruppe als erforderlich betrachtet wurde. Doch auf Grundlage der zur Verfügung stehenden Informationen ging die Beratergruppe davon aus, dass es „geistlichen Missbrauch gegeben" habe und dieser „auch strukturell veranlagt" sowie „auch persönlich zugeschrieben werden" könne.[157] Daraufhin wurden unterschiedliche Szenarien durchgespielt, wie das weitere Vorgehen aussehen könnte, wobei die Beratergruppe etwa bei einer „kanonischen Auflösung" von TTN durchaus die Gefahr sah, dass „viele einfach im Regen stehen gelassen werden", „keinerlei Zugriff" auf die Gemeinschaft mehr vorhanden wäre und diese nicht daran gehindert werden könne, sich „privat wie ein Kegelclub zu treffen".[158]

Als Vorschläge für Bischof Genn konkretisierte die Beratergruppe die wesentlichen der im Rahmen der Visitation abgefassten Berichte, indem z. B. für die Suspendierung des Gründerehepaares und von Pfarrer P. ein „definierte[r] Mindestzeitraum von 3-5 Jahren, wahrscheinlich länger" angedacht wurde, die beendet werden könne, „wenn die Gemeinschaft zu einer Gesundung gelangt ist". Die bisherige Approbation von TTN solle für jeweils ein Jahr auf Probe bestehen bleiben und jährlich geprüft werden, ob die erforderlichen Fortschritte auf dem „Reformweg" erreicht wurden. Alle Personen der TTN-Leitungsebene dürften nicht gleichzeitig geistliche Begleitung vornehmen – Priester darunter auch keine Beichte – und müssten zudem eine Schulung durchlaufen. Schließlich sei ein „bischöfliche[r] Gesandter" für das forum externum mit „exekutiver Funktion" zu bestimmen, der „aktiv begleiten und weiterführen" müsse, wobei ein Geistlicher vermutlich „eine einfachere Stellung" hätte.[159]

157 Ergebnissicherung des ersten Treffens, 9.12.2020, BGV Münster, Fachstelle Orden und GG, TTN-Akte 4, Bl. 250 ff., hier Bl. 250.
158 Ergebnissicherung des zweiten Treffens, 10.12.2020, ebd., Bl. 253 f.
159 Ergebnissicherung des ersten Treffens, 9.12.2020, ebd., Bl. 252.

In dieser Phase wurde die Überarbeitung der Statuten insofern vonseiten der TTN-Übergangsleitung vorangetrieben, als sie im Januar 2021 zur Vorbereitung eines mit der Fachstellenleiterin B und der Kirchenrechtlerin geplanten Treffens eine weitere Fassung des Textes übersandten.[160] Zudem informierten die Fachstellenleiterin B und der Bischofskaplan die Übergangsleitung nun über die Einsetzung der Beratergruppe durch Bischof Genn, die die Leitung zeitnah zu einem Treffen einlud, um vor allem Fragen zur Leitungsstruktur und „die Vernetzung mit Mitgliedern im Ausland" zu klären sowie das bislang entstandene Bild über die Gemeinschaft vorzustellen. Zum Schluss dieser Einladung wurden die Erwartungen der Beratergruppe bereits in Konturen deutlich:

> „Mit Entschlossenheit hat sich die Gemeinschaft dem Visitationsprozess gestellt und erste Schritte der Erneuerung eingeleitet. Dieses aktive Anpacken der Situation weckt die Zuversicht, dass trotz schwerwiegender Missstände, Fehlverhalten und Grenzverletzungen die Gemeinschaft in der Lage ist, nicht nur Ursachen klar zu erkennen, sondern auch notwendige Reformen mit Tatkraft anzugehen. Unserem Bischof ist sehr daran gelegen, den Weg in die Zukunft gut zu begleiten und einen Veränderungsprozess nicht nur auf dem Papier, sondern im Lebensalltag der Gemeinschaft zu fördern. In den Statuten sollen partizipativere Leitungsstrukturen fest verankert werden, darüber hinaus müssen klare Entscheidungen getroffen werden, um einen wirklichen Neuanfang der Gemeinschaft zu sichern."[161]

Dieses Treffen fand Ende Februar 2021 in Münster statt. Folgt man dem in den Akten überlieferten Protokoll[162], dessen nicht genannter Verfasser aus dem Überleitungsteam stammt, informierten im ersten Teil die TTN-Mitglieder über die Entwicklung der Gemeinschaft gerade auch in Kroatien sowie über die Leitungsstrukturen und die Rolle des Gründerehepaares und die von Pfarrer P. Danach sei die Beratergruppe auf das Thema des geistlichen Missbrauchs in TTN umgeschwenkt, den es „nach einhelliger Einschätzung" ihrerseits und Bischof Genns gegeben habe, wobei in diesem Kontext zum Schutz der Persönlichkeitsrechte der Be-

160 Überleitungsteam an Fachstellenleiter:in B und Kirchenrechtlerin, 18.1.2021, ebd., Bl. 231–242.

161 Fachstellenleiterin B und Bischofskaplan an TTN-Übergangsleitung, 12.2.2021, ebd., Bl. 136 f.

162 Protokoll o. Dat. und Verf., ebd., Bl. 205–210. Vgl. zum Ablauf der Überarbeitung Mailwechsel zwischen der Fachstellenleiterin B und der TTN-Übergangsleitung, 23./24.3.2021, BGV Münster, Fachstelle Orden und GG, TTN-Akte 2, Bl. 165 f. Laut der späteren Darstellung des TTN-Rechtsbeistands an vatikanische Signatur sei das Abfassen eines Protokolls abgesprochen gewesen, sodass eine Angehörige des Übergangsleitungsteams der Fachstellenleiterin einen Entwurf gesandt habe, der dann mehrere Überarbeitungsschleifen genommen habe. Doch zu einem gemeinsamen Protokoll sei es nicht gekommen, ein „inhaltlicher Widerspruch" zwischen den unterschiedlichen Entwürfen bestehe „hier in den wesentlichen Punkten aber nicht" (Schreiben des Rechtsbeistands, 12.9.2022, BGV Münster, Fachstelle Orden und GG, TTN-Akte 2,1 Bl. 230).

schwerdeführer:innen keine Namen genannt werden könnten. Die nachfolgenden Schilderungen zu den Ausprägungen waren daher allgemeiner gehalten. Dem entgegensetzend sei von der Übergangsleitung u. a. auf die Ergebnisse der leitungslosen Arbeitskreise und die Bildung einer Arbeitsgruppe für ein „Lebensbuch" hingewiesen worden. Schließlich habe die Beratergruppe hervorgehoben, dass der geistliche Missbrauch besonders mit dem Gründerehepaar und Pfarrer P. verbunden werde und diese daher nicht in der Gemeinschaft bleiben könnten. Da Bischof Genn sie jedoch nicht „entlassen" könne, würde er für die weitere Approbation von TTN den „Ausschluss oder das freiwillige Ausscheiden" dieser drei Personen voraussetzen. Nach dieser Zuspitzung der Diskussion sei vonseiten der Übergangsleitung kritisiert worden, dass sie nicht wie erbeten eine „Begleitperson" hätten mitbringen dürfen, sodass Zweifel bestünden, „ob gegenüber TT überhaupt ein faires Verfahren gegeben" sei. Ferner sei die Beratergruppe gebeten worden, ihnen den Abschlussbericht der Visitation auszuhändigen. Schließlich habe das TTN-Überleitungsteam angekündigt, jetzt intensiv über das Gespräch zu beraten. Eine Rückmeldung sei Ende März 2021 zu erwarten.[163]

Diese Rückmeldung erreichte Bischof Genn Ende März 2021 in Form eines Schreibens, das allerdings in Vertretung der Gemeinschaft TTN ein Rechtsbeistand gesandt hatte[164] und von Bistumsseite als ‚Kipppunkt' des Verfahrens betrachtet wurde. So sei der „Gesprächsfaden mit der Leitung" gerissen, da die Kommunikation über den Reformprozess einer Gemeinschaft nicht über einen Rechtsbeistand laufen könne (Bischofskaplan, S. 4).[165] In seinen Ausführungen legte der Rechtsbeistand – ein Priester einer anderen deutschen Diözese, der vor seiner Priesterweihe als Rechtsanwalt tätig gewesen war[166] – zunächst die Grundlagen seines Kenntnisstandes dar, wobei der Visitationsbericht am Vortag bei der TTN-Leitung eingegangen sei. Dagegen lägen der Leitung weder die bischöfliche Beauftragung der Beratergruppe noch deren Aufgabenbeschreibung vor, die er erbat. Schließlich fragte er an, ob die im Gespräch vom 22. Februar von der Beratergruppe vorgetragenen zentralen Einschätzungen vollumfänglich vom Bischof geteilt würden.[167]

---

163 Protokoll o. Dat. und Verf., BGV Münster, Fachstelle Orden und GG, TTN-Akte 4, Bl. 205–210; vgl. zu den Abläufen auch das Interview mit dem:der Fachstellenleiter:in B, S. 10 f.

164 TTN-Rechtsbeistand an Bischof Genn, 25.3.2021, BGV Münster, Fachstelle Orden und GG, TTN-Akte 2, Bl. 121 f. Mit Schreiben vom 24.3.2021 hatte die TTN-Übergangsleitung Bischof Genn über diesen Schritt informiert (ebd., Bl. 162). Die Eheleute D. wurden im Rahmen der Studie mit diesem Sachverhalt konfrontiert, wobei sie erklärten, dass sie nichts von der „Einschaltung" des Rechtsbeistandes gewusst hätten, der „ausschließlich dem Übergangsleitungsteam zugeordnet" gewesen sei. (Stellungnahme, 1.7.2026, 30).

165 Die Fachstellenleiterin erklärte in einer Mail an die TTN-Übergangsleitung, dass diese aus Sicht der Beratergruppe die „Gesprächsebenen gewechselt" hätte, worauf „wir uns entsprechend verhalten [müssen]" (vgl. Mail, 16.4.2021, BGV Münster, Fachstelle Orden und GG, TTN-Akte 2, Bl. 152).

166 TTN-Rechtsbeistand an Bischof Genn, 20.4.2021, ebd., Bl. 124 f.

167 TTN-Rechtsbeistand an Bischof Genn, 25.3.2021, ebd., Bl. 122.

Der nachfolgende Briefwechsel zwischen dem TTN-Rechtsbeistand und der Bistumsleitung in Münster, den auf Bistumsseite der Bischofskaplan führte, kreiste zunächst um die Frage, ob der Rechtsbeistand die dafür erforderliche fachliche Qualifikation wie auch die Zustimmung seines Bischofs für dieses Amt besitze.[168] Beides wurde vom TTN-Rechtsbeistand nachgewiesen[169], wobei der Generalvikar der zuständigen Diözese die ausdrückliche Zustimmung des Ortsordinarius bestätigte.[170] Mittlerweile waren von Bistumsseite die Überarbeitung der Statuten ausgesetzt[171], aber die TTN-Übergangsleitung auch zur Aufnahme eines weiteren Gesprächs mit der Beratergruppe ermutigt worden[172], ohne dass ein solcher Austausch stattfinden konnte. Als der Bischofskaplan – ausdrücklich im Auftrag von Bischof Genn – auf das letzte Schreiben des TTN-Rechtsbeistands reagierte, wies er darauf hin, dass es „zwingend notwendig" sei, wieder mit der TTN-Leitung zu sprechen, wobei der Rechtsbeistand durchaus anwesend sein könne. Neben weiteren Terminvorschlägen für das anvisierte Gespräch erklärte der Bischofskaplan, dass dabei die Frage im Mittelpunkt stehen würde, ob ein weiterer Gesprächsprozess überhaupt Sinn mache, „wenn er anwaltlich begleitet wird". Ferner stellte er klar, dass die bisherigen Ergebnisse der Visitation, der letzten Sitzung wie auch die „Vorgaben unseres Bischofs […] nicht erneut in Frage gestellt oder verhandelt" würden. Erwartet werde dagegen von der TTN-Leitung eine „definitive Rückmeldung, ob sie bereit sind, die Visitationsergebnisse anzuerkennen und die vorgelegten Konsequenzen zu ziehen". Nur dann sei „der Bischof bereit, mit der Gemeinschaft Totus Tuus weiterzugehen".[173]

Die Erwiderung des TTN-Rechtsbeistands war im Ton ebenso deutlich und enthielt zunächst eine Auflistung von Punkten, die er im ‚TTN-Prozess' als Verfahrensfehler einschätzte. Dazu zählte er etwa das Fehlen des unterschriebenen Visitationsberichtes und dass dem Gründerehepaar und Pfarrer P. nicht die Möglichkeit eingeräumt worden sei, sich zu den Anschuldigungen zu äußern. Als weitere Vorwürfe nannte der Rechtsbeistand u. a. die Befangenheit von Angehörigen der Beratergruppe etwa wegen ihrer Nähe zu einer Beschwerdeführerin und die anfängliche Infragestellung der Berechtigung seiner Vertretung von TTN. Auch sei Bischof Genn befangen, da er die Familie einer Beschwerdeführerin gut kenne. Kritikwür-

168 Bischofskaplan an TTN-Rechtsbeistand, 13.4.2021, ebd., Bl. 123.
169 TTN-Rechtsbeistand an Bischof Genn, 20.4.2021, ebd., Bl. 124 f.
170 TTN-Rechtsbeistand an Bischof Genn mit Bestätigung des Generalvikars, 28.5.2021, BGV Münster, Fachstelle Orden und GG, TTN-Akte 2, Bl. 127 f. Der Generalvikar bestätigte, dass der TTN-Rechtsbeistand „die Erlaubnis seines Ordinarius habe, die Gemeinschaft ‚Totus Tuus Neuevangelisierung e. V.' als Rechtsbeistand gegenüber dem Bischof von Münster zu vertreten" (Bl. 128).
171 Fachstellenleiterin B an TTN-Übergangsleitung, 12.4.2021, BGV Münster, Fachstelle Orden und GG, TTN-Akte 2, Bl. 150 f.
172 Fachstellenleiterin B an TTN-Übergangsleitung, 16.4.2021, ebd., Bl. 165.
173 Bischofskaplan an TTN-Rechtsbeistand, 22.6.2021, ebd., Bl. 146.

dig seien auch die enorme Länge des Verfahrens, die Installation einer Übergangsleitung per Anordnung des Bischofs und die Drohung mit dem Entzug der Approbation von TTN. Schließlich erklärte der Rechtsbeistand Bischof Genn, dass aus Sicht von TTN der einzige Weg für einen Abschluss des Visitationsprozesses in der Beauftragung einer „unbeteiligten Person" liege, da er ansonsten Rekurs in Rom einlegen werde. Der Bischof möge ihm bis zum 21. August über seine Entscheidung Auskunft geben.[174]

Nun war der Beratergruppe klar, dass „es auf den Entzug der Approbation [von TTN] hinauslaufe" (Fachstellenleiterin B, S. 11). Da die Gruppe ein Widerspruchsverfahren in Rom erwartete, wurde neben der kirchenrechtlichen Expertise auch die Rechtsabteilung des BGV hinzugezogen. Dabei zeigte sich, dass unterschriebene Protokolle der Gespräche mit den Beschwerdeführer:innen fehlten, was bis Ende September 2021 bei sechs Betroffenen nachgeholt werden konnte (Fachstellenleiterin B, S. 11).[175] Zudem musste das entsprechende Dekret verfasst und kirchenrechtlich abgestimmt, mit den Fachleuten im BGV wie auch mit externen Kanzleien Fragen des Datenschutzes und des Äußerungsrechtes abgeklärt werden.[176] Letztlich dauerte es bis Anfang November 2021, ehe nach einer Vorabinformation an mehr als 20 Betroffene[177] das Dekret offiziell erlassen und per Pressemitteilung öffentlich gemacht wurde. Demnach löste Bischof Genn TTN gemäß can. 326 § 1 CIC auf, wodurch die 2007 von seinem Vorgänger ausgesprochene „Approbation der Statuten der Vereinigung von Totus Tuus sowie die Bestätigung dieser Vereinigung als private kanonische Vereinigung mit kirchlicher Rechtspersönlichkeit [erlischt]". Ferner untersagte er, dass sich TTN nach can. 300 CIC als katholische Vereinigung bezeichne[t] und den Namensteil ‚katholisch' in ihrem Vereinsnamen und in ihrem öffentlichen Auftreten weiter tragen darf". Pastoralen Mitarbeitenden im diözesanen Dienst war fortan die Mitgliedschaft in TTN untersagt, und „ausdrücklich" verbot der Bischof TTN-Veranstaltungen/Aktivitäten „jegliche[r] Form […] auf dem Gebiet und in Einrichtungen des Bistums Münster". Als Begründung wies er auf die Ergebnisse der Visitation und der „in seinem Auftrag geführten Gespräche mit Vertreterinnen und Vertretern" von TTN hin, die deutlich gemacht hätten, dass die Verantwortlichen in der Vereinigung Totus Tuus „nicht willens, bereit und in der Lage sind, die im Bericht erkannten schwerwiegenden Mängel im geistlichen Um-

174 TTN-Rechtsbeistand an Bischof Genn, 29.7.2021, ebd., Bl. 132–136.

175 Protokolle, BGV Münster, Fachstelle Orden und GG, TTN-Akte 1, Bl. 2–37; vgl. auch Beschwerdeführerin an Bischofskaplan, 18.8.2021, BGV Münster, Fachstelle Orden und GG, TTN-Akte 4, Bl. 156.

176 Vgl. z. B. entsprechender Schriftverkehr vom 2.8.–13.9.2021, BGV Münster, Fachstelle Orden und GG, TTN-Akte 4, Bl. 121–153.

177 Briefe mit Datum 4.11.2021, BGV Münster, Fachstelle Orden und GG, TTN-Akte 1, Bl. 48–61. Bischof Genn spricht hier davon, dass die Beschwerdeführer:innen „die letzten beiden Jahre […] als Geduldsprobe erlebt" hätten.

gang mit Mitgliedern dieser Gemeinschaft zum einen einzusehen und zum anderen die gravierenden Missstände auch abzustellen". Gemäß can. 305 § 1 CIC gehöre es zu seiner „Amtspflicht als Diözesanbischof, über alle Vereinigungen im Bistum Münster zu wachen und dabei gegen Missbräuche in der kirchlichen Disziplin zum Wohle der Gläubigen einzuschreiten. Diesem Ziel dienen die von mir getroffenen Entscheidungen."[178]

Am gleichen Tag richtete Bischof Genn zudem ein Schreiben an die TTN-Mitglieder, mit dem er über die Auflösung ihrer Gemeinschaft und die Gründe informierte.[179] „Hinweise auf Straftaten oder Vergehen nach zivilrechtlichen Maßstäben" seien zwar „nicht gefunden" worden, aber es sei „in der Gemeinschaft Totus Tuus wiederholt zu Handlungen und Kommunikationsverhalten [gekommen], die wir heute unter den Begriff geistlicher Missbrauch fassen". Die Gemeinschaft habe „Strukturen und Verhaltensweisen entwickelt, die ein solches Handeln ermöglicht und gefördert haben. Menschen sind zu Schaden gekommen, auch wenn dies nicht in böser Absicht geschah." Er sei „aufgrund erster vielversprechender Schritte der Aufarbeitung und aufgrund vorausgesetzter Veränderungsbereitschaft bereit" gewesen, der Gemeinschaft, „deren positive Früchte nicht zu leugnen" seien, „einen begleitenden Weg zu ermöglichen". Die angestrebte Aufarbeitung sei an der fehlenden „Einsicht in die Tragweite der Missstände" und die „Notwendigkeit präventiver Maßnahmen" der TTN-Leitung gescheitert, wobei keine weiterführenden Gespräche mehr hätten geführt werden können. Daher sei die Auflösung in Anbetracht der „andauernden rigorosen Verweigerung" der TTN-Leitung, „Abhilfe zu schaffen", letztlich alternativlos gewesen.[180] Denn es bleibe festzuhalten:

178 Dekret Bischof Genns, 4.11.2021, BGV Münster, Fachstelle Orden und GG, TTN-Akte 2.1, S. 145.

179 Bischof Genn an TTN-Mitglieder, 4.11.2021, ebd., S. 146 f.

180 Im Rahmen der Studie mit dem Verlauf des Auflösungsverfahrens konfrontiert, erklärte das Ehepaar D., dass ihnen die Forderung des Verlassens der Gemeinschaft nie „offiziell eröffnet" worden sei. Nach den ihnen „vorliegenden Informationen" sei „dem Übergangsleitungsteam in einem Gespräch lediglich mitgeteilt [worden], das Bistum Münster habe selbst keine Möglichkeit, erwarte aber, dass [das Ehepaar D. und Pfr. P.] aus der Gemeinschaft ausschieden. Eine konkrete, an [sie] gerichtete Verfahrensmitteilung, eine Begründung der Vorwürfe oder eine Gelegenheit zur Stellungnahme" sei nicht erfolgt. Auf Fragen des Übergangsleitungsteams „zur Legitimation" der „Beratergruppe" habe es keine „Klärung" gegeben, sodass nicht von einer „Verweigerung" ihrerseits die Rede sein könne. Auch habe sich das Leitungsteam „schließlich" auf „den Standpunkt" gestellt, „die Statuten sähen keinen Ausschluss von Mitgliedern vor". Die „Darstellung, die anwaltliche Verweigerung eines Austritts beziehungsweise Ausschlusses sei der ‚Kipppunkt' gewesen", sei deshalb „falsch". Das Ehepaar D. habe „keinen berechtigten Aufarbeitungsprozess blockiert". Es sollte „vielmehr […] auf Grundlage nicht offengelegter, nicht konkretisierter und ihnen gegenüber nicht fair verhandelter Vorwürfe ihre geistliche Heimat und einen erheblichen Teil ihres sozialen Umfelds verlieren, ohne zuvor überhaupt in ein ordnungsgemäßes Verfahren einbezogen worden zu sein." (Stellungnahme, 1.7.2026, 30 f.).

> „Wie jede Form von Missbrauch verletzt geistlicher Missbrauch Menschen tief und verdunkelt die Frohe Botschaft. Im Bistum Münster gibt es auch bei geistlichem Missbrauch, worunter ein grenzverletzendes Verhalten im seelsorglichen Kontext und ein spiritueller Machtmissbrauch in kirchlichen Gemeinschaften zu verstehen ist, eine Haltung der Null-Toleranz."

So sei TTN „nun keine anerkannte kirchliche Vereinigung mehr", worüber „alle deutschen Bistümer informiert, die Bischofskonferenz von Kroatien sowie der Apostolische Nuntius in Bosnien-Herzegowina" wie auch „die zuständigen römischen Stellen […] in Kenntnis gesetzt" würden. Ausdrücklich bat Bischof Genn am Ende des Schreibens alle von geistlichem Missbrauch Betroffenen in TTN, sich bei der Fachstellenleiterin B zu melden, und empfahl zudem allen TTN-Mitgliedern, mit Seelsorgenden ihres „Vertrauens […] persönliche Entscheidungen und Schritte [zu] klären".[181]

Während sich Beschwerdeführer:innen bei Bischof Genn für die Auflösung von TTN bedankten und die Bedeutung dieses Schrittes nach fünfjährigem Kampf hervorhoben[182], erhielt er auch eine Reihe Briefe und Mails, in denen Befremden und Sorgen über diesen Schritt zum Ausdruck kamen.[183] Ebenso war die ebenfalls in den Akten dokumentierte Resonanz in den (sozialen) Medien unterschiedlich.[184]

Wie von der Beratergruppe vorausgesehen und auch bereits von der Übergangsleitung gegenüber dem TTN-Freundeskreis angekündigt[185], stellte der TTN-Rechtsbeistand wenige Tage später bei Bischof Genn einen Antrag auf Rücknahme des Auflösungsdekrets, wobei er kritisierte, dass die „Rechtsfolge" des Dekrets „deutlich über […] die erkennbare Intention" des Bischofs hinausgehe.[186] Ebenso sei nicht erkennbar, dass die Aktivitäten von TTN „für die Lehre der Kirche oder für die kirchliche Disziplin einen schweren Schaden verursacht" und den Christgläubigen zum Ärgernis gereicht hätten, wie es das Kirchenrecht voraussetze. Die weiteren Punkte der Antragsbegründung lehnten sich weitgehend an das weiter oben bereits zitierte vom TTN-Rechtsbeistand an den Bischof gesandte Schreiben von Ende Juli

181 Bischof Genn an TTN-Mitglieder, 4.11.2021, BGV Münster, Fachstelle Orden und GG, TTN-Akte 2.1, S. 147. Den Text eng an dieses Schreiben angelehnt, erschien am nachfolgenden Tag zur TTN-Auflösung die Pressemitteilung des Bistums, wobei noch erwähnt wurde, dass von 135 aktuellen Mitgliedern auszugehen sei („Bischof Genn löst Vereinigung Totus Tuus auf", 5.11.2021, BGV Münster, Fachstelle Orden und GG, TTN-Akte 2.1, S. 148 f.).

182 Vgl. etwa Beschwerdeführer:in an Bischof Genn, 20.11.2021, BGV Münster, Fachstelle Orden und GG, TTN-Akte 1, Bl. 38 f.

183 Vgl. Schriftwechsel v. Nov. 2021, BGV Münster, Fachstelle Orden und GG, TTN-Akte 3, Bl. 2–17.

184 Vgl. etwa die Lesermeinungen auf den Artikel auf kath.net „Bischof Genn löst Vereinigung Totus Tuus auf", 5.11.2021, ebd., Bl. 68–83.

185 TTN-Übergangsleitung an die Mitglieder des Freundeskreises, o. Dat. [am 6.11.2021 von Beschwerdeführerin an Bischofskaplan weitergeleitet], ebd., Bl. 18 f.

186 Antrag, 8.11.2021, BGV Münster, Fachstelle Orden und GG, TTN-Akte 2.1, S. 151 ff.

2021 an. Genn wiederum lehnte bereits einen Tag später die Aussetzung des Dekrets ab, da er „das Wohl der Gläubigen in Gefahr" sehe.[187] Über den Antrag wolle er in den folgenden 30 Tagen entscheiden, und innerhalb dieser Frist erfolgte auch dessen Zurückweisung.[188] Dabei betonte Genn, dass es sich bei der Auseinandersetzung nicht um einen „kirchlichen Prozess" handele und er daher nicht als „Richter" auftrete, sondern dass es „um eine Disziplinarmaßnahme" gehe, für die er „als Bischof von Münster allein zuständig" sei. Die Zurückweisung war wiederum für TTN der Anlass, per Rekurs beim Dikasterium für Laien, Familie und Leben sowie nach der Rückweisung der beiden dort eingereichten Anträge per Antrag bei der Apostolischen Signatur den Weg durch die römischen Instanzen zu starten, wobei der TTN-Rechtsbeistand im Wesentlichen bei seiner Argumentationslinie blieb.[189] Schließlich bestätigte die Signatur im Dezember 2023 endgültig die Zurückweisung des Antrags durch Bischof Genn von 2021, womit TTN alle kirchenrechtlich gegebenen Möglichkeiten ausgeschöpft hatte.[190]

Neben der weiter oben genannten kirchenrechtlich vorgesehenen Benachrichtigung der deutschen Bistümer, der im Kontext von TTN relevanten Diözesen in Kroatien, Bosnien-Herzegowina und Slowenien wie auch der römischen Stellen über die Auflösung von TTN[191] gingen im Januar und Februar 2022 Schreiben Bischof Genns mit einem Überblick über das Verfahren an die (Erz-)Diözesen Freiburg, Paderborn, Köln, Essen und Trier, in denen TTN aktiv war (vgl. auch Kap. 4.2.1). Am Ende dieser Darstellung wurden Hinweise zu TTN-Bezügen in den jeweiligen Diözesen gegeben, die im Rahmen von Visitation und Verbotsverfahren zutage getreten waren. So erwähnte etwa das Schreiben an den Freiburger Oberhirten u. a. „neuerdings" erhaltene „Hinweise", dass TTN mittlerweile von einem in der Freiburger Diözese liegenden Kloster „apostolische Aktivitäten und Medjugorje-Wallfahrten mit jungen Menschen […] weiter organisiert und durchführt".[192] Der Paderborner Erzbischof erhielt kurze Auskünfte zum Gründerehepaar, das in seinem Bistum wohnhaft war. Auch wurde ein in der Paderborner Diözese lebender Geistlicher genannt, der 2021 als Geistlicher Beirat von TTN gewählt worden sei, ohne dass von diesem Geistlichen die dafür laut Statuten notwendige Zustimmung des Erzbischofs eingeholt worden sei.[193] Die Oberhirten von Essen und Köln wurden ebenfalls auf Priester und pastorale Mitarbeiter ihrer Diözesen aufmerksam ge-

187 Bischof Genn an TTN-Rechtsbeistand, 9.11.2021, ebd., S. 154.
188 Bischof Genn an TTN-Rechtsbeistand, 25.11.2021, ebd., S. 155 f.
189 Anträge und Dekrete, 8.12.2021, ebd., S. 288 ff. sowie 13.7., 12.9., 7.12. und 27.12.2022, ebd., Bl. 224–250 und 207–212. Vgl. auch Kap. 4.2.1.
190 Dekret, 19.12.2023, ebd., Bl. 214–217.
191 Mails bzw. Schreiben, 4./9.11.2021, BGV Münster, Fachstelle Orden und GG, TTN-Akte 2, Bl. 49–77.
192 Schreiben, 20.1.2022, ebd., Bl. 19.
193 Schreiben, 26.1.2022, ebd., Bl. 30.

macht, die Leitungsämter in TTN besaßen und von den Beschwerdeführer:innen z. T. kritisiert worden waren. In der Erzdiözese Köln habe dies bislang keine Konsequenzen für die Priester gehabt, sodass sie weiter TTN-Veranstaltungen durchführen könnten.[194]

Wie bereits in Kapitel 4.2.1 dargelegt, beschrieb auch ein im Juli 2022 in der Herder Korrespondenz erschienener Artikel an einem weiteren Beispiel die Fortführung der TTN-Veranstaltungen in anderem Gewand (vgl. Kap. 4.2.1).[195]

Die Visitation wie auch das Verbotsverfahren von TTN hatten den Verantwortlichen des Bistums Münster das Feld des geistlichen Missbrauchs und die Notwendigkeit klarer Strukturen im Umgang damit deutlich vor Augen geführt. So erließ Bischof Genn im März 2023 die „Ordnung zum Machtmissbrauch im Umfeld geistlich-seelsorglicher Begleitung im Bistum Münster“[196], in der ausdrücklich „mögliche Fehlentwicklungen in Gemeinschaften“ sowie als Maßnahme die Visitation einer Gemeinschaft erwähnt werden. Ferner wurden im Nachgang des Verfahrens die Abläufe für die Visitation Geistlicher Gemeinschaften in der zuständigen diözesanen Fachstelle reflektiert (Fachstellenleiterin B, S. 24 ff.). Schließlich setzte Diözesanadministrator Antonius Hamers – wie auf der Frühjahrsversammlung der DBK von 2025 beschlossen – auf Grundlage des vier Jahre zuvor vom römischen Dikasterium für die Laien, die Familie und das Leben erlassenen Dekrets zu internationalen Vereinigungen das Dekret zu Geistlichen Gemeinschaften in Kraft, das etwa die Amtszeit der Leitungsämter der Gemeinschaften auf maximal zehn Jahre beschränkt und ausdrücklich die bischöfliche Aufsichtspflicht des Bischofs bei „Gemeinschaften diözesanen Rechts sowie andere, wenn sie in der Diözese tätig sind“, betont.[197]

Mit der Ernennung der Beratergruppe suchte Bischof Genn die Empfehlungen des Visitationsberichtes umzusetzen. Diese sprach mit Blick auf die Vorwürfe gegen TTN nun erstmals klar von geistlichem Missbrauch und forderte von der TTN-Übergangsleitung unmissverständlich, dass das Gründerehepaar und Pfarrer P. die Gemeinschaft freiwillig oder per Ausschluss zumindest für einen längeren Zeitraum zu verlassen hätten, wenn TTN als approbierte Gemeinschaft eine Perspektive haben sollte. Die TTN-Leitung wiederum ließ sich fortan von einem Rechtsbeistand vertreten, der das Agieren von Beratergruppe und Bischof kritisierte und Korrekturen forderte. Damit hatten beide Seiten einen Weg beschritten, der Ende 2021 – also fast fünf Jahre nach dem Eingang der ersten, den gesamten Prozess auslösenden Beschwerde bei Weihbischof Hegge – dazu führte, dass Bischof Genn die Gemeinschaft ‚Totus Tuus Neuevangelisierung‘ per Dekret auflöste. Letztlich dauerte es

194 Schreiben, 20./21.1.2022, BGV Münster, Fachstelle Orden und GG, TTN-Akte 2, Bl. 35 f., 41 f.
195 Leven (2019): Neuer Anfang.
196 Ordnung, 30.3.2023, Kirchliches Amtsblatt für das Bistum Münster, 1.4.2023, S. 181 f.
197 Dekret, 19.5.2025, Kirchliches Amtsblatt für das Bistum Münster, 1.6.2025, S. 267–270, hier S. 269.

noch zwei weitere Jahre, bis die Entscheidung nach dem Gang durch die römischen Instanzen endgültig rechtskräftig war. Allerdings zeigte sich schon bald nach der Auflösung, dass nicht alle anderen Diözesen, in denen TTN aktiv war, die gleiche konsequente Linie fuhren. Jedenfalls gibt es deutliche Hinweise, dass TTN unter anderem Mantel gerade mit jungen Menschen aktiv ist, die Gefahr geistlichen Missbrauchs im Rahmen der Gemeinschaft weiter gegeben ist.

Teil D:
Charakteristika, Bedingungen und definitorische Bestimmung geistlichen Missbrauchs

Der abschließende Teil unserer Untersuchung hat ein dreifaches Ziel: Erstens setzt er sich auf der Grundlage der in Teil B aufgezeigten Missbrauchsstrukturen mit den Charakteristika und Sozialtechniken geistlichen Missbrauchs auseinander (Kap. 13). Zweitens werden vor dem Hintergrund des Teiles C des Umgangs der Bistümer und der Ordensgemeinschaft respektive ihrer maßgeblichen Leitungspersonen mit der jeweiligen Gemeinschaft sowohl die institutionellen Bedingungsfaktoren, die das Entstehen und die Aufrechterhaltung des Missbrauchs begünstigten, als auch die theologischen Aspekte hier noch einmal gebündelt und kondensiert (Kap. 14). Schließlich wird in Kapitel 15 eine definitorische Bestimmung und Operationalisierung geistlichen Missbrauchs vorgelegt.

Dabei bündelt Kapitel 13 die in Teil B herausgearbeiteten Charakteristika und Sozialtechniken des geistlichen bzw. spirituellen Missbrauchs und ordnet sie unter Rekurs auf verschiedene Konzepte – der Forschung zu sogenannten Sekten- und Psychogruppen, dem Charismakonzept von Max Weber (Kap. 13.1) sowie den Analysen zu Macht und Verinnerlichung von Normen bei Michel Foucault und Judith Butler – in die theoretische Diskussion ein (Kap. 13.2). Kapitel 14 setzt sich anschließend auf zwei Ebenen mit den herausgearbeiteten Bedingungsfaktoren auseinander: Zum einen geht es auf einer institutionellen Ebene konkret um das Handeln der Verantwortlichen in den beteiligten Bistümern (Kap. 14.2 und 14.3), dem die Analyse der institutionsinternen Verhältnisse der involvierten Ordensgemeinschaft (Kap. 14.1) vorgeschaltet ist. Zum anderen werden im letzten Teilkapitel (Kap. 14.4) die maßgeblichen theologischen und spirituellen Bedingungsfaktoren gesammelt und erörtert, die im Rahmen der von uns untersuchten Gemeinschaften Einfluss auf das Missbrauchsgeschehen genommen haben. Kapitel 15 nimmt dann aufgrund der bisherigen Analysen und Einordnungen eine definitorische Bestimmung geistlichen Missbrauchs vor und entwickelt Kriterien zu dessen Operationalisierung.

Diese Überlegungen und Auseinandersetzungen münden schließlich in einem Fazit und in Hiweisen zu Prävention geistlichen Missbrauchs, wobei es uns weniger

um die Entwicklung konkreter Präventionskonzepte geht, sondern vor allem um eine Sensibilisierung für die Ermöglichungsfaktoren geistlichen Missbrauchs, die in der Theologie und Spiritualität und dem Umgang mit diesen im kirchlichen Kontext selbst liegen und die konkreten Präventionsmaßnahmen sozusagen noch vorausliegen.

13 Charakteristika und Sozialtechniken des geistlichen Missbrauchs

13.1 Charakteristika und Praktiken

Befunde aus der Sektenforschung

In den Interviews mit den ehemaligen Kindern[1] aus der ‚Christusgemeinschaft', die an der Studie teilgenommen haben, wurde ein Vergleich zwischen der CG und einer Sekte gezogen. So sei etwa die CG – laut die Aussage einer Studienteilnehmerin – immer ‚sektenähnlicher' geworden (Merle Vogt* 16).[2] Dieser Vergleich wird in jüngerer Zeit auch auf theoretischer Ebene häufiger bemüht, um das missbräuchliche Geschehen in Geistlichen Gemeinschaften einzuordnen und eine Erklärungsfolie für die Geschehnisse und die Sozialtechniken des Missbrauchs anzubieten.[3] Damit wird nicht gesagt, dass die in dieser Studie im Mittelpunkt stehenden Geistlichen Gemeinschaften Sekten sind und als solche bezeichnet werden, aber es wird sich zeigen, dass eine ganze Reihe von Analogien zwischen dem, was in der Vergangenheit als sogenannte ‚Sekte', englisch ‚cult', oder den in den 1990er-Jahren sogenann-

1 Hier handelt es sich um diejenige Gruppe der Studienteilnehmer:innen, die als Kinder entweder während der CG-Mitgliedschaft ihrer Eltern in die Gemeinschaft hineingeboren worden waren oder aber als Kinder von ihren Eltern mit zu den Veranstaltungen der CG genommen wurden (vgl. dazu Kap. 6.2).

2 Auch in der Berichterstattung über die ‚Christusgemeinschaft' bzw. Leserbriefen zu dieser Berichterstattung, z. B. in der bistumseigenen Kirchenzeitung Kibo, ist immer wieder einmal der Vergleich zu Sekten beziehungsweise sektenähnlichen Zuständen gezogen worden, vgl. dazu Leserbriefe „Endlich ist das Schweigen durchbrochen" („sektenhafter Frömmigkeitsbewegung"), 24.5.1992; „Nehmt ausführlich Stellung zu den ständigen Vorwürfen" („kleine Sektengemeinschaft"), 17.1.1999; „Einseitig" („inzwischen Formen einer Sekte angenommen"), 24.1.1999. Auch seitens der Bistumsverantwortlichen wird dieser Vergleich gezogen (vgl. Kap. 11.1).

3 So beschäftigen sich immer stärker Weltanschauungsbeauftragte einzelner Bistümer nicht nur mit jenseits der katholischen Kirche liegenden Gruppen und Gemeinschaften, sondern zunehmend auch mit Geistlichen Gemeinschaften, da sie Meldungen zu missbräuchlichen Praktiken erhalten. Erkenntnisse aus der Forschung zu sogenannten Sekten und Psychogruppen respektive charismatischen Gruppen nutzt auch Haslbeck (2024): Kreise wie Sekten.

ten ‚Neureligiösen Bewegungen' (NRB) und den hier verhandelten Geistlichen Gemeinschaften existieren. Der Psychiater Marc Galanter spricht neben ‚cults' auch von ‚charismatic groups'[4], sodass die Merkmale, die die Forschung dazu anbietet, von erheblichem heuristischem Gewicht sind.[5]

Galanter fasst die Kennzeichen einer charismatischen Gruppe oder eines ‚cult', die er als Untergruppe von charismatischen Bewegungen versteht, folgendermaßen zusammen:

> „A cult like new religious movement is one of several types of charismatic groups. A charismatic group consists of a dozen or more members, even hundreds of thousands. It is characterized by the following psychological elements: Members (a) have a shared belief system, (b) sustain a high level of social cohesiveness, (c) are strongly influenced by the group's behavioral norms, and (d) impute charismatic (or sometimes divine) power to the group or its leadership. In a charismatic group, commitments can be elicited by relative strangers in a way rarely seen in other groups."[6]

4 Galanter (2013): Charismatic Groups, 729.

5 Die Frage nach der Semantik und den semantischen Verschiebungen des Begriffs Sekte von einem ursprünglich neutralen hin zu einem pejorativ besetzten Begriff kann an dieser Stelle nicht näher diskutiert werden. Der Soziologe Ernst Troeltsch benutzte den Begriff in Anschluss an Max Weber in seiner Typologie christlicher Gemeinschaftsbildung neutral. Bei Troeltsch zeichnet sich die Sekte im Unterschied zur Kirche und Mystik durch eine kleine überschaubare Gemeinschaft aus, in der die Mitglieder persönlich miteinander verbunden sind und sich durch eine intensive bis hin zu einer radikalen Glaubenspraxis auszeichnet. Vgl. Troeltsch (1912): Soziallehren der Kirchen, 362–370. Vgl. ferner den Art. Sekten in RGG, 3. Aufl. Bd. 5, 1144–1150. Angesichts der negativen Aufladung des Begriffs in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts mit dem Aufkommen der sogenannten Jugendreligionen und anderen Gruppierungen spricht der Endbericht der Enquete-Kommission des Deutschen Bundestages von 1998 auch von „Sogenannten Sekten und Psychogruppen" (Deutscher Bundestag 13. Wahlperiode, Drucksache 13/10950 abzurufen unter: https://dserver.bundestag.de/btd/13/109/1310950.pdf; abgerufen: 2.2.2026). Dort findet sich auch eine ausführlichere Diskussion des Begriffs ‚Sekte'. Insgesamt ist die wissenschaftliche Auseinandersetzung mit sogenannten Sekten und (neu-)religiösen Gruppierungen von deutlichen Kontroversen geprägt. So wird beispielsweise kritisiert – worauf auch Haslbeck (2024): Kreise wie Sekten, 114 f. hinweist –, dass Forschungen vielfach auf den Aussagen von sogenannten Aussteiger:innen beruhen, die per se ein negatives Bild hätten und deshalb in ihrer Aussagekraft eingeschränkt seien (vgl. dazu Murken (1998): Auswirkungen religiöser Bewegungen, 320 f.).

6 Galanter (2013): Charismatic groups, 729. „Eine sektenartige neue religiöse Bewegung ist eine von mehreren Arten von charismatischen Gruppen. Eine charismatische Gruppe besteht aus einem Dutzend oder mehr Mitgliedern, sogar aus Hunderten und Tausenden. Sie ist durch die folgenden psychologischen Merkmale gekennzeichnet: Die Mitglieder haben (a) ein gemeinsames Glaubenssystem, (b) ein hohes Maß an sozialem Zusammenhalt, (c) werden stark von den Verhaltensnormen der Gruppe beeinflusst und (d) schreiben der Gruppe oder ihrer Führung charismatische (oder manchmal auch göttliche) Macht zu." (Übersetzung hier von Barbara Haslbeck (2024): Kreise wie Sekten, 115 übernommen).

Während die definitorischen Merkmale bei Galanter eher neutral formuliert sind, ist die Definition der Sozialwissenschaftlerinnen Janja Lalich und Karla McLaren von ‚cult'[7] bereits deutlich stärker auf ein spirituell missbräuchliches Verhalten fokussiert. Sie definieren ‚cult' wie folgt:

> „A cult is group or a relationship that stifles individuality and critical thinking, requires intense commitment and obedience to a person and/or an ideology, and restricts or eliminates personal autonomy in favor of the cult's worldview and the leader's wants and needs."[8]

Dabei ist dieser ‚cult' durch vier zentrale Merkmale oder Eigenschaften gekennzeichnet: 1. durch ein transzendentes Glaubenssystem (transcendent belief system), 2. durch eine charismatische Autorität (charismatic authority), 3. durch ein System von Kontrolle (system of control) und 4. durch ein System der Einflussnahme (system of influence).[9]

Beide Definitionen betonen die Existenz eines transzendenten Glaubenssystems und einer charismatischen Führung, die teilweise mit göttlicher Macht in Beziehung gebracht wird. Galanter hebt daneben den sozialen Zusammenhalt in der Gruppe, also die Gruppenkohäsion oder auch Gruppenidentität sowie die Bedeutung der Verhaltensnormen hervor. Damit rekurriert Galanter explizit auf die sozialpsychologischen Forschungen zu (Klein-)Gruppen, die deutlich machen, dass alle Gruppen, die auf persönlichen Interaktionen der Mitglieder beruhen, eine eigene Gruppenidentität und Gruppenkohäsion aufbauen, so wie sie des Weiteren eigene Verhaltensregeln und Normen für die Gruppe entwickeln. Nicht zuletzt ist jeder Gruppe das ‚wir' und ‚die anderen', das sogenannte ‚in-group'- und ‚out-group'-Phänomen zu eigen, das in jeder Gruppe, die über eine bestimmte Zeit existiert, ausgebildet wird.[10] All diese Phänomene sind in sich noch nicht missbräuchlich. Miss-

7 Aufgrund der negativen Semantik, die der Begriff ‚Sekte' mit sich führt, bleiben wir im Folgenden bei dem englischen Ausdruck ‚cult', wie er auch in der englischsprachigen Literatur verwandt wird.

8 Lalich/McLaren (2018): Escaping Utopia, 5: „Eine Sekte ist eine Gruppe oder Beziehung, die die Individualität und das kritische Denken unterdrückt, absolute Hingabe und Gehorsam gegenüber einer Person und/oder einer Ideologie fordert und die persönliche Autonomie zugunsten der Weltanschauung des ‚cults' und der Wünsche und Bedürfnisse des Anführers einschränkt oder eliminiert." (eigene Übersetzung) Für Lalich/McLaren sind ‚cults' gerade nicht ‚nur' etwas fremde oder überzeichnete religiöse Gruppen, they are not just strange religious groups (4), für die beiden Forscherinnen können ‚cults' völlig losgelöst von Religion und religiösen Gruppierungen existieren. Dass die zugrundeliegende Überzeugung eine religiöse ist, ist für sie gerade nicht das entscheidende Kennzeichen, sondern nur, dass eine Überzeugung, eine ‚doctrine' existiert.

9 Vgl. ebd., 5.

10 Vgl. dazu näher: Antons et al. (2001): Gruppenprozesse verstehen; auch König, Oliver (Hg.) (1997) [1995]: Gruppendynamik. Ähnliches stellte auch Stephen Hassan (1988) in seiner Untersuchung „Combatting Cult Mind Control" fest.

bräuchlich werden sie erst, wenn sie – wie in den beiden letzten Kennzeichen von Lalich/McLaren deutlich wird – mit einer die Mitglieder in erheblichem Maße einschränkenden sozialen Kontrolle und Einflussnahme einhergehen, sodass die Freiheit der Mitglieder auf unterschiedlichen Ebenen massiv eingeschränkt bzw. missachtet wird.

Die von Galanter und von Lalich/McLaren genannten Kennzeichen lassen sich alle in den von uns untersuchten beiden Geistlichen Gemeinschaften – der ‚Christusgemeinschaft' (CG) und ‚Totus Tuus Neuevangelisierung' (TTN) – wiederfinden. Beide betonen die Notwendigkeit einer Doktrin bzw. eines Glaubenssystems, die/das den ideologischen Horizont beschreibt, der die Gruppe bestimmt. Die Zustimmung und Akzeptanz zu diesem System in der Ausformung, wie sie seitens der Leitung für die Gruppe vorgegeben wird, ist eine erste absolute Bedingung für die Mitgliedschaft, denn dieses – so Lalich/McLaren – liefert das allumfassende und exklusive Erklärungsmodell für die Gegenwart, die Vergangenheit und die Zukunft.[11] In beiden Gemeinschaften wird nun auf die definierte Lehre der katholischen Kirche als Glaubenssystem rekurriert. Das sorgt nicht nur für Sicherheit, da Angebote der Kirche – wie in den Interviews mehrfach deutlich wurde – für einen ‚safe space' gehalten wurden[12], sondern darüber hinaus vermutlich für noch größere Zustimmung. Denn bei der katholischen Kirche handelt es sich gerade nicht um das transzendente Glaubenssystem eines Einzelnen, vielmehr stellen sich die Leitungen der Gemeinschaften mit ihrer ‚Doktrin' in ‚die' katholische Kirche mit ihrer gesamten Tradition hinein und vertreten diese. Ihre Autorität bezogen die Leitungen im Falle der CG durch die Stellung als Ordensschwester und durch das Amt als Priester, im Falle von TTN sorgte das Bekehrungserlebnis und das daraus abgeleitete Verständnis, im Auftrag der Mutter Gottes zu handeln und ihre Botschaften zu leben, für eine akzeptierte Autorität. Dieses Handeln, autorisiert durch die Kirche und vielleicht mehr noch durch Rekurs auf die dann erfolgte kirchliche Anerkennung als Legitimation der Autorität, dürfte für die Mitglieder neben dem sowieso schon bestehenden Vertrauensvorschuss bindend gewesen sein und die Bereitschaft, bedingungslos zu folgen, erhöht haben.

Das Glaubenssystem bietet – so Lalich/McLaren[13] – nicht nur ein allumfassendes Erklärungsmodell für alles und insbesondere die menschliche Existenz, sondern die Leitung weiß auch um die genauen Methoden für die notwendige Trans-

11 Vgl. Lalich/McLaren (2018): Escaping Utopia, 30 f.

12 Hier liegt eine deutliche Parallele zu den Studien zum sexuellen Missbrauch, in denen auch immer wieder deutlich wird, dass das Vertrauen in die Kirche und ihre Vertreter eine wesentliche Bedingung für die Ermöglichung des Missbrauchs war. (Vgl. Dreßing et al. (2018): MHG-Studie, 95, 262; ferner Frings et al. (2022): Macht und Missbrauch Münster, 233, 342).

13 Vgl. Lalich/McLaren (2018): Escaping Utopia, 30.

formation der Mitglieder, damit diese den heiligen und perfekten Weg der Gruppe beschreiten können.[14]

Galanter[15] und Lalich/McLaren[16] benennen als zweites wesentliches Kennzeichen die charismatische Führung in sogenannten Sekten oder charismatischen Gruppen. Die Leitungen in beiden von uns untersuchten Gemeinschaften werden als in hohem Maße charismatische Personen beschrieben, von denen die Mitglieder fasziniert waren, und denen unangefochtene Autorität zugeschrieben wurde, die die jeweiligen Leitungen dann auch in Anspruch nahmen.[17] Den Leitungen wurde nun allerdings nicht nur eine menschliche Autorität, sondern insbesondere in der CG auch eine göttliche Autorität oder zumindest die Nähe zu einer göttlichen Autorität zugesprochen.[18]

Charisma – Begriff und Bedeutung

Damit entspricht dieses Charisma-Verständnis dem des Soziologen Max Weber, der dieses zu Beginn des 20. Jahrhunderts im Rahmen seiner Typologie der Herrschaftsformen entwickelt hat.[19] Charisma bei Weber ist mehr als persönliche Ausstrahlung und mehr als das, was heute alltagssprachlich darunter verstanden wird.[20] Charisma beschreibt bei Weber einen soziologischen Idealtypus[21], d. h. einen Be-

14 Vgl. ebd., 32.

15 Vgl. Galanter (2013): Charismatic Groups, 731.

16 Vgl. Lalich/McLaren (2018): Escaping Utopia, 5.

17 Ob nun die Autorität von den Mitgliedern zunächst zugesprochen wird oder diese von der Leitung für sich absolut in Anspruch genommen wird, ist letztlich nicht eindeutig auszumachen.

18 Vgl. dazu vgl. Kap. 6.1.2, 6.1.4; 6.2.1, 6.3.

19 Der Soziologe Max Weber entwickelt, angeregt durch Studien über das antike Christentum, zwischen 1908 und 1920 dieses Konzept von Charisma im Rahmen seiner Studien zu Herrschaftsformen. Weber unterscheidet drei Herrschaftsformen: Erstens die „legale Herrschaft" mit rationalem Charakter, deren Legitimität auf dem Glauben an die Legalität gesetzter Ordnungen beruht, zweitens die „traditionale Herrschaft", die ihre Legalität und Legitimität aus der Tradition ableitet, und schließlich drittens die charismatische Herrschaft, deren Legitimität auf der außeralltäglichen Hingabe an eine/die Heiligkeit beruht. (Vgl. Weber (1972) [1921]: Wirtschaft und Gesellschaft, 122–176).

20 Alltagssprachlich wird darunter meist eine bestimmte Fähigkeit von Personen bzw. ein Potenzial oder eine Gabe verstanden. Davon unterscheidet sich allerdings die sozialwissenschaftliche Verwendung des Begriffs, die nach den sozialen Bedingungen für die Herstellung von Charisma fragt, also danach, wie und unter welchen Bedingungen Charisma entsteht. (Vgl. dazu Freudenberg/Schüler (2025): Charisma).

21 Der ‚Idealtypus' ist bei Max Weber ein heuristischer Begriff, der auf die Gewinnung neuer Erkenntnisse ausgerichtet ist. Der Begriff dient der Analyse sozialer Phänomene, die dadurch geordnet und erfasst werden. Dabei geht es Weber nicht um eine abbildende Beschreibung sozialen Geschehens, vielmehr ist der Idealtypus für ihn eine Gedankenkonstruktion, um die Wirklichkeit analytisch trennscharf erfassen zu können. (Vgl. Weber (1904): Sozialpolitische Erkenntnis; auch Weber (1972) [1921]: Wirtschaft und Gesellschaft, § 1, 1–11).

griff, der versucht, ein Phänomen modellhaft zusammenzufassen, um es präziser erfassen zu können. Weber definiert „Charisma" folgendermaßen:

> „Charisma soll eine als außeralltäglich (ursprünglich […] als magisch bedingt) geltende Qualität einer Persönlichkeit heißen, um derentwillen sie als mit übernatürlichen oder übermenschlichen oder mindestens spezifisch außeralltäglichen, nicht jedem andern zugänglichen Kräften oder Eigenschaften [begabt] oder als gottgesandt oder als vorbildlich und deshalb als F ü h r e r (sic!) gewertet wird."[22]

Dabei kommt es nicht auf die objektive Qualität der dieser charismatischen Person zugesprochenen Eigenschaften an, sondern ausschließlich, „wie sie [die als magisch geltende Qualität] tatsächlich von den charismatisch Beherrschten den ‚A n h ä n g e r n' (sic!), bewertet w i r d (sic!)"[23]. Dementsprechend entscheidet über die Geltung des Charismas, so Weber, die ursprünglich durch Wunder gesicherte Anerkennung der ‚Beherrschten'. Die Anerkennung des ‚charismatischen Führers' (Max Weber) ist nicht der Legitimitätsgrund für das Charisma, sondern ist „die Pflicht der kraft Berufung und Bewährung zur Anerkennung Aufgerufenen" und ferner „eine aus Begeisterung oder Not und Hoffnung geborene gläubige, ganz persönliche Hingabe."[24] Das bedeutet, und darum geht es an dieser Stelle vor allem: Im Charisma ist die Anhängerschaft, die dem charismatischen Führer folgt, bereits immer mitgedacht, oder anders formuliert: Charisma und Anhängerschaft sind in der soziologischen Figur des Charismas immer miteinander verknüpft und verwoben, sodass es das eine nicht ohne das andere gibt und geben kann.[25] „Charismatischer Legitimität liegt […] nichts anderes als der Akt der ‚Anerkennung' zugrunde".[26] Im so bestimmten Verhältnis von charismatischem Führer und Anhängerschaft han-

22 Weber (1972) [1921]: Wirtschaft und Gesellschaft, 140.

23 Ebd.

24 Ebd.

25 Für den französischen Philosophen Pierre Bourdieu, der sich intensiv mit Webers Charisma-Begriff auseinandergesetzt hat, bezieht der Charismatiker seine Autorität nicht aus sich selbst, sondern aus „der Stärke der Gruppe, die er zu mobilisieren vermag, insofern er die Eignung besitzt, die spezifisch religiösen Interessen der […] durch exemplarisches Verhalten und/oder einen mehr oder weniger systematischen Diskurs zu symbolisieren (Hervorh. im Original)." (Vgl. Bourdieu (2000): Religiöse Feld, 28).

26 Bourdieu (2000): Religiöse Feld, 29; in diesem Sinne formulieren auch Freudenberg/Schüler: „Im Prozess der Charismatisierung wird Charisma durch eine Anhängerschaft zugeschrieben, bestätigt und bekräftigt. In diesem Sinne liegt Charisma immer im Auge der Betrachter:innen und ist immer von deren Erwartungen und Einstellungen abhängig; es kann also prinzipiell jedem Menschen Charisma zugeschrieben werden." (Freudenberg/Schüler (2025): Charisma, 127). Hier wird deutlich, dass sich der religiöse und der sozialwissenschaftliche Begriff des Charismas unterscheiden. Im religiösen Sinne wird darunter vor allem eine Gabe, eben ein Charisma, die ein Mensch hat, verstanden, wodurch Charisma zu einer Eigenschaft einer Person wird. Im sozialwissenschaftlichen Sinn ist das Charisma weniger persönliche Eigenschaft als vielmehr mit sozialen Anerkennungspraxen verbunden.

delt es sich um ein soziologisch bestimmtes gesellschaftliches Phänomen und nicht um eine persönliche Disposition.[27]

Nach Lalich/McLaren vertritt die charismatische Leitung in der Gruppe „The Truth"[28], d. h. die absolute Wahrheit, die sie für sich in Anspruch nimmt und die ihr seitens ihrer Anhängerschaft zugeschrieben wird. De Lassus spricht vom Pivot, dem Dreh- und Angelpunkt der Gemeinschaft, auf den alles ausgerichtet ist.[29] Durch diese Rolle fühlt sich die Leitung berechtigt, in alle Lebensbereiche der Mitglieder einzudringen. Dieses ‚Wissen um die Wahrheit' und das, was zu tun ist bzw. zu wissen, wie Glaube ‚richtig' gelebt wird, erzeugt auf Seiten der Mitglieder eine hohe Bindung an die Leitung, zugleich ist das ‚Wissen darum, wie es geht' jedoch auch für die Mitglieder stark handlungsentlastend, insbesondere, wenn sie sich – wie gesehen – in tendenziell überfordernden Lebenslagen befinden, wobei ja der Druck, der in der Gemeinschaft erzeugt wurde, selbst einen großen Teil der Überforderung ausmacht. Im Vordergrund der Mitgliedschaft, so nochmal Lalich/McLaren, steht das Ziel, „ein besserer Mensch", „a perfect person"[30] zu werden, nach Vollkommenheit zu streben, sich dem Ziel, in diesem Fall ‚ein guter Christ zu sein' und radikal in der Nachfolge Christi zu stehen, voll und ganz zu widmen. Lalich/McLaren sprechen hier von einem „perfect unquestioned martial artist"[31], der höchst diszipliniert und gehorsam ist, weder Fragen stellt noch Kritik übt[32]. Die Radikalität und die Vorstellung eines entschiedenen Christentums folgt einem Ideal absoluter Vollkommenheit, die allerdings der irrigen Vorstellung unterliegt, diese Vollkommenheit und dieses Ideal der Radikalität könne irgendwann in diesem doch begrenzten Leben erreicht werden. Das führt letztlich zu einer völligen ethischen und spirituellen Überforderung. So sind es nicht nur die Leitungen, sondern auch das Glaubenssystem selbst, auf das die Leitungen legitimatorisch zurückgreifen, das Radikalität und Streben nach „Mehr", nach Intensität und Vollkommenheit einfordert und rechtfertigt und auf diese Weise zugleich den Vertreter:innen dieses Systems Begründungen für das ‚nie genug' liefert.

27 Für Bourdieu ist der Charismatiker, bei ihm als Prophet bezeichnet, auch „weniger der ‚außeralltägliche' Mensch […] als vielmehr der Mensch in außeralltäglichen Situationen, also solchen Situationen, in denen die Hüter der gewöhnlichen Ordnung nichts zu sagen haben." (Bourdieu (2000): Religiöse Feld, 105).

28 Lalich/McLaren (2018): Escaping Utopia, 32.

29 Vgl. Lassus (2022): Verheißung, 60.

30 Lalich/McLaren (2018): Escaping Utopia, 30.

31 Ebd.

32 Vgl. ebd.

Kinder – ideologischer Zugriff auf die nächste Generation

Zu den Charakteristika von Gruppen, in denen (geistlicher) Missbrauch verübt wird, zählt auch, dass die mitgebrachten oder hineingeborenen Kinder eine bedeutende und zugleich bedeutungslose Rolle haben. Sie sind von hoher Bedeutung, weil sie der Leitung den ideologischen Zugriff auf die nächste Generation ermöglichen. Bedeutungslos sind sie hingegen, weil es nicht um sie als Person und Individuen geht, sondern sie im Grunde nur die nachwachsende Generation ideologisch geformter Gruppenmitglieder sind. Damit stellen sie letztlich ‚nur' eine Erweiterung der Gruppe dar.[33] In der CG ließ sich dies sehr gut an dem Bild von Kindern bei Sr. S. beobachten, – das, wie gesagt, sehr stark in einer Erziehung der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts verhaftet war – für die die Kinder nicht als Kinder interessant waren, sondern im Grunde nur als zukünftige gläubige Mitglieder der Kirche. Der frühzeitige ideologische Zugriff mittels Privatkindergarten und z. B. Frühkommunion sowie insgesamt den Normierungspraktiken – wie in der CG gesehen (vgl. Kap. 6.2) – sorgt dafür, dass die Indoktrinierung in das ideologische System der Gruppe frühzeitig stattfindet.

Die Auflösung der Familiengrenzen, inklusive der durch die Leitung verordneten Eheschließungen und die Herausnahme von Kindern aus ihren Kernfamilien (vgl. Kap. 6.1.2.) führt(e) dazu, dass die Eltern oftmals ihren Kindern distanziert(er) gegenüberstehen und ihnen durch ihr eigenes Unterworfensein unter das System wenig Schutz bieten (können). Dadurch, dass die Familie als Einheit brüchig oder gar aufgelöst wird, geraten die Kinder unter die absolute Kontrolle der Leitung bzw. ihrer deployable agents und sind dieser völlig ausgeliefert.[34] Einer Erziehung, in der Autonomie, Selbstständigkeit und Selbstverantwortung unterdrückt werden und stattdessen die Eingliederung in das kollektive ‚Wir' im Vordergrund steht, ist damit der Raum eröffnet.[35] Auch wenn die Hoheit über die Erziehung nun quasi nicht mehr bei den Eltern, sondern der Leitung der Gemeinschaft liegt, wird von den Eltern aber gleichzeitig erwartet, dass sie dafür sorgen, dass ihre Kinder sich an die Regeln der Gemeinschaft halten. Letztlich „werden die Kinder als eine Erweiterung und ein Spiegelbild ihrer Eltern gesehen".[36]

Für die Kinder gehen mit dem Leben in der Gemeinschaft – auch das wurde sehr deutlich in der CG – hohe Anforderungen an die Gestaltung ihrer Rolle einher: einerseits konformes Gruppenmitglied sein zu müssen, um das Maß an Sanktionen

33 Vgl. Meredith (2021): Familieneinheit, 149.

34 So formuliert Katharina Meredith: „Die Familieneinheit wird bei geschlossenen Gruppen bewusst von den Führern der Gruppe zerstört und durch eine gemeinschaftliche Erziehung ersetzt, in deren Rahmen Kindern beigebracht wird, gleich zu denken und zu handeln." (Ebd., 145).

35 Vgl. Illig/Kaufmann (2020): Aufwachsen in Sekten, 296.

36 Meredith (2021): Familieneinheit, 146.

zu begrenzen, und andererseits außerhalb der Gemeinschaft in der Schule und – wenn überhaupt möglich, in außerhalb der Gruppe liegenden Freundschaften – ein Kind/Jugendlicher wie andere zu sein.

Absolute Verfügungsgewalt – Strategien und Praktiken

Das Zentrum des geistlichen Missbrauchs und das, worauf alle Strategien und Praktiken ausgerichtet sind, ist nun letztlich – wie in Kap. 6.1.4 gesehen – die absolute Verfügungsgewalt über das Individuum und die vollkommene Öffnung des Innersten desselben zu erlangen.[37] Darin liegt der eigentliche Kern des geistlichen Missbrauchs, der mittels unterschiedlicher Praktiken durchgesetzt und ausgeübt wird. Erreicht wird diese Verfügungsgewalt bzw. Unterwerfung dadurch, dass die potenziellen Mitglieder zunächst über Interesse und übersteigerte Aufmerksamkeit (das sogenannte „love bombing") sowie das Gefühl, etwas ganz Besonderes, ja letztlich sogar Erwähltes zu sein, angeworben werden. Sind die Mitglieder einmal angeworben oder, anders formuliert, missioniert, dann werden sie sukzessive über ein System der Kontrolle und manipulativer Einflussnahme an das missbräuchliche System gebunden und in dieses hineingezogen, sodass sich das missbräuchliche System bald richtig anfühlt und wie zur zweiten Natur wird und alles auf die Führungsfigur ausgerichtet ist.[38] So führt der Missbrauch in seinem systemischen Charakter letztlich zu der bereits in Kapitel zehn beschriebenen Selbstentfremdung der Person bzw. zur sogenannten ‚Emprise', wie dieser Prozess in der französischen Forschung genannt wird.[39] Besondere Kennzeichen dieses missbräuchlichen Systems sind, wie bereits gezeigt, der absolute Zugriff auf die Lebensführung, und zwar zeitlich wie inhaltlich-spirituell, die damit einhergehende Überforderung auf vielen Ebenen, der ausgeprägte Dualismus zwischen Gut und Böse und zwischen ‚Draußen' und ‚Drinnen', das damit einhergehende Elitedenken bzw. der damit verknüpfte

37 De Lassus beschreibt am Beispiel der geistlichen Begleitung diesen Zugriff und die Verfügungsgewalt über die Einforderung von vier Gelübden: (1) absoluten Gehorsam gegenüber dem:der geistlichen Begleiter:in, (2) nie zu einem anderen Seelenführer zu wechseln, (3) über alles, was gesprochen wird, absolute Verschwiegenheit zu bewahren, und (4) ausschließlich mit der geistlichen Begleitung über das Innere zu sprechen. (Vgl. de Lassus (2022): Verheißung, 221).

38 Vgl. Lalich/McLaren (2018): Escaping Utopia, 45. Vgl. dazu auch bei de Lassus (2022): Verheißung, 83–86: Gleichzeitig wird die Kommunikation innerhalb der Gemeinschaft völlig vertikal auf die Leitung hin ausgerichtet. Horizontale Kommunikation der Mitglieder über Persönliches oder über das innere Leben der Gemeinschaft ist zugleich höchst unerwünscht und wird untersagt, Kontakte zu Familie und Freunden werden diskreditiert. Gespräche über die eigene Person sind ausschließlich mit der Leitung bzw. mit von dieser eingesetzten Personen zu führen. Damit ist auch einzig die Leitung über die einzelnen Mitglieder und wie es ihnen geht informiert und kann dieses Wissen entsprechend nutzen.

39 Vgl. Schulz (2024): Emprise, 76.

Glaube an die eigene Erwählung[40] sowie die Auflösung der Grenzen von Privatem und Öffentlichem (zumindest einer Gemeinschaftsöffentlichkeit).

Zur Kategorisierung dieser Praktiken wird hier mit Rückgriff auf eine Begriffsprägung der Philosophin Rahel Jaeggi[41] zwischen Praktiken erster und zweiter Ordnung unterschieden.[42] Dabei zeichnen sich Praktiken erster Ordnung durch ihren unmittelbaren Bezug auf die konkrete Handlungsebene aus. Übertragen auf den geistlichen bzw. spirituellen Missbrauch handelt es sich um Praktiken, mit denen der Missbrauch konkret durchgesetzt wird. Mit Bezug auf die Analyse in Teil B lassen sich hier folgende auf den geistlichen Missbrauch bezogene Praktiken erster Ordnung formulieren: Praktiken der Beschämung, des Demütigens, des Bloßstellens, des Druckausübens, der Verunsicherung, des Liebesentzugs, des Kontaktabbruchs, des Abhängigmachens, der Willkür, der Unberechenbarkeit, der Niedertracht, des Rückprojizierens und der Erzeugung von double binds.

Praktiken zweiter Ordnung sind von denjenigen erster Ordnung insofern zu unterscheiden, als sie auf einer ihnen übergeordneten, teilweise auch abstrakteren Ebene anzusiedeln sind. Sie bestimmen und konstituieren Praktiken erster Ordnung, auf die sie bezogen sind, in ihrer Funktion und Zielrichtung. Anders formuliert: Praktiken zweiter Ordnung bündeln diejenigen erster Ordnung und führen sie im Blick auf eine bestimmte Praxis zusammen. Umgekehrt tragen die Praktiken erster Ordnung dazu bei, dass diejenigen zweiter Ordnung konkret realisiert und durchgesetzt werden können. Auf den geistlichen Missbrauch bezogen, handelt es sich bei Praktiken zweiter Ordnung um diejenigen, die für die Konstitution des Missbrauchs durch ihren Bezug auf Praktiken erster Ordnung maßgeblich sind. Im Fokus steht hier die Realisierung der absoluten Verfügungsgewalt über das Individuum. Als solche Praktiken zweiter Ordnung geistlichen Missbrauchs können folgende Praktiken bestimmt werden: Berufen/Erwählen/Missionieren, Indoktrinieren, Hierarchisieren, Kontrollieren, Beeinflussen, Überfordern, Isolieren, Infantilisieren, Normieren, Entgrenzen, Spiritualisieren und Verfügen/Unterwerfen.[43] Im Unterschied zu den genannten Praktiken erster Ordnung sind diese Praktiken

40 Vgl. dazu auch die zwölf Merkmale geistlichen Missbrauchs bei Leimgruber/Haslbeck (2024): Missbrauch verstehen, 16; ferner auch den Beitrag von Keul (2024): Toxische Erwählung, 91–110.

41 Vgl. dazu Jaeggi (2025): Kritik Lebensformen, 240–250.

42 Anders als in Rahel Jaeggis Theorie sozialer Praktiken wird die Unterscheidung zwischen erster und zweiter Ordnung hier auf die Kategorisierung von Praktiken geistlichen Missbrauchs bezogen. Jaeggi dagegen bezieht diese Unterscheidung auf von ihr so genannte Lebensform-Probleme und damit einhergehende Problemlösungen, wobei sie sich in diesem Zusammenhang wiederum auf die Differenzierung zwischen empirischen und begrifflichen Problemen bezieht, die der Wissenschaftstheoretiker Larry Laudan aufgestellt hatte. Empirische Probleme galten ihm als Probleme erster Ordnung, begriffliche Probleme, die auf diese bezogen sind, als Probleme höherer Ordnung. (Vgl. ebd., 247 f.).

43 Uns ist dabei bewusst, dass es zwischen den Praktiken beider Ordnungen Überschneidungen gibt und manche Praktiken ggf. auch anders zuzuordnen wären. Entscheidungsleitend war hier

abstrakter gefasst und insofern den konkreten Praktiken erster Ordnung übergeordnet.

Der Soziologe Erving Goffman beschreibt soziale Techniken[44], wie die gerade genannten, auch als Kennzeichen von ‚totalen Institutionen', in denen die „Insassen" einem strengen Reglement unterworfen sind. Eine totale Institution definiert er

> „als Wohn- und Arbeitsstätte einer Vielzahl ähnlich gestellter Individuen […], die für längere Zeit von der übrigen Gesellschaft abgeschnitten sind und miteinander ein abgeschlossenes, formal reglementiertes Leben führen. […] Sie sind Treibhäuser, in denen unsere Gesellschaft versucht, den Charakter von Menschen zu verändern. Jede dieser Anstalten ist ein natürliches Experiment, welches beweist, was mit dem Ich des Menschen angestellt werden kann."[45]

Für Goffman schaffen ‚totale Organisationen' eine Spannung zwischen der Welt mit ihrer vorher vertrauten Umgebung und der Institution und nutzen diese Spannung „als strategischen Hebel zur Menschenführung"[46]. Neben den genannten sozialen Techniken werden die Insassen von der Umgebung oder der weiteren Welt getrennt und diese Trennung fortwährend aufrechterhalten.[47] Zu diesen Techniken gehört auch, die Aktivitäten der Insassen bis ins Kleinste zu regulieren und zu beurteilen, das Leben dauernd durch sanktionierende Interaktionen zu unterbrechen und dies insbesondere in der Anfangszeit, in der der Insasse die Vorschriften noch nicht „gedankenlos" akzeptiert hat.[48]

Die Analyse in den vorangegangenen Kapiteln zeigt, welche Parallelen zwischen den hier nur angerissenen Charakteristika der ‚totalen Institution' und den von uns untersuchten Gemeinschaften existieren, und es ist weiterhin bemerkenswert, dass dies gelingt, obgleich die Mitglieder zumeist nicht zusammengefasst miteinander unter einem Dach leben.

---

die Repräsentanz der jeweiligen Praktik auf der Metaebene auf Grundlage der empirischen Analyse.

44 Goffman beschreibt diese sozialen Techniken und deren Wirkungen ausführlich im ersten Kapitel seines Buches, das den Titel trägt: „Die Welt der Insassen". (Vgl. Goffman (2023) [1973]: Asyle, 24–123).

45 Ebd., 11, 23. Die Veränderung von Menschen oder deren Transformation, letztlich das, was wir heute unter ‚Brainwashing' verstehen, beschreibt der Psychiater Robert Jay Lifton 1961 aufgrund einer Studie mit Gefangenen, die während des Koreakrieges in den 1950er-Jahren einer so genannten „Thought Reform" unterzogen wurden, in acht Schritten, vgl. Lifton (1961): Thought Reform. (Vgl. zur näheren Darstellung auch Butenkemper (2023): Toxische Gemeinschaften, 72).

46 Goffman (2023): Asyle, 25.

47 Vgl. ebd.

48 Vgl. ebd., 45.

Spiritualisierungen und ‚deployable agents' / ‚Komplizentum'

Unter den Charakteristika des geistlichen Missbrauchs stechen vor allem die fortwährenden Spiritualisierungen als ein ganz zentrales Charakteristikum hervor, die dadurch den geistlichen Missbrauch auch noch einmal von anderen Formen des emotionalen oder psychischen Missbrauchs unterscheiden. Diese Spiritualisierungen greifen explizit auf theologische Gehalte und Traditionen geistlichen Lebens zurück, durch die der Missbrauch nicht nur legitimiert wird, vielmehr werden durch ihn gleichsam auch die Gehalte missbraucht, auf die legitimierend zurückgegriffen wird. Spiritualität wird auf diese Art und Weise sowohl zum bestimmenden Inhalt als auch selbst schon zum Objekt des Missbrauchs.

Von hoher Relevanz für die Durchsetzung des geistlichen Missbrauchs sind neben den genannten Praktiken – und hier folgen wir den Analysen sowohl von Lalich/McLaren als auch von Dysmas de Lassus – zwei Systeme, die für die Leitungen absolut macht- und herrschaftsstabilisierend wirksam sind[49]: die Installierung eines Kreises von deployable agents als informelle zweite Leitungsebene auf der einen Seite und die Erzeugung einer Komplizenschaft der Mitglieder untereinander auf der anderen Seite. Durch die deployable agents erweitert die Leitung ihren Radius und damit auch ihren Machtbereich, und das System der Komplizenschaft führt wie gesehen zur wechselseitigen Beobachtung und damit auch zur dauernden Kontrolle der Mitglieder untereinander. Dabei wird der Begriff der Komplizenschaft in diesem Kontext nuanciert anders als üblicherweise gebraucht. Er beschreibt hier durchaus auch eine ‚Mittäterschaft'[50], diese ist aber keine willentliche und keine immer bewusst entschiedene absichtsvolle, wie im allgemein üblichen Verständnis dieses Begriffs und wie er auch in der Forschung zum sexuellen Missbrauch benutzt wird. Die Komplizenschaft im geistlich-spirituellen Missbrauch gründet vielmehr im systemisch-manipulativen Charakter dieser Missbrauchsform. Insofern ist intentional absichtsvolles Handeln nicht grundsätzlich auszuschließen, aber den Mitgliedern Geistlicher Gemeinschaften auch nicht automatisch zu unterstellen. In diesem Sinne ist Komplizentum kein Gegenstand freier Entscheidung, sondern die

49 Vgl. Lalich/McLaren (2028): Escaping Utopia, 88; de Lassus (2022): Verheißung, 55 f.

50 Wir verwenden den Begriff ‚Mittäterschaft' hier nicht im juristischen Sinne, sondern in dem Bedeutungsgehalt, den er in den 1980er-Jahren in der feministischen Theorie erlangt hat und nutzen ihn hier zur Beschreibung der deployable agents. Eingeführt von Christina Thürmer-Rohr wird mit dem Begriff die Beteiligung von Frauen an den oft destruktiven und unterdrückenden Strukturen der Geschlechterordnung zum Ausdruck gebracht und damit der Vorstellung widersprochen, Frauen seien nur Opfer. Damit wird nicht ausgesagt, dass Frauen keine Opfer sind, aber dass sie dieses nicht immer sind, sondern ggf. durchaus auch Privilegien gewinnen, Anerkennung erhalten oder von ihrer Rolle profitieren können. Dieses ändert allerdings nichts an den strukturellen Benachteiligungen, denen Frauen nach wie vor ausgesetzt sind. (Vgl. dazu näher Thürmer-Rohr (1987): Ent-Täuschung; ferner Dies. (2010) [2004]: Mittäterschaft).

Mitglieder werden in sie hineingezogen. Eindrücklich hat dies Dysmas de Lassus auf den Punkt gebracht:

> „So ist jeder sowohl Opfer des herrschenden Klimas als auch Komplize! […] Jeder wird zum Komplizen, denn alle sind von der Gruppendynamik oder den Manipulationen des Oberen geprägt und tragen in sich selbst einen urteilenden Blick auf die kleinsten Abweichungen der anderen, auf Anzeichen von Schwäche."[51]

In dieser Doppelung von deployable agents und Komplizenschaft liegt nicht zuletzt ein Unterschied zum Feld des sexuellen Missbrauchs und dem dort begegnenden Phänomen der Bystander. Das Bystanderphänomen tritt im Feld geistlichen Missbrauchs eher in geringerem Maße auf, der geistliche Missbrauch ist also weniger durch ein schweigendes Mitwissertum gedeckt, dadurch trägt das Phänomen des Bystanders im geistlichen Missbrauch weniger zu dessen Aufrechterhaltung bei.[52] Demgegenüber kommt im Feld geistlichen Missbrauchs, zumindest dem in Gruppen verübten, dem Phänomen der Komplizenschaft im Sinne wechselseitiger Beobachtung und Kontrolle untereinander und damit einer eher ungewollten ‚Mittäterschaft' im oben dargestellten Sinne eine wesentlich größere Bedeutung zu.

Die Formulierung von Legitimationsdiskursen, in deren Zentrum die Spiritualisierung der Praktiken der Gemeinschaft steht, und die Etablierung von deployable agents und Komplizenschaft als Macht- und Herrschaftstechnik sind gleichzeitig mit massiven Normierungspraktiken verbunden, die sich vor allem auf den Bereich der Sexualität und der Gendernormen beziehen. Hier stehen wiederum der Frauenkörper und Vorstellungen weiblicher Identität im Fokus. So stellen auch die Kleidervorschriften ein Eindringen in den Intimbereich einer Person dar. Normierung der Sexualität und Normierung der Kleidung sind sozusagen die Entsprechung von innerer und äußerer Form. In besonders deutlicher Weise zeigt sich dies nicht nur bei den erwachsenen Frauen, sondern in den Sozialisationspraktiken der (ehemaligen) weiblichen Kinder, die dieser Normierungspraxis in gleichermaßen massiver Weise, wenn nicht manchmal noch stärker ausgesetzt waren als die erwachsenen Frauen. Die den Kindern aufoktroyierte Normierungspraxis kann so auch als Spiegelbild der insgesamt für die Gemeinschaft geltenden Doktrin gelesen werden. Als Legitimationsdiskurs diente hier das Sexualitätsdispositiv der katholischen Kirche und die damit verbundene traditionelle Anthropologie der Geschlechter (vgl. Kap. 14.4).

51 Lassus (2022): Verheißung, 55.

52 Das ist auch der Tatsache geschuldet, dass der sexuelle Missbrauch unabhängig davon, ob er in einer dyadischen Beziehungskonstellation oder in einer Gruppe verübt wird, als eigentlicher Überwältigungsakt in der Regel unter Ausschluss anderer begangen wird.

13.2 Macht- und Sozialtechniken

Macht – Begehren – Körper

Es bietet sich an, zur genaueren Analyse der genannten Charakteristika geistlichen Missbrauchs neben den Thesen aus der Sektenforschung, Webers Charismakonzept und Goffmans Theorie der totalen Institution insbesondere auf Michel Foucaults genealogische Forschungen zur Bedeutung von Machtdiskursen im Feld des Begehrens und der Körperpraktiken zurückzugreifen. Ebenso auf dessen Überlegungen zur Einschreibung von Normen in die Körper sowie zur Verinnerlichung dieser Normen im Rahmen dessen, was er als Prozess der Subjektivation, der Unterwerfung bezeichnet. Im Rekurs auf Foucaults Analysen wird zum einen deutlich werden, dass es sich bei den Machtverhältnissen, die geistlichen Missbrauch ermöglichen und befördern, keineswegs ausschließlich um individuelle Dispositionen derjenigen handelt, die in die Abhängigkeit der Gemeinschaften geraten sind, in denen der Missbrauch verübt wurde, auch wenn diese in Form von Lebensthemen eine Rolle spielen. Zum anderen lässt sich mit Foucaults Analysen zeigen, dass es sich vor allem um Machtstrukturen und ihnen inhärente Unterwerfungspraktiken handelt, die den Gemeinschaften im Rahmen ihrer sozialen Ordnung und sozialen Praktiken per se eingeschrieben sind.

Foucaults von ihm so bezeichnete genealogische Methode dient dazu, das Aufkommen, die Herkunft, das ‚Gewordensein' bestimmter Diskurspraktiken begründen zu können, genauer hin auch das Aufkommen der Regulierung und Normierung dieser Praktiken. Dabei kommt dem Aspekt der Macht – nicht im Sinne der Macht einer individuellen Akteurin oder eines Akteurs, sondern im Sinne des Wirkens von Strukturen und Prozessen, die auf Individuen einwirken bzw. sich zwischen ihnen ereignen – eine besondere Bedeutung zu. Macht ist ein Geflecht und ereignet sich als Technologie und ist darin immer auch Vollzug:

> „Diese Machtmechanismen, diese Machtverfahren sind als Techniken zu sehen, das heißt als Verfahren, die erfunden worden sind, perfektioniert werden und sich unaufhörlich weiterentwickeln. Es gibt eine veritable Technologie der Macht oder, besser, der Mächte, die ihre eigene Geschichte haben."[53]

Macht im Sinne Foucaults ist somit stets relational, d. h. als Machtbeziehungen zu denken. Macht ist folglich nicht schon identisch mit einer institutionell ausgeübten Herrschaft, auch wenn sie sich dazu verfestigen kann, sondern sie ist als eine Kraft zu denken, als eine Dynamik, die in allen sozialen Praktiken wirksam ist und durch

53 Foucault (1999): Maschen der Macht, 13–21; 179.

eben diese sozialen Praktiken stets immer wieder neu erzeugt wird.[54] Auf diese Art und Weise ist das Verständnis von Macht bei Foucault auch nicht primär negativ besetzt, da Macht ein grundsätzliches Konstituens sozialer Praxis ist, das in seiner dynamischen Wirkung durchaus auch positive und produktive Kräfte entfalten kann. Die andere Seite ist jedoch die subtile Wirkung der Mechanismen, die Macht zu eigen ist, eine Wirkung, die Machtverhältnisse etabliert, und dies gerade nicht durch explizite Herrschaftsszenarien wie die Ausübung von Zwang oder gar Gewalt, sondern durch das, was Foucault als ‚Dispositive der Macht' bezeichnet, nämlich ein Zusammenwirken einer

> „[…] heterogenen Gesamtheit, bestehend aus Diskursen, Institutionen, architektonischen Einrichtungen, reglementierenden Entscheidungen, Gesetzen, administrativen Maßnahmen, wissenschaftlichen Aussagen, philosophischen, moralischen und philanthropischen Lehrsätzen, kurz, Gesagtes ebenso wie Ungesagtes, das sind die Elemente des Dispositivs. Das Dispositiv selbst ist das Netz, das man zwischen diesen Elementen herstellen kann."[55]

Die so bestimmte Macht wirkt nun auf Individuen ein, insofern sie Teil sozialer Praktiken und Ordnungen sind bzw. diese Praktiken ausüben. Hier kommt bei Foucault der Prozess der Subjektivierung der Individuen zum Tragen, die Dynamik der Unterwerfung unter Machtdispositive und -diskurse: Individuen sind laut Foucault Subjekte in der ursprünglichen Bedeutung von *subiectum*: darunterliegend, d. h. unterworfen.[56] Subjektivierungsprozesse sind eng mit Prozessen der Identitätsbildung verwoben, und die Machtdispositive machen sich daher auch häufig an Prozessen der Identitätsbildung fest. Identitätsbildungsprozesse sind nun keine rein kognitiven Angelegenheiten, sondern auf das Engste mit dem Körper verknüpft. Im Zentrum dieser Identitätsbildungsprozesse steht Foucault zufolge der Körper, das Begehren, eben das, was Foucault ‚Bio-Macht'[57] nennt. Hier kommt vor allem das reglementierende und normierende Wirken der Machtdispositive zum Tragen, denn es geht im Blick auf den Körper und das Begehren in gesellschaftlicher Perspektive häufig um Kontrolle, um Reglementierung und Disziplinierung im Dienste

54 Vgl. etwa Foucault (1983) [1976]: Wille zum Wissen, 94 f. Macht ist insofern weniger eine Entität als vielmehr Verhältnisse von Beziehungen und Kräften.

55 Foucault (2003): Dits et Ecrits, Bd. 3 Schriften 1976–1979, 392.

56 Foucault formuliert zwei Dimensionen von Subjektivierung: „Das Wort ‚Subjekt' hat zwei Bedeutungen: Es bezeichnet das Subjekt, das der Herrschaft eines anderen unterworfen ist und in seiner Abhängigkeit steht; und es bezeichnet das Subjekt, das durch Bewusstsein und Selbsterkenntnis an seine eigene Identität gebunden ist." (Vgl. Foucault (2003): Dits et Ecrits, Bd. 4 Schriften 1980–1988, 275).

57 Foucault entwickelt diesen Begriff der Bio-Macht in dem 1. Band von Sexualität und Wahrheit im letzten Kapitel: Recht über den Tod und Macht zum Leben. (Vgl. Foucault (1983) [1976]: Wille zum Wissen, 159–190, insbesondere 166–173).

der Einfügung des Individuums in ein herrschendes gesellschaftliches System, eine herrschende Struktur, in herrschende Ordnungen und Machtdiskurse. Wichtig ist zu sehen, dass es Foucault vor allem darum geht, diese Systeme und Ordnungen als quasi eigenständig wirksam zu verstehen, als etwas, das sich verselbstständigt hat. Foucault markiert hier die absolute Kontrolle, die totale Verfügungsmacht, sowie die Folgen der Internalisierung dieser Macht etwa durch die Verinnerlichung von Regeln und Normen bis hin zu deren Einschreibung in die Körper und Körperpraktiken, in das Begehren, in Sexualität und Geschlechteridentitäten.[58] Identitätsbildung in diesen Feldern impliziert die Internalisierung der Normen, was wiederum Kontrolle und Unterwerfung unter die herrschenden Normen sowie die Eingliederung in herrschende Ordnungen ermöglicht. Ebenso verdeutlicht Foucault die Folgen dieser internalisierenden Prozesse: Subjekte sind immer beides: Unterworfene und Unterwerfende, der Macht Ausgelieferte und die Macht Ausübende, und dies in der Wirkung wie Ausübung von Techniken der Disziplinierung und der Einübung in herrschende Normen, die sich so als Machttechniken etablieren.[59]

Disziplinar- und Pastoralmacht

Die bis in den Körper hinein reichenden Internalisierungen, die die Studienteilnehmerinnen ausführlich beschrieben haben (vgl. Kap. 6.2 und 7.3), lassen sich nun u. E. mit Blick auf diese Analysen zur Bio-Macht bei Foucault besser einordnen und verstehen.

Für den geistlichen Missbrauch ist es nicht nur die Reglementierung der Körper und des Begehrens und somit die Bio-Macht, die verständlich machen kann, dass und weshalb in den untersuchten Gemeinschaften sich ein System geistlichen Missbrauchs etablieren konnte und perpetuiert wurde, sondern vor allem auch der Bereich der von Foucault so bezeichneten ‚Disziplinarmacht'[60]: Mit ihr werden Machtverhältnisse benannt, die sich primär auf die Kontrolle des Individuums richten, und dies durch dessen soziale bzw. gesellschaftliche Einbindung in unterschiedliche Institutionen, die die Kontrolle bereit- und bewerkstelligen wie etwa die Klinik, die Schule, das Gefängnis. Ihnen wird eine disziplinierende Wirkung zugeschrieben und damit eine zentrale Funktion im sozialen Prozess der Subjekti-

58 Foucault formuliert das folgendermaßen: „Er [der Sex, JK] gibt Anlass zu unendlich kleinlichen Überwachungen, zu Kontrollen aller Augenblicke zu äußerst gewissenhaften Raumordnungen, zu endlosen medizinischen oder psychologischen Prüfungen: zu einer ganzen Mikro-Macht über den Körper. Er gibt aber auch Anlass zu umfassenden Maßnahmen, zu statistischen Schätzungen, zu Eingriffen in ganze Gruppen oder in den gesamten Gesellschaftskörper. Der Sex eröffnet Zugang sowohl zum Leben des Körpers wie zum Leben der Gattung." (Foucault (1983) [1976]: Wille zum Wissen, 173 f.).

59 Vgl. Foucault (2003): Dits et Ecrits, Bd. 4 Schriften 1980–1988, 275.

60 In Überwachen und Strafen nimmt Foucault eine ausführliche genealogische Studie zur Entwicklung dieser Disziplinarmacht vor. (Vgl. Foucault (1998) [1975]: Überwachen und Strafen).

vierung der Einzelnen, der Unterwerfung unter herrschende Normen. Bio-Macht und Disziplinarmacht sind so untrennbar miteinander verbunden: Die Kontrolle über die Körper und das Begehren (Bio-Macht) wird über die Disziplinierung der Einzelnen hergestellt und gesichert (Disziplinarmacht). Es ist wichtig zu sehen, dass diese Macht ins Innere des Individuums hineinwirkt und durch konkrete Techniken und Übungen, die aufs Innere ausgerichtet sind, ausgeübt wird, dass sie durch Techniken der Internalisierung ausgeübt wird bzw. umgekehrt die Internalisierung herrschender Normen jene disziplinierende Wirkung hervorbringt. Die Disziplinarmacht ist folglich immer schon beides: Durch die Subjektivierung formt sie Individuen, richtet sich also auf das Individuelle, zugleich vergesellschaftet sie Individuen, fügt sie in herrschende soziale Ordnungen ein und richtet sich so aufs Soziale, Kollektive. Foucault stellt heraus, dass die Wirkung der Disziplinarmacht ins Innere hinein die Vorstellung von Innerlichkeit überhaupt erst hervorbringt. Ebenso betont er, dass gerade die Techniken der Disziplinierung deutlich machen, dass die Einzelnen sowohl Unterworfene wie Unterwerfende sind: Unterworfen unter die Disziplinarmacht, aber zugleich auch diejenigen, die sie weiter ausüben.

Von Bio-Macht und Disziplinarmacht unterscheidet Foucault die ‚Pastoralmacht'[61] und die ihr zugehörigen Techniken und Praktiken. Unter Pastoralmacht versteht Foucault die Wirkmacht christlich konnotierter Machtverhältnisse, in deren Fokus die Suche nach Heil und Erlösung steht, die Foucault zufolge das Kernmotiv des Christentums ausmacht. Dieser Pastoralmacht dienen konkrete spirituelle Techniken des Selbst bzw. geistliche Übungen. Foucault folgt hier der von Augustinus geprägten Interpretation, dass sich der Mensch von seinem durch die Erbsünde geprägten Begehren lösen müsse, um den Weg zum Heil finden zu können. Im Zentrum des sündig verfassten Begehrens steht in diesem Verständnis nicht allein ein als sündig verstandener Gebrauch der Lüste, sondern grundsätzlich die übersteigerte Zentrierung auf das eigene Selbst. Sich vom Begehren zu lösen, bedeutet im Ergebnis folglich, sich vom eigenen Selbst bzw. der Selbstzentrierung zu lösen und dem Selbst zu entsagen und es um des Heiles willen aufzuopfern. Hier zeigt sich ein christlich konnotiertes Geschehen der Subjektivierung: Das Individu-

61 Explizit erwähnt Michel Foucault den Begriff der Pastoralmacht in einem Nachwort mit dem Titel: Warum ich Macht untersuche. Foucault (1987): Frage des Subjekts, 248. Das, was mit dem Begriff der Pastoralmacht gemeint ist, durchzieht aber auch seine gesamten genealogischen Studien, in denen er die Wirkungen der christlichen Religion und kirchlichen Praktiken auf die Herausbildung des modernen Subjekts untersucht. (Vgl. dazu insbesondere Foucault (1998) [1975]: Überwachen und Strafen und Foucault, Michel (1976–2018): Sexualität und Wahrheit, Bd. 1–4. Bd. 1 (1976): Der Wille zum Wissen, Bd. 2 (1984): Der Gebrauch der Gelüste, Bd. 3 (1984): Die Sorge um sich, Bd. 4 (2018): Die Geständnisse des Fleisches). Der historische Kern der Pastoralmacht besteht nun darin, dass sie nicht nur dazu anleitet, den Kern des Selbst zu entdecken, um dann von diesem absehen zu lernen, sondern dass mit der Pastoralmacht überhaupt erst die Idee institutionalisiert wurde, dass ein solcher Kern des Selbst existiert. (Vgl. dazu Sich (2018): Foucault, 175).

um wird dem anthropologischen Verständnis unterworfen, unentrinnbar in die Erbsünde verstrickt zu sein, und es wird Techniken unterworfen, die das sündhafte Begehren kontrollieren. Das erfordert jedoch zunächst eine Konzentration auf das Selbst, auf den Weg der Selbsterkenntnis und der Gewissenserforschung. Doch diese spirituelle Selbstfindung, insbesondere in ihrer Übersteigerung, hat keinen Wert in sich, sondern dient letztlich dem Selbstverlust, der Selbstpreisgabe. Foucault konzentriert sich in seinen Analysen der Pastoralmacht auf den Geständnis- bzw. Bekenntniszwang, der im Frühchristentum noch öffentlich ausgeübten Bußpraxis, die dann im Mittelalter in die Praxis der Einzelbeichte mündete. Die Buß- und Beichtpraxis gilt ihm dabei als herausragendes Beispiel der Subjektivierung im Sinne einer Unterwerfungspraxis im Kontext des Christentums und damit als elementare Praktik der Ausübung der Pastoralmacht (vgl. Kap. 14.4).[62] Entscheidend ist hier, dass die einzelnen Gläubigen nicht allein durch sich und aus eigener Kraft im Gebrauch der spirituellen Selbsttechniken und im Durchgang durch die Selbsterkenntnis ihrem sündigen Begehren zu entsagen lernen und so den Weg zum Heil finden können, vielmehr nur durch die Anleitung und Begleitung eines spirituellen Führers und Lehrers, der das Bekenntnis nicht nur des Glaubens, sondern der eigenen Sünden immer wieder einfordert und so zugleich die Gläubigen kontrolliert und reglementiert – und dies nicht nur momenthaft, sondern permanent, den ganzen Alltag hindurch (vgl. Kap. 14.4).[63] Die Einschreibung der christlich geprägten Normen in die Körper der Gläubigen vollzieht sich in diesen spirituellen Techniken des Selbst und in dem Machtverhältnis zwischen Führer und Geführtem, welches Foucault auch als Verhältnis der Gouvernementalität bezeichnet, d. h. ein Verhältnis zwischen Regierendem und Regiertem.[64]

Über das Begehren, den Körper, die Sexualität, ergibt sich nun ein Konnex zwischen Bio-Macht und Pastoralmacht, der Bio-Politik und der ihr zugehörenden, auch bevölkerungspolitisch motivierten Kontrolle über Sexualität und Geschlechtsidentität im Dienste des Lebens. Dieser Kontrolle geht es dabei darum, den Bestand der Bevölkerung aufrechtzuerhalten, und der Einforderung der Entsagung der (sexuellen) Lüste im Interesse der Erlangung von Heil und Erlösung – sei es des individuellen Heils, sei es dasjenige eines Kollektivs. Das Dispositiv des Begehrens und der Sexualität dominiert beides, Bio-Macht wie Pastoralmacht, weil beide über den

62 Vgl. Foucault (2018): Geständnisse des Fleisches.

63 „Die christliche Pastoral beziehungsweise die christliche Kirche […] hat die einzigartige und der antiken Kultur wohl gänzlich fremde Idee entwickelt, dass jedes Individuum unabhängig von seinem Alter von seiner Stellung sein ganzes Leben hindurch und bis ins Detail seiner Aktionen hinein regiert werden müsse und sich regieren lassen müsse: daß Sie sich zu seinem Heil lenken lassen müsse und zwar von jemandem, mit dem es in einem umfassenden und zugleich peniblen Gehorsams Verhältnis verbunden sei." (Foucault (1992): Was ist Kritik, 9 f.).

64 Vgl. hierzu ausführlich die Analysen zur frühchristlichen Buß- und Beichtpraxis im Rahmen der Begleitung der Katechumenen in Foucault (2018): Geständnisse des Fleisches.

Körper ausgeübt werden, und weil die Subjektivierung, die Unterwerfung des Individuums über die Normierung von Körperpraktiken geschieht. Foucault zeigt dies etwa in Bezug auf asketische Praktiken im Kontext spiritueller Übungen, sowie in Bezug auf mystisch geprägte Spiritualität, in deren Zentrum die Selbsterkenntnis steht, jedoch mit dem Ziel – so Foucault – der Entsagung des eigenen Selbst, der Selbstpreisgabe im Aufgehen in und der Einung mit Gott.[65] Wichtig ist es zu sehen, dass die Pastoralmacht jedoch zunächst nicht durch das Interesse an der Kontrolle und der Gouvernementalität motiviert ist, sondern eben durch das Bemühen, allen, die danach suchen, Heil und Erlösung zu garantieren. Dahinter steht allerdings auch der Anspruch, um die Wahrheit des Heilswegs zu wissen, letztlich um die Wahrheit zu wissen, die Gott selbst ist.[66] Ihr zu entsprechen ist Aufgabe und Anspruch und, um ihr entsprechen zu können, muss das Selbst sich selbst und seinem sündigen Begehren entsagen, das dieser Entsprechung entgegensteht, muss sich unterwerfen und zugleich wiederum andere unterwerfen, die mit ihm gemeinsam diesen Weg gehen, bzw. die von ihm in der Rolle der geistlichen Anleitung unterworfen werden. Es geht somit immer auch um die Ausbildung einer christlich konnotierten Identität, die um das als wahr Erkannte kreist, und die genau darin sich immer wieder neu bemüht, Heil zu erlangen. Der Bekenntniszwang ist folglich nicht nur auf das Bekenntnis der Sünden ausgerichtet, und hier auch nicht nur darauf, die Wahrheit über die eigene Sünde zu sagen, sondern auch auf das Bekenntnis des als wahr gekennzeichneten christlichen Glaubens.

Die Ausführungen zu Foucault machen noch einmal deutlich, wie sehr die abstrakten mit den konkreten Analysen, wie sie in Teil B vorgenommen wurden, übereinstimmen. Die oben angeführten Charakteristika geistlichen Missbrauchs und die genannten Praktiken erster und zweiter Ordnung spiegeln sehr die Foucault'sche Analyse der Machtbeziehungen, vor allem auch das, was von ihm als Pastoralmacht bezeichnet wird, wider: die umfassende Kontrolle und der Geständnis- bzw. Bekenntniszwang, die Dominanz der Sünde, die pejorative Sicht auf das Begehren, den Körper, die Sexualität, der absolute Wahrheitsanspruch und der Anspruch auf totale Verfügungsgewalt über die Person, der Prozess der Verinnerlichung von Normen und damit der Subjektivierung im Kontext der untersuchten Geistlichen Gemeinschaften, die Einschreibung von Normen in die Körperpraktiken der Mitglieder, die Spiritualisierung dieser Machtbeziehungen und Machtausübungen, die Legitimation durch den Rekurs auf Heil und Erlösung und damit auch das Andocken an Heilssehnsucht, und nicht zuletzt die Funktion und die Rolle der geistlichen Führungs- und Leitungspersonen. Sehr deutlich ist auch die doppelte Rolle sowohl der

65 Vgl. etwa Foucault (2020): Regierung der Lebenden 1979–1980.

66 So ist die klassische Formulierung dessen, was heute ‚Begleitung' genannt wird, die Rede von der Seelenführung. Franz v. Sales etwa spricht vom „directeur de l'âme" (zitiert nach Hahn (2019) [1983]: Soziologie der Beichte, 289).

Leitung als auch der Mitglieder: Sie sind Unterworfene und Unterwerfende zugleich.[67] Auch die Wirkmechanismen der Pastoralmacht sind erkennbar; sie sind nicht allein Ausdruck individuellen Agierens, sondern auch Wirkweise einer Struktur, die die Gemeinschaften bestimmt, sie sind systemisch und nicht ausschließlich Ausfluss der Handlungen von Personen, was auch die genannte Doppelung von Unterworfenen und Unterwerfenden erklärt. Die zu „totalen Institutionen" (Goffman) gewordenen, ‚sektenähnlich' strukturierten (Galanter und Lalich/McLaren) Geistlichen Gemeinschaften sind genau als diese zugleich der Schauplatz gouvernemental gekennzeichneter Pastoralmacht (Foucault).

Bedeutung von Geschlechternormen

Dass sich die Kontrolle über die Körper in den Geistlichen Gemeinschaften nun vor allem auch mit der Reglementierung von Geschlechtsidentitäten und mit der Etablierung und Durchsetzung von konkreten Geschlechternormen und Gendercodes verbindet, lässt sich über Foucault hinaus in der Rezeption der Analysen Judith Butlers verbinden. Butler greift Foucaults Thesen zur Subjektivierung[68] ebenso auf wie dessen Analysen von Machtdiskursen und konkreten Körperpraktiken, spitzt diese jedoch auf den Aspekt der Konstruktion von Geschlechtsidentitäten zu. Geschlechternormen schreiben sich nicht allgemein in die Körper ein, sondern als konkrete Normierungen, die im Kontext der von Butler so bezeichneten heterosexuellen Matrix hervorgebracht werden. Damit verbunden sind Vorstellungen dessen, was als ‚weiblich' und ‚männlich' zu gelten hat und was nicht. All dies basiert auf der Vorstellung einer vorgängig existierenden ‚natürlichen' Ordnung der Zweigeschlechtlichkeit.[69] Die Subjektivierungsprozesse und die in ihr wirksame Kontrolle des Begehrens, die Normierungen und Normalisierungen der Sexualität, die Reglementierungen der Körperpraktiken implizieren die konkrete Unterwerfung unter eine Geschlechterordnung, die durch die Voraussetzung dieser Zweigeschlechtlichkeit und vor allem durch die Annahme bestimmt ist, dass die beiden Geschlechter wesenhaft aufeinander bezogen sind. Jegliches Begehren, das dieser Norm widerspricht, wird als ein Außerhalb dieser Ordnung definiert und damit als nicht der Norm entsprechend, nicht ‚normal' und nicht ‚natürlich'. Butler analysiert die Einschreibung, die Verinnerlichung dieser Normen in den Prozessen der Subjektivierung und damit auch die Wirksamkeit der Macht des Sexualitätsdispositivs der heterosexuellen Matrix. Dabei wird deutlich, dass es hier nicht allein um Exklusionsprozesse nicht-heterosexuellen Begehrens geht, sondern grundsätzlich

67 Diese erklärende analytische Sicht auf die Phänomene bedeutet nicht, dass die Leitungen der Gemeinschaften damit von ihrer Verantwortung freigesprochen oder entlastet werden. Hier geht es um einen Verstehenshorizont auf der sozialen Ebene.

68 Vgl. Butler (2001): Psyche der Macht, v. a. die Einleitung, Kap. 3 und 4.

69 Vgl. Butler (1993): Unbehagen der Geschlechter.

um die Etablierung von normierten Geschlechtercodes und Identitätsvorstellungen, von Vorstellungen dessen, was grundsätzlich als ‚männlich' und ‚weiblich' zu gelten hat.[70] Exkludiert werden folglich auch diejenigen, die diesen Vorstellungen nicht entsprechen, unabhängig davon, wie sie ihr sexuelles Begehren konkret gestalten und ausleben. Die Macht der Geschlechternormen ist umfassend, denn sie wirken generell auf die Körper ein, sie strukturieren soziale Praktiken insgesamt. Butler stellt daher heraus, dass das Feld von Gender nicht lediglich ein Beispiel unter anderen für die Wirkmechanismen der subjektivierenden regulatorischen Macht ist:

> „Gegen diese Subsumierung von Gender unter die regulatorische Macht habe ich einzuwenden, dass der regulatorische Apparat, der Gender regiert, selbst genderspezifisch ist. Damit möchte ich nicht behaupten, dass die Regulierung von Gender paradigmatisch für regulatorische Macht ist, sondern dass Gender sein eigenes, unverwechselbares, regulatorisches und disziplinarisches Regime erfordert und einführt."[71]

Von dort her wird auch deutlich, was Butler unter den Begriff „Gender" versteht:

> „Gender ist weder genau das, was man ‚ist', noch genau das, was man ‚hat'. Gender ist der Apparat, durch den die Produktion und Normalisierung des Männlichen und Weiblichen vonstatten geht – zusammen mit den ineinander verschränkten hormonellen, chromosomalen, psychischen und performativen Formen, die Gender voraussetzt und annimmt. […] Gender ist der Mechanismus, durch den Vorstellungen von Männlichkeit und Weiblichkeit produziert und naturalisiert werden. Gender könnte aber auch der Apparat sein, durch den solche Vorstellungen dekonstruiert und denaturalisiert werden."[72]

In den untersuchten Geistlichen Gemeinschaften ist genau dies festzustellen (vgl. Kap. 6.2.3; 7.3): Das missbräuchliche ‚Regime' bezieht sich nicht allein auf die Wirkungen von Bio-Macht und Pastoralmacht, auf Machtbeziehungen, in deren Fokus das Begehren und der Körper stehen, sondern es bezieht sich auf die „Macht der Geschlechternormen" (Butler), auf die Durchsetzung bestimmter Gendercodes und Normierungen, die die Geschlechtsidentität und die Definitionen von Weiblichkeit und Männlichkeit betreffen. Gender wird naturalisiert und produziert. Dabei sind tradierte Vorstellungen von Geschlechterrollen maßgebend, aber auch tradierte Vorstellungen sexueller Differenz und letztlich der von Butler so bezeichneten heterosexuellen Matrix, in die alle Mitglieder der Gemeinschaft inkorporiert werden. So

70 Vgl. z. B. Butler (2009): Macht der Geschlechternormen, 22 f.
71 Vgl. ebd., 72 f.
72 Vgl. ebd., 74.

ergibt sich eine Trias der Macht, die in den Gemeinschaften wirksam ist: die Pastoralmacht, die Bio-Macht, die Macht der Geschlechternormen. Alle drei sind untrennbar miteinander verbunden, und sie bestimmen maßgeblich das ‚Regime' geistlichen Missbrauchs. Um es nochmals deutlich zu machen: Es geht uns hier vor allem um die systemischen Aspekte des geistlichen Missbrauchs, um die Strukturen, die durch das Netz von Machtbeziehungen gekennzeichnet sind, und die das missbräuchliche ‚Regime' zugleich ermöglichen wie verfestigen und auf Dauer stellen. Das negiert die Bedeutung individueller Handlungen und etwaiger Dispositionen sowohl der Leitung als auch der Mitglieder keineswegs, bettet sie aber in den systemischen Kontext ein, aus dem heraus sie entstehen und den sie zwangsläufig weiter am Wirken halten. Ebenso wenig wird die Freiheit derjenigen negiert, die in den Gemeinschaften leben und handeln, sie wird jedoch zu der totalisierenden Wirkung von Machtbeziehungen in ein Verhältnis gesetzt, das den Spielraum der handelnden Personen real definiert und einschätzt und verdeutlichen kann, warum es für viele so schwer ist, aus dem missbräuchlichen ‚Regime' der Gemeinschaften auszusteigen und sich von der Gouvernementalität der Trias aus Bio-Macht, Pastoralmacht und Gendermatrix zu befreien. Ebenso wird deutlich, weshalb die Leitungen der Gemeinschaften so stark von dem Interesse geleitet sind, das ‚Regime' durchzusetzen und auf Dauer zu stellen. Denn was sich im Subjektivierungsprozess in der Doppelung von Unterworfenen und Unterwerfenden so eindrücklich und sublim einschreibt, was so stark normierend und reglementierend verinnerlicht wird, ist nicht leicht hinter sich zu lassen oder abzustreifen.

14 Bedingungen des Entstehens und der Aufrechterhaltung geistlichen Missbrauchs

Zu den Bedingungen des Aufkommens und der Aufrechterhaltung des Missbrauchs gehört nicht nur das Handeln derjenigen, die den Missbrauch verüben, sondern – wie in Teil C zum Bistumshandeln gesehen – auch wesentlich das Handeln der beteiligten und involvierten Bistümer und im Falle der ‚Christusgemeinschaft' auch die eng mit dieser verbundene Ordensgemeinschaft der Thuiner Franziskanerinnen. Neben diesen institutionellen Bedingungsfaktoren in der Ordensgemeinschaft und den beiden Bistümern weitet das letzte Teilkapitel den Blick darüber hinaus und fragt nach Möglichkeitsbedingungen, die innerhalb der theologischen Lehre selbst, in theologischen Gehalten, Bildern, Argumentationen und Begriffen liegen und so zur Ermöglichung von geistlichem Missbrauch beitragen (Kap. 14.4).

Im Folgenden soll dementsprechend noch einmal das Handeln der in den Bistümern und im Orden der Thuiner Franziskanerinnen zuständigen Leitungsverantwortlichen[1], und deren Umgang mit den beiden Gemeinschaften auf Grundlage der bisherigen Erörterungen (vgl. Kap. 4; 6.3; 11; 12) daraufhin untersucht und gebündelt werden, inwieweit dieses Handeln mindestens mittelbar dazu beigetragen hat, dass die missbräuchlichen Systeme in den beiden untersuchten Gemeinschaften entstanden und anschließend weiter existieren konnten (Kap. 14.1; 14.2; 14.3). Für die Ordensgemeinschaft sind neben dem Umgang innerhalb des Ordens mit der

1 Wenn im Folgenden von Leitungsverantwortlichen oder Bistumsverantwortlichen die Rede ist, dann sind in den beiden Bistümern Osnabrück und Münster damit diejenigen Personen gemeint, die den Umgang mit und die Strategie des Bistums gegenüber den Gemeinschaften im Wesentlichen bestimmt haben. Das ist natürlich der Bischof, auch als derjenige, der die Letztverantwortung hat. Daneben sind es die (zuständigen) Weihbischöfe, zumindest im Hintergrund die Generalvikare, gelegentlich die Personalverantwortlichen, vor allem aber die jeweiligen Beauftragten für Orden, Säkularinstitute und Geistliche Gemeinschaften. Die Rede von den Leitungsverantwortlichen soll dabei deutlich machen, dass nicht eine Person allein den Umgang mit der Gemeinschaft bestimmt hat, sondern es oft ein Zusammenspiel mehrerer Personen war, in der Regel aber immer hochrangige Bistumsmitarbeiter und Kleriker. Dieser Sprachgebrauch bringt zudem zum Ausdruck, dass die Positionen im Laufe der Jahre auch personell wechselten. Im Fall der Thuiner Franziskanerinnen handelt es sich bei der Leitungsverantwortlichen immer um die jeweilige Generaloberin.

Leiterin der ‚Christusgemeinschaft', Sr. S., für die der Orden alleinig zuständig war – Pfr. H. unterstand als Priester der Diözese Osnabrück der dortigen Bistumsleitung –, noch weitere Bedingungsfaktoren auszumachen, die in der Geschichte und der Kultur der Gemeinschaft der Thuiner Franziskanerinnen liegen und im Folgenden dargestellt werden sollen.

Ziel dieser Erörterung ist es, nicht nur Verantwortlichkeiten und Versäumnisse im Handeln der Bistümer und deren Verantwortlichen zu benennen, sondern – was für den gesamten Teil D gilt – neben der Analyse auch Erklärungsansätze zur Verfügung zu stellen, um die Geschehnisse und den Umgang mit diesen verstehen zu können. Dabei geht es nicht darum, die Versäumnisse auf Seiten der Verantwortlichen, sei es in den Bistümern, dem Orden oder sei es in den beiden Gemeinschaften, zu entschuldigen.

In kirchlicher Perspektive richteten sich in den 1990er-Jahren, in denen die ‚Christusgemeinschaft' ihre Blütezeit hatte, die Hoffnungen vieler Kirchenverantwortlicher, insbesondere des damaligen Papstes Johannes Paul II., auf die Geistlichen Gemeinschaften (vgl. Kap. 3). Von diesen erwarteten sie starke Impulse für eine Erneuerung der Kirche, wenn diese nicht gleich gar in ihnen selbst lag. Die Geistlichen Gemeinschaften sollten das Amtscharisma und die verkrusteten Strukturen der katholischen Kirche wieder verflüssigen und das Ursprungscharisma des christlichen Glaubens mit all seiner Dynamik wieder beleben (vgl. Kap. 3).[2] Zumindest sollten sie – in der Perspektive vieler Kirchenverantwortlicher – einen Ort für (junge) Leute bieten, die offenbar in den Pfarrgemeinden nicht (mehr) das fanden, was sie suchten. So ist das kirchliche Gesamtklima gegenüber den damals noch vielfach als ‚Neue Geistliche Gemeinschaften und Bewegungen' bezeichneten Gruppen für die damalige Zeit als wohlwollend und unterstützend zu bezeichnen. Der Begriff geistlicher oder spiritueller Missbrauch zur Einordnung bestimmter Ereignisse existierte nicht. Das Bewusstsein für die Möglichkeit, Existenz und die Ausdrucksformen eines solchen waren noch nicht geschärft, bedenkliche Entwicklungen wurden in der Regel als ‚Kinderkrankheiten' betrachtet, die aber – wie in der Kirchengeschichte des Öfteren zu sehen – dazu zu gehören schienen, wenn etwas Neues aufbrach, insbesondere dann, wenn dieser Aufbruch von der Sehnsucht „aufs Ganze"[3] (de Lassus 2022, 30) erfüllt war: „Aufs Ganze gehen in der Liebe, aufs Ganze gehen in der Hingabe" […] Aufs Ganze gehen, also bis an die Grenze gehen, wie es die manchmal so unvernünftigen Heiligen taten."[4]

2 Max Weber hat am Beispiel der Entwicklung des Priesteramtes diesen Institutionalisierungsprozess des Charismas herausgearbeitet, mit der Pointe, dass sich das Charisma in dem Moment, in dem es als soziale Erscheinung sichtbar wird, bereits beginnt, einen Weg der Institutionalisierung zu durchlaufen. (Vgl. Weber (1972) [1921] Wirtschaft und Gesellschaft, 142–146).

3 De Lassus (2022) Verheißung, 30.

4 Ebd.

Werden im Folgenden Vorwürfe gegenüber Pfr. H. und dem Ehepaar D. erhoben, werden die Stellungnahmen von Pfr. H. und dem Ehepaar D. zum jeweiligen Vorwurf in Einklang mit wissenschaftlichen Gepflogenheiten und Usancen in einer entsprechenden Fußnote wiedergegeben.

14.1 Institutionsinterne Bedingungen der Thuiner Ordensgemeinschaft

Blickt man auf den Orden der Thuiner Franziskanerinnen und seine Geschichte im Emsland seit seiner Gründung im 19. Jahrhundert (vgl. Kap. 4.1.2), so zeigt sich ein ganzes Kaleidoskop von Aspekten auf unterschiedlichen Ebenen, die den Boden für die Verflechtung zwischen der Ordensgemeinschaft und der CG und die daraus entstehenden Konflikte, die im Ausschluss von Sr. S. aus dem Orden und dem Austritt der über 70 Schwestern im Jahr 2004 sowie der Gründung der neuen Gemeinschaft ‚Der neue Weg des hl. Franziskus' gipfelten, bereitet haben.

Innerhalb dieses Kaleidoskops können Aspekte mit einem eher direkten Einfluss auf das (nach Bewertung der Autor:innen missbräuchliche) Handeln von Sr. S. und die Entstehung der CG, aber auch Aspekte, die eher mittelbar oder indirekt Einfluss genommen haben, unterschieden werden. Letztere stehen in einer engen Verbindung zur Geschichte des Ordens und den in dieser Geschichte herausgebildeten Traditionen und Strukturen und sind damit noch einmal stärker vom Handeln einzelner losgelöst. Diesem Kaleidoskop direkter und mittelbarer Faktoren soll im Folgenden und ausgehend von dem in Kap. 6.3 und dem dort ausführlich bereits Beschriebenen noch näher nachgegangen werden.

Direkt einflussnehmende Aspekte

Als ein erster entscheidender Faktor, der zu dem (geistlich) missbräuchlichen Handeln von Sr. S. beigetragen hat, ist ihre Persönlichkeit zu nennen, die bereits ausführlicher beleuchtet wurde (vgl. Kap. 6.1.2; 6.3).[5] Eine Persönlichkeit, die – neben dem beschriebenen Charisma – eine autoritäre, zumindest autoritär gewordene, mit hoch manipulativen und machtbewussten Zügen versehene und sich selbst verabsolutierende Struktur aufwies, die es ihr ermöglichte, Menschen nicht nur für sich zu begeistern, sondern auch in hohem Maße von sich abhängig zu machen.[6] Ihrer

5 Über etwaige biografische Vorerfahrungen, die zu dieser Persönlichkeit geführt haben, können wir nichts sagen, da wir weder gesicherte Kenntnisse darüber haben noch direkt mit Sr. S. sprechen konnten.

6 So liegt es nicht zuerst in der Verantwortung des Ordensnachwuchses, die Radikalität und den Wunsch ‚aufs Ganze zu gehen', zu kanalisieren, sondern in der Verantwortung der für die Formation zuständigen Ordenspersonen: „Wer mit dem Ordensleben beginnt, sollte sich bewusst sein, dass dessen extremer Charakter – aufs Ganze zu gehen – entsprechende Risiken birgt […].

Verantwortung, diese Abhängigkeit nicht zuzulassen oder sie zumindest nicht auszunutzen, ist Sr. S. nicht nachgekommen.

Zu den direkten oder unmittelbar einflussnehmenden Faktoren, die das Handeln von Sr. S. und die Entstehung der CG begünstigten, gehört die große Bedeutung des Thuiner Ordens für die personelle Ausstattung caritativer Einrichtungen, Schulen sowie pastoraler und beratender Dienste in der Diözese Osnabrück. So dürfte diese dominante Stellung des Ordens maßgeblich für die Übernahme des Amtes der FSJ-Leitung durch Sr. S. gewesen sein, mit der sich die Durchführung von für die Teilnehmer:innen verpflichtenden Seminaren verband. Dass der Orden, respektive die für das Gästehaus des Ordens in Thuine verantwortliche Oberin über Jahre hinweg die Räumlichkeiten für die religiösen Seminare im Rahmen des FSJ, darüber dann auch für die ‚Christusgemeinschaft' sowie für die aus mindestens einem der Mutter-Kind-Kurheime gegründete Gruppe zur Verfügung stellte, ist als ein weiterer deutlich begünstigender Faktor zu nennen. Denn gerade diese Seminare und Treffen waren für die Etablierung und Entwicklung der CG eine entscheidende Voraussetzung.

Das ordenseigene Netzwerk, bestehend aus einer Fülle ordenseigener wie auch anderer in katholisch-kirchlicher Trägerschaft stehender Einrichtungen, die über das vor der Teilung flächenmäßig große Bistum Osnabrück verbreitet waren, war bestens dazu geeignet, die Zahl der Sr. S. nahestehenden Schwestern zu vergrößern und über die Einrichtungen wiederum Mitglieder für die ‚Christusgemeinschaft' zu gewinnen (vgl. Kap. 5.2). Insofern zählt auch dieses Netzwerk zu den strukturell begünstigenden Momenten.

Schließlich sind Bedingungsfaktoren, die das Handeln von Sr. S. befördert haben, auch im Agieren bzw. in Entscheidungen der Ordensleitung zu finden. So wurde Sr. S. 1985 das Juniorat der Gemeinschaft übertragen, obgleich es bereits zu Zeiten ihrer FSJ-Tätigkeit Hinweise auf Praktiken des Drängens und der Vereinnahmung gab (vgl. Kap. 4.1.2). Dieses Amt ermöglichte ihr auf der Ordensebene, die Gruppe der ‚jungen Schwestern'[7], die über sie in den Orden eingetreten waren, als Gruppe zu formen und zu festigen, mit der Konsequenz von erheblichen Spannungen zu den anderen Leitungen der Formationsphase, also des Postulats und Noviziats. Ferner erhielt Sr. S. als Junioratsleiterin die nötige Freiheit, die bereits entstandenen und entstehenden CG-Gruppierungen zu begleiten sowie in maßgeblicher Rolle an den Treffen der CG teilzunehmen.

Dieses Bewusstsein fehlt den Kandidaten aber meistens, umso notwendiger muss es daher bei den Verantwortlichen vorhanden sein." (De Lassus (2022): Verheißung, 34).

7 Die Gruppe der ‚jungen Schwestern' ist nicht zu verwechseln mit der Gruppe der ‚jungen Frauen' in der CG. Es handelt sich hier um getrennte Gruppen, auch wenn vermutlich manche der ‚jungen Frauen' schließlich in die Thuiner Ordensgemeinschaft eintraten. (Vgl. ausführlicher dazu die Kap. 6.1.2 und 6.3).

Nachdem sie zehn Jahre später aufgrund der aufgezeigten Spannungen im Orden als Junioratsleiterin abberufen wurde, wurde ihr eine Arbeit in der Berufungspastoral übertragen, die ihr allein strukturell die Möglichkeit gab, nach wie vor mit vielen jungen Menschen in Kontakt zu kommen. Dazu wurde ihr seitens der Ordensleitung viel Freiraum gewährt, inkl. Privilegien, wie etwa ein Auto, das nur ihr zur Verfügung stand, zwei Zimmer außerhalb des Konvents auf dem Gelände des Mutterhauses, in denen sie frei Besuch empfangen konnte, sowie die Möglichkeit, über ihre An- und Abwesenheit frei zu entscheiden. Zudem hatte sie so weiterhin die Möglichkeit, sowohl bei den ‚jungen Schwestern' als auch in der CG ihre führende Rolle wahrzunehmen. Seitens der damaligen Ordensleitung wurde dieses Agieren von Sr. S. offenbar mit viel Wohlwollen begleitet, so wie aus diesen Entscheidungen auch eine hohe Wertschätzung gegenüber Sr. S. spricht, die sich in den hohen Nachwuchszahlen begründete, die der Orden Sr. S. verdankte (vgl. Kap. 6.3)[8].

Insgesamt hat die Ordensleitung offenbar recht unreflektiert zugelassen, dass sich der Nachwuchs des Ordens in so hoher Zahl und für eine Zeitspanne von mehr als zehn Jahren (vgl. Kap. 4.1.2.) fast ausschließlich durch Sr. S. und damit über eine einzige Schwester generierte. Der Beschluss, Sr. S. – wie vom damaligen Osnabrücker Bischof Bode gefordert – zusammen mit Pfr. H. aus der Leitung der CG abzuziehen, und dies dann mit einer Versetzung nach Österreich zu verbinden, entzog Sr. S. allerdings zugleich völlig der Kontrolle der Ordensleitung, sodass dieses Unterfangen letztlich auch scheiterte, zumal die damalige Generaloberin Sr. S. zugewandt war, die wiederum nach kurzer Zeit eigenmächtig andere Aufenthaltsorte aufsuchte (vgl. Kap. 4.2.1; 11.5).

So wie es sich darstellt, scheinen die jeweiligen Ordensleitungen in der hochkonfliktiven Zeit der 1990er- und dem Beginn der 2000er-Jahre wenig Mühen darauf verwandt zu haben, innerhalb der Gemeinschaft integrierend zu wirken und z. B. die Wünsche nach einer anderen Spiritualität, Ergänzungen zur bestehenden Spiritualität und deren Ausdrucksformen oder einer anderen Umgangsweise untereinander, aber vor allem zwischen der Ordensleitung und den einzelnen Schwestern aufzugreifen und zum Thema innerhalb der Gemeinschaft zu machen (s. u.). So wirkt es, dass die jeweiligen Ordensleitungen den Konflikten gegenüber hilflos gegenübergestanden haben und die Spaltung durch die Unterstützung von Sr. S. und der Gruppe der ‚jungen Schwestern' durch die damalige Generaloberin eher noch befördert wurde. Auch zaghafte Versuche von stärkerer Beteiligung der Schwesternschaft an Entscheidungen, die das Ordensleben betreffen, scheinen wieder rasch im Sande verlaufen zu sein (vgl. Kap. 6.3). Externe Expertise in Form einer Begleitung wurde erst in Anspruch genommen, als die Ereignisse eskalierten.

8 In einer ganzen Reihe von Interviews wurde uns gesagt, wie sehr Sr. S. einen ‚Freifahrtschein' hatte, aufgrund der Tatsache, dass sie für so viel Nachwuchs sorgte.

Indirekt, mittelbar einflussnehmende Aspekte

Neben diesen Faktoren, die einen eher direkten Einfluss auf das Agieren von Sr. S. und damit auch auf die Entstehung und Etablierung der CG hatten, gibt es auch Aspekte, die mittelbar und indirekt Einfluss genommen haben. Blickt man auf die Geschichte des Ordens, so lassen sich hier mehrere Momente ausmachen, die Wünsche nach Veränderung strukturell befördert haben können. Ein erstes Moment liegt bereits in der Gründung der Gemeinschaft und der damit verbundenen Namensgebung, die eigentlich Kongregation der Franziskanerinnen vom Heiligsten Herzen Jesu hätte heißen sollen, da dies der spezifischen spirituellen Prägung der ersten Schwestern entsprach. Da dieser Name aber bereits besetzt war, wurde ohne Rückbindung an die eigentliche Ordensspiritualität und ohne Rücksprache mit der damaligen Ordensleitung seitens der entsprechenden Vatikanbehörde der jetzige Name festgesetzt (vgl. Kap. 4.1.2), worin sich aus heutiger Sicht durchaus ein übergriffiges Handeln sehen lässt. Die Ordensgemeinschaft trägt bis heute einen Namen, mit dem sie spirituell nur wenig verbindet und in dem ihre eigentliche Spiritualität, die Herz-Jesu-Spiritualität, nicht zum Ausdruck kommt. Hinzu kommt, dass sich in der Herz-Jesu-Spiritualität das franziskanische Moment kaum wiederfindet, so wie das Franziskanische in der Spiritualität der Gemeinschaft auch insgesamt nur wenig auszumachen ist[9], dieses findet sich eher im Apostolat der Gemeinschaft.[10] Ein zweites Moment ist in einem evtl. mangelnden Profil dieses Apostolats zu sehen, das – wie in Kap. 4.1.2 gezeigt – ein sehr breites Portfolio abdeckt, zumindest über lange Zeit abdeckte, sodass auch hier nicht so eindeutig klar war, wofür die Kongregation eigentlich stand oder steht.[11]

Ebenfalls unabhängig von der Person von Sr. S. sind die in Kap. 6.3 beschriebenen Auseinandersetzungen um das Verhältnis von geistlichem Leben und Apostolat

9 Für die jetzige Generaloberin des Ordens sind die verschiedenen Stränge durchaus in Franziskus verbunden: über die Ordensgründerin und die Gemeinschaft, der diese entstammte, wird das Moment der Kreuzestheologie eingebracht, das sich mit der Bedeutung von Krippe und Kreuz bei Franziskus verbindet, was wiederum eine Verbindung zum Herzen aufweist, insofern es Franziskus wie den Schwestern um den Menschen geht und Gott seine Zuwendung zum Menschen im Symbol des Herzens ausdrückt (Sr. Maria Cordis, 2, S. 12).

10 Mit der Balancierung von geistlichem Leben und Apostolat stehen die Thuiner Franziskanerinnen innerhalb der apostolisch ausgerichteten Gemeinschaften nicht allein, zumal – wie in Kap. 6.3. deutlich wurde – auch in der apostolischen Tätigkeit die Spiritualität einer Ordensgemeinschaft zum Ausdruck kommt und Apostolat und geistliches Leben somit nicht getrennt zu betrachten sind.

11 Die Generaloberin begründet das breite Portfolio ihrer Gemeinschaft mit dem Wunsch des damaligen Thuiner Pfarrers an ihre Kongregation, auf die jeweilige ganz konkrete Situation zu reagieren, die mal in der Notwendigkeit der Erziehungsarbeit, mal in der der Krankenpflege etc. bestand und dementsprechend zu den unterschiedlichen Wirkungsfeldern der Kongregation führte. Die Generaloberin erkennt darin auch einen Unterschied zwischen anderen apostolischen Kongregationen und ihrer eigenen (Sr. Maria Cordis 2, S. 11).

innerhalb der Ordensgemeinschaft ein zentraler Konflikt, der im Hintergrund des Handelns von Sr. S. wirkte. Dieser Konflikt bezog sich zum einen auf die zunehmend als zu hoch empfundene Arbeitsbelastung, die manchen Schwestern zu wenig Raum für das geistliche Leben bot. Er war für eine Reihe von Schwestern, auch über den Kreis der von Sr. S. geprägten ‚jungen Schwestern' hinaus, zudem mit der im Orden gelebten Spiritualität und den Spiritualitätsformen verbunden, die als zu starr, als zu wenig existenziell erlebt wurden, sodass sich diese Schwestern eine Verlebendigung und Aktualisierung der Spiritualität wünschten.[12] Diese Problematik ist kein alleiniges Kennzeichen des Thuiner Ordens, sondern auch in anderen apostolisch-tätigen Ordensgemeinschaften anzutreffen. Doch haben Sr. S. und der zunächst von ihr gepflegte sehr nahbare und bezogene Umgang mit Menschen sowie die von ihr eingebrachten anderen, oft existenzielleren und stärker auf gemeinschaftlichen Austausch ausgerichteten Ausdrucksformen von Spiritualität offenbar deutlicher auf dieses spirituelle und ein darüber hinausgehendes Vakuum innerhalb der Gemeinschaft aufmerksam gemacht.[13] Die sich daraus ergebenden Spannungen entwickelten sodann eine besondere Brisanz, da hier im Unterschied zu fast allen anderen Ordensgemeinschaften in dieser Zeit den älteren Schwestern eine zahlenmäßig so große Gruppe junger Schwestern gegenüberstand.

Ferner bildete die Inanspruchnahme von Privatoffenbarungen einen wichtigen, in der Vergangenheit der Thuiner Gemeinschaft grundgelegten Einflussfaktor. So scheinen die Privatoffenbarungen Grete Ganseforths einen hohen Einfluss auf die Entscheidungsfindungen einiger Generaloberinnen gehabt zu haben. Auch waren die privaten Offenbarungen einer Thuiner Schwester mitverantwortlich für den Austritt der ca. 70 Schwestern im Jahr 2004 (vgl. Kap. 4.1.2). Unter Umständen lag in der Offenheit gegenüber Privatoffenbarungen auch ein Grund für die Bereitschaft der damaligen Ordensleitung, Schwestern an Angeboten charismatischer Gruppen (indische Schwestern/Salmünster) teilnehmen zu lassen.

Im Kern all dieser Auseinandersetzungen ging es letztlich immer um Fragen der Spiritualität und spirituellen Ausrichtung der Ordensgemeinschaft, die im Orden offenbar zeitweise als nicht klar umrissen genug oder als nicht ausreichend empfunden wurde. Es liegt nahe, dass daraus eine Art ‚Anfälligkeit für Übertreibungen' im spirituellen Bereich resultierte, wie sie im Thuiner Orden bereits vor 1945 aufgebrochen zu sein scheint. Zumindest wurde Mitte der 1980er-Jahre von einer Schwester in einem Brief an den Bischof erwähnt, dass „im Krieg die Bewegung des ‚Marianums'" beendet werden konnte, da sich die Ordensleitung „absolut distanziert" ha-

12 Dabei waren die Bedürfnisse natürlich unterschiedlich, so wünschten sich manche Schwestern – wie gesehen – das Stundengebet nicht mehr in Latein beten zu müssen, andere wünschten sich etwas andere ‚modernere' Ausdrucksformen in der Spiritualität.

13 Doris Reisinger hat hierfür in ihrer Typologie spirituellen Missbrauchs den Begriff der spirituellen Vernachlässigung geprägt (vgl. Reisinger (2019): Spiritueller Missbrauch, 81–99).

be.[14]. In der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts brachte dann die Zugehörigkeit von Schwestern der Ordensgemeinschaft und mindestens einer Generaloberin zum ‚Engelwerk' viel Unruhe in den Orden, was eine große Herausforderung für diesen bedeutete und Auswirkungen bis in die 2000er-Jahre hatte. In den 1980er-, vor allem dann in den 1990er- und 2000er-Jahren stellten schließlich die ‚Christusgemeinschaft' und deren Verflechtung mit dem Orden eine weitere große Zerreißprobe für diesen dar (vgl. Kap. 4.1.2; 4.1.3).[15]

Die oben angesprochenen Wünsche nach einer Verlebendigung des Ordenslebens bezogen sich aber nicht nur auf das spirituelle Leben, sondern auch auf den gesamten Umgang miteinander, insbesondere seitens der Leitung. So wurde die Kultur im Orden als mit den einzelnen Schwestern wenig wertschätzend und im Umgang miteinander als sehr förmlich, wenig herzlich und wenig beziehungsorientiert wahrgenommen (vgl. Kap. 6.3). Die Belange der Gemeinschaft als Institution haben immer über den Belangen der einzelnen Schwestern gestanden. Wie bereits erwähnt, waren die Arbeitsbelastungen in den vielfältigen Einrichtungen hoch, zumal in – insbesondere weiblichen – Ordensgemeinschaften oft nicht die gesetzlichen Arbeitsschutzregeln eingehalten wurden bzw. sich hier erst in jüngster Vergangenheit eine diesbezügliche Sensibilität entwickelt hat. Stattdessen wurde – so auch in Thuine – die Arbeitsbelastung über das Apostolat spiritualisiert, ohne dass wahrgenommen wurde, dass Teile der jüngeren Generation von Ordensfrauen hier bereits andere Vorstellungen hatten als viele der älteren Schwestern, die die hohe Arbeitsbelastung klagloser mittrugen, da für sie die Arbeit – das Apostolat – zugleich Ausdruck ihrer Spiritualität war und diese nicht als Additivum zur Arbeit hinzukam.

Der sehr förmliche und wenig beziehungsorientierte Umgang untereinander sowie die Tatsache, dass freundschaftliche Beziehungen untereinander, sogenannte Partikularfreundschaften – wie im Übrigen in vielen anderen Ordensgemeinschaften – unerwünscht waren und als gefährlich angesehen wurden, führte allerdings dazu, dass ein von der Persönlichkeit her nicht so sehr auf wechselseitige Wertschätzung und soziale Beziehungen angewiesener Persönlichkeitstypus in einer solchen Atmosphäre leichter leben konnte. Angesichts dessen, dass Ordensleben immer auf Gemeinschaft hin angelegt ist, und dass viele Frauen mit dem Wunsch nach einer beziehungsorientierten und wertschätzenden Gemeinschaft eingetreten sind, hat dies zu Irritationen geführt und bei einer ganzen Reihe von Schwestern auch zu psychischen Beeinträchtigungen (vgl. Kap. 8.6).

14 Vgl. Schwester an Bischof Wittler, 28.2.1986, BAOS, AKZ 450, Nr. 34, Bd. 3, Bl. 450 f.

15 Im Verlauf unserer Studie wurde verschiedentlich die Vermutung geäußert, die CG sei aus dem Engelwerk hervorgegangen oder auf das Engste mit diesem verbunden. Für diese These haben wir keinerlei Hinweise gefunden.

Es kommt hier auch insofern ein transgenerativ Moment zum Tragen, als sich diese Kultur mangelnder Wertschätzung der einzelnen Ordensschwester gegenüber nicht an eine bestimmte Ordensleitung bindet, sondern generationsübergreifend über die jeweiligen Generaloberinnen zum Tragen kommt und im Letzten an die ordensinterne Gehorsamsstruktur rückgebunden ist, die in ihrer Ausgestaltung eher ein autoritäres Verhalten fördert als ein auf Beteiligung und Partizipation im Sinne einer Mitentscheidungskompetenz gerichtetes Verhalten. Insofern diese Gehorsamsstruktur in den Konstitutionen grundgelegt ist (vgl. Kap. 6.3), in denen die Oberen nach wie vor als die Stellvertreterinnen Gottes gelten, liegt hier neben dem benannten spirituellen und menschlichen Vakuum ein Bedingungsfaktor für das Agieren von Sr. S., die sich offenbar selbst teilweise dem Göttlichen nahe verstand und inszenierte.

Die genannten Aspekte, wie etwa die Frage nach der Spiritualität und damit verbundenen ‚Übertreibungen' oder das Verhältnis von geistlichem Leben und Apostolat könnten auch Ursache für Spaltungstendenzen sein, die sich durch die Geschichte der Thuiner Franziskanerinnen zu ziehen scheinen und schließlich im Austritt einer großen Gruppe von Schwestern im Jahr 2004 gipfelten. Bereits die Gründung der Ordensgemeinschaft ist im Grunde auf eine Abspaltung zurückzuführen, denn die Ordensgründerin selbst ist nicht in ihre ursprüngliche Gemeinschaft, von der sie ins Emsland gesandt worden war, zurückgekehrt, wobei – wie 2004 beim Ausschluss von Sr. S. aus dem Thuiner Orden – zumindest während der Phase der ‚Abnabelung' die Frage der Verletzung ihres Gehorsamsgelübdes eine Rolle spielte (vgl. Kap. 4.1.2).

Schließlich ist ein weiterer entscheidender Aspekt, der mittelbar dazu beigetragen hat, das (geistlich-missbräuchliche) Wirken von Sr. S. zu befördern, in den – wie oben schon angedeutet – vielen Ordenseintritten, die Sr. S. generiert hat, zu sehen. Diese führten innerhalb des Ordens, vor allem bei der Ordensleitung, zu einem ausgeprägten Selbstbewusstsein gegenüber der Bistumsleitung und nicht zuletzt auch gegenüber anderen Ordensgemeinschaften. Die Ordensleitung war sich der Bedeutung der vielen über Gestellungsverträge und der darauf beruhenden Tätigkeit zahlreicher Thuiner Schwestern im Bistum und ihrer damit verbundenen besonderen Rolle und Macht sehr bewusst. Die vielen Eintritte schienen zudem als Bestätigung gegolten zu haben, mit der eigenen Gemeinschaft auf dem richtigen Weg zu sein, also etwa Neuerungen in der Zeit nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil, wenn überhaupt, nur zurückhaltend aufgegriffen zu haben (vgl. Kap. 4.1.2). So schienen die hohen Eintrittszahlen das Beharren auf dem Althergebrachten und Traditionalen für den Thuiner Orden ein erfolgreiches Zukunftsmodell zu sein.

Dass die Konflikte um die CG, den Ausschluss von Sr. S. und die ausgetretenen Schwestern letztlich innerhalb der Gemeinschaft nie aufgearbeitet, sondern weitgehend totgeschwiegen wurden, entspricht auch in gewisser Weise der Tradition des Ordens. 1986 wurde die Bindung von Schwestern an das Engelwerk im Kontext des

Generalkapitels durch den damaligen Bischof qua Formalakt aufgehoben, 2004 wurde Sr. S. qua Jurisdiktionsakt aus dem Orden ausgeschlossen. Eine ordensinterne Auseinandersetzung und -aufarbeitung auch über die Hierarchiegrenzen hinweg fand weder 1986 noch 2004 und danach in der eigentlich erforderlichen Form statt und scheint daher weiterhin dringend angeraten zu sein.

14.2 Das Handeln des Bistums Osnabrück und sein Umgang mit der ‚Christusgemeinschaft'

Für das Agieren der Bistumsverantwortlichen im Umgang mit der CG und ihrer Leitung lässt sich feststellen, dass es neben dem konkreten kirchen- und bistumsgeschichtlichen Kontext vielfach die grundlegenden inneren Haltungen waren, z. B. gegenüber Geistlichen Gemeinschaften (s. u.), die für die dann ergriffenen konkreten Handlungen und Maßnahmen ausschlaggebend waren. Diese Haltungen wurden nicht oder kaum reflektiert, gleichwohl haben sie aber mindestens im Hintergrund handlungsleitend auf die diözesanen Verantwortlichen und damit letztlich ausgesprochen begünstigend auf die Möglichkeiten der Entstehung und Etablierung der CG und ihrer missbräuchlichen Strukturen gewirkt. Wie gering das Bewusstsein für die Gefahren war, die von der CG ausgingen, zeigt sich auch daran, dass noch im Jahr 1999 auf Nachfragen von Gläubigen oder besorgten Menschen, deren Kinder oder andere Familienangehörige der CG angehörten, seitens des Beauftragten für Geistliche Gemeinschaften darauf hingewiesen wurde, dass es sich bei der CG um eine Gruppe im Bistum Osnabrück handele, die ein besonders intensives Glaubensleben pflege und vergleichbar mit anderen Geistlichen Gemeinschaften sei.[16] Hinzu kam allerdings, dass die Bistumsleitung auch immer wieder positive Rückmeldungen über die ‚Christusgemeinschaft' erhielt (vgl. Kap. 11.6). All dies kann einiges des Bistumshandelns gegenüber der CG erklären, ist aber dennoch – jedenfalls nach heutigem Wissensstand und normativen Bewertungen – zu kritisieren, da der jeweiligen Bistumsleitung bereits seit der Frühphase der CG in den 1980er-Jahren gewichtige Kritikpunkte und Beschwerden zu den Leitungspersonen und der CG vorlagen, die im Laufe der weiteren Auseinandersetzung mit der CG eher noch zunahmen und die aus heutiger Perspektive als geistlicher Missbrauch zu qualifizieren sind. So hätten die Bistumsleitungen manche Fehlentwicklungen ernster nehmen und dementsprechend anders handeln können.

Insgesamt war das Handeln der Bistumsverantwortlichen in Osnabrück – wie dies auch bereits für die Studien zum sexuellen Missbrauch immer wieder festge-

16 Vgl. Brief an Weihbischof Kettmann, 14.12.1999 und Antwort des Beauftragten B für die Geistlichen Gemeinschaften, BAOS, AKZ 472, Nr. 4, Bl. 139 ff; Brief an Weihbischof Kettmann, 8.12.1999 und Antwort des Beauftragten B, 20.12.1999, BAOS, AKZ 472, Nr. 2, Bl. 37–40).

stellt wurde – davon bestimmt, dass die von Missbrauch Betroffenen kaum oder nicht im Blick waren und dementsprechend nicht wahrgenommen wurden.[17] Stattdessen konzentrierte sich die gesamte Aufmerksamkeit auf die CG als Gruppe und auf die Leitung der CG respektive die von dieser delegierten Personen. Ferner lässt sich das Handeln der Bistumsverantwortlichen dahingehend charakterisieren, dass sich die Bistumsleitung – mal intensiver, mal weniger intensiv – von 1993 bis 2011 im Grunde in eine dauernde Auseinandersetzung mit der CG involvierte, deren Ergebnisse allerdings in keinem Verhältnis zu dem inhaltlich, zeitlich wie personell investierten Aufwand standen: Man befand sich über die ganzen Jahre hinweg mehr oder weniger ständig in einem scheinbaren ‚Dialogprozess' mit der CG, wodurch – vermutlich eher unbewusst als bewusst geplant – der Eindruck entstand, dass etwas passierte und die Bistumsleitung agierte. Letztlich aber ermöglichte dieser Prozess es der Bistumsleitung auch, keine Entscheidung gegenüber der CG treffen und die Auseinandersetzung mit dem geistlichen Missbrauch nicht führen zu müssen.[18]

Obgleich Geistliche Gemeinschaften in der Gesamtpastoral des Bistums Osnabrück keine so gewichtige Rolle spielten und insbesondere Bischof Bode, der das Bistum über viele Jahre hinweg geprägt hat, Geistlichen Gemeinschaften aufgrund biographischer Erfahrungen eher skeptisch gegenüberstand (vgl. Kap. 11.5)[19], sahen die Bistumsverantwortlichen die CG zunächst vor allem als eine Gruppe, die junge Menschen anzog und die ein intensives Glaubensleben praktizierte und daher grundsätzlich positiv, auch wenn manchem die Art und Weise der Spiritualität und/oder das Gebaren der Leitung vielleicht nicht den eigenen Vorstellungen entsprochen haben mag.

Das ‚Gute nicht verhindern'

Ein entscheidender Bedingungsfaktor für das Aufkommen und die Etablierung der CG war die grundlegende Überzeugung der Bistumsverantwortlichen, dass in Bewegungen und Gruppierungen wie der CG etwas ‚Gutes' wachse, das man fördern müsse und auf keinen Fall verhindern dürfe. Für diese Haltung war im Bistum wesentlich der Beauftragte A für die Geistlichen Gemeinschaften verantwortlich, der

17 Dieser Feststellung ist einschränkend hinzuzufügen, dass es die Betroffenen als Gruppe, wie sie heute wahrgenommen werden, in den 1990er-Jahren so noch nicht existierte, weil sie aufgrund der stattfindenden Auseinandersetzung über sexuellen Missbrauch noch nicht die Möglichkeit hatten, sich zu organisieren.

18 Auch wenn zum damaligen Zeitpunkt die Begrifflichkeit ‚geistlicher Missbrauch' noch nicht existierte, hätten die geschilderten Missstände seitens der Bistumsleitung aufgegriffen werden müssen.

19 Die Anfänge und Ausprägung der CG lagen allerdings in den Amtszeiten von Bischof Wittler und Bischof Averkamp.

diesen gerade zu Beginn seiner Tätigkeit ausgesprochen positiv gegenüberstand und lange davon überzeugt war, dass bei der CG „die Richtung auf mehr christliche Entschiedenheit" stimme, weil da „viel Gutes drin" sei (Kap. 11.2; 11.4). Ferner ist aufgrund seines hohen Ansehens und Einflusses im Bistum davon auszugehen, dass er die Haltung der Bistumsleitung(en) über mehr als zwei Jahrzehnte stark beeinflusst hat. Diese von ihm vertretene Überzeugung prägte jedenfalls die Auseinandersetzungen mit der CG bis weit in die 2000er-Jahre, und das mag auch die insgesamt eher abwartende Haltung von Bischof Wittler und auch von Bischof Averkamp erklären. Sie bestimmte aber auch die grundlegende Haltung der im Anschluss an den Kibo-Artikel von 1992[20] eingerichteten Kommission, in der zwar durchaus der CG gegenüber kritischere Stimmen vertreten waren, aber die Angst, etwas ‚Großes'[21] zu verhindern, überwog. Hinzu kam, dass eine Person als externe Expertin in die Kommission berufen worden war, die in hohem Maße affirmativ gegenüber Geistlichen Gemeinschaften eingestellt war und diese vehement verteidigt hat. Eine neutralere oder etwas distanziertere Stimme gab es als externe hinzugezogene Kompetenz nicht.

Mehr oder weniger indirekt wurde – auch noch in den Interviews der Verantwortlichen im Rahmen dieser Studie – die Haltung, dass man doch das ‚Gute'[22] hätte sehen müssen und nicht hätte verhindern dürfen, immer wieder deutlich. Dabei wurde dieses ‚Gute' in qualitativer Hinsicht allerdings nicht näher bestimmt, letztlich bestand es in jungen Menschen, die ein hohes Interesse an der Kirche hatten und ein vergleichsweise intensives Glaubensleben suchten, also für die Kirche gewonnen werden konnten. Entsprechend wurde als Maxime des Handelns Potenzialität immer über Realität gestellt: Entscheidend war nicht das, was ist bzw. zum damaligen Zeitpunkt existierte, z. B. ernstzunehmende Kritik junger Menschen an Pfr. H. und der CG (s. etwa obiger Kibo-Artikel), sondern das, was sein könnte: das weitere Erwachen und ‚Wachsen' eines blühenden Glaubenslebens. Diese ‚geistlichen Früchte' sollten auf keinen Fall verhindert werden und die Befürchtung, man würde etwas im Keim ersticken, was einmal etwas Großes werden könnte, überwog deutlich. Letztlich ging die handlungsleitende Perspektive der Bistumsverantwortlichen mit dieser Haltung fast ausschließlich in eine Richtung: in die, was man verlieren könnte, wenn man der CG entschieden gegenüberträte. Der handlungsleiten-

20 Vgl. „Jetzt wird mir klar, wie nahe ich am Feuer war", Kibo, 10.5.1992.

21 Dieser Ausdruck findet sich nicht wörtlich in den Akten oder in den Interviews mit uns, allerdings trifft er die Stimmung, die damit übermittelt wurde.

22 Es ist auffallend, wie unbestimmt und gleichzeitig ‚blumig' der Sprachgebrauch der Verantwortlichen insgesamt ist, wenn es darum geht, zu beschreiben, was die CG respektive andere Geistliche Gemeinschaften bedeuten könnte(n). So wurde von den „Früchten" gesprochen, durchaus auch in Kombination mit dem Heiligen Geist, aber auch davon, dass „da etwas Echtes drin" sei, dass es etwas „Gutes" sei, dass die CG Menschen zu einer „reifen" Entscheidung führe, dass es darum ginge, „etwas zu heilen, was kaputt gegangen sei" oder auch, dass da „Wachstum dran" sei.

de Blick der Bistumsverantwortlichen richtete sich demgegenüber kaum in die andere Richtung: welche Gefahr die CG und das Handeln ihrer Leitung in sich barg, was man so, wenn vielleicht auch nicht bewusst, in Kauf nahm.

Darin, ‚das Gute' nicht verhindern zu wollen und dafür anderes nicht oder nicht hinreichend wahrzunehmen bzw. zu gewichten, sowie darin, die externe Expertise ausschließlich einer Person mit einer ausgesprochen affirmativen Haltung gegenüber Geistlichen Gemeinschaften anzuvertrauen, liegen erste eindeutige, das Agieren der CG und ihrer Leitung begünstigende Faktoren. Letztlich standen die Interessen der Institution Kirche, etwas nicht verlieren oder verhindern zu wollen, und Menschen für die Kirche gewinnen zu können, gegenüber den einzelnen Menschen im Vordergrund.

Kinderkrankheiten und ‚rotten apples'

Die gegenüber der CG geäußerte Kritik wurde von ihren Vertretern, aber ebenso vielfach seitens der Verantwortlichen als ‚Kinderkrankheiten'[23] bagatellisiert (vgl. Kap. 11.2), die in allen großen geistlichen Bewegungen aufgetreten wären, in allen geistlichen Aufbrüchen käme es zu Übertreibungen und dabei handele es sich um ein Kennzeichen, dass ‚der Hl. Geist wirke'. Mit dieser explizit so geführten Argumentation wurden nicht nur das im Kibo-Artikel von 1992 kritisierte Verhalten von Pfr. H. und in der CG verharmlost, sondern vor allem wurden auch die dort geschilderten Erfahrungen der jungen Frauen in ihrer Bedeutung nivelliert und eben bagatellisiert (vgl. Kap. 11.3). Darin liegt ein Akt so genannter epistemischer Ungerechtigkeit (epistemic injustice)[24], bei der die Ungerechtigkeit genau in dieser Bagatellisierung und nicht zuletzt dem latenten Unglaubwürdigmachen derjenigen besteht, die die Kritik geäußert haben.[25] Eine andere Strategie, die Kritik nicht wirk-

23 Von Pfr. H. wird dieser Begriff auch wörtlich in den Gesprächen mit den Bistumsverantwortlichen benutzt und in die Diskussion gebracht (vgl. Kap. 11.6).

24 Das Konzept der ‚epistemic injustice' geht zurück auf die britische Philosophin Miranda Fricker, die damit ein soziales Unrecht beschreibt, das darin besteht, Menschen systematisch daran zu hindern oder darin zu benachteiligen, Wissen – wobei hier Wissen nicht nur kognitive Gehalte meint – zu äußern, weiterzugeben oder zu verstehen. Sie unterscheidet dabei zwei Formen: die testimoniale Ungerechtigkeit, die dann vorliegt, wenn dem Gegenüber Glaubwürdigkeit aufgrund bestimmter Attribute (Geschlecht, Behinderung, asymmetrischer Beziehung etc.) abgesprochen wird und die so bezeichnete hermeneutische Ungerechtigkeit, die dann vorliegt, wenn Menschen nicht in der Lage sind, die von ihnen gemachten Erfahrungen zu begreifen und einzuordnen, weil ein entsprechendes Begriffsinstrumentarium fehlt. So äußerten z. B. viele Studienteilnehmer:innen, dass ihnen erst der Begriff des geistlichen oder spirituellen Missbrauchs das Konzept und dann auch die passende Begrifflichkeit an die Hand gegeben hat, mit deren Hilfe sie ihre gemachten Erfahrungen in den beiden Gemeinschaften einordnen konnten. (Vgl. dazu Fricker (2023): Epistemische Ungerechtigkeit).

25 Die Theologin Magdalena Hürten hat in einer umfangreichen Studie zu Missbrauch in der Gründungsgeschichte der Franziskanerinnen Vierzehnheiligen gezeigt, wie sehr dieses Verhalten dem Konzept der ‚epistemic injustice' entspricht, mit dem die schwächeren Glieder in einer

lich ernst nehmen zu müssen und sich nicht mit Betroffenen auseinanderzusetzen, bestand darin, nur das Handeln einzelner Personen als problematisch und unzulässig zu beurteilen, nicht aber die Gemeinschaft als solche, also die CG (vgl. Kap. 11.6). Mit dieser so genannten ‚rotten apples' Strategie, bei der nur einzelne Äpfel faul sind, nicht aber der Stamm, werden systemische Aspekte, die in der Gemeinschaft als Gemeinschaft liegen, systematisch geleugnet und die Schuld ausschließlich bei einzelnen Personen gesucht. Dementsprechend müssen nur die Leitungspersonen ausgetauscht werden, am System aber nichts verändert werden, die Gemeinschaft als solche ist gut.[26] Der Versuch, die Leitungspersonen zu entfernen, wurde seitens der Bistumsverantwortlichen bezüglich der CG recht erfolglos unternommen, was zum einen daran gelegen haben mag, dass nicht oder unzureichend geklärt war, wer anstelle von Sr. S. und Pfr. H. in der CG die Leitung übernehmen sollte. Dies wiederum führte dazu, dass die Kontakte zwischen CG und Sr. S. sowie Pfr. H. weiter intensiv gepflegt wurden und die ursprünglichen Leitungspersonen die CG auf diese Weise aus der Ferne weiter leiteten. Zum anderen dürfte eine Rolle gespielt haben, dass die Bistums- und Ordensleitung hier nicht gemeinsam und in der Zielsetzung abgestimmt agierten, zumal die Initiative auch allein vom Bischof ergriffen worden war. Allerdings konnte er in das Handeln der Thuiner Franziskanerinnen nur sehr begrenzt direkt eingreifen, da es sich um einen Orden päpstlichen Rechts handelt.

Integrieren und Verändern

Ein weiterer das Agieren der CG und ihrer Leitung begünstigender Aspekt liegt in der Strategie der Bistumsverantwortlichen und hier gerade des einflussreichen ersten Beauftragten A, die CG auf jeden Fall in die diözesanen Strukturen integrieren und darüber zu Veränderungen bewegen zu wollen. Diesem Kalkül ist auch geschuldet, dass über lange Zeit jede Form der konfrontativen Auseinandersetzung gescheut und vielmehr versucht wurde, die CG in vielen Gesprächsprozessen und mittels einer ‚Umarmungsstrategie' zu Veränderungen zu bewegen oder zumindest

asymmetrischen Beziehung, vor allem Frauen, nicht gehört, die Inhalte ihrer Äußerungen bagatellisiert und letztlich nicht ernst genommen wurden (vgl. Hürten (2025): Konzept epistemic injustice). Auch im Kibo-Artikel von 1992 handelt es sich um vier junge Frauen, die ihre Erlebnisse und Erfahrungen geschildert haben. Man kann nur spekulieren, ob die Reaktionen der Verantwortlichen bei männlichen Jugendlichen oder Priesteramtskandidaten anders ausgefallen wären.

26 Bis heute wird diese Argumentation hinsichtlich des Missbrauchs in der katholischen Kirche vertreten: Es sind nur Einzelne, die sich vergehen, mit dem System Kirche habe das nichts zu tun. Céline Hoyeau setzt sich mit dem Thema nach der Reformierbarkeit von Gemeinschaften, in denen über lange Zeit Missbrauch begangen wurde, auseinander: Reicht es aus, ‚nur' den Kopf oder die Köpfe auszutauschen oder korrumpiert der Missbrauch sozusagen die ganze Gemeinschaft? (Vgl. Hoyeau Seelenführer 2023, Kap. 6, 187–198).

‚einzuhegen'. Der ehemalige Generalvikar des Bistums verband mit dieser Strategie zudem die Idee, die CG würde dann von selbst erodieren und es käme quasi zu einem Implosionsprozess, in dem sich die CG ganz auflösen würde. Er hält diese Implosionsstrategie auch heute noch für erfolgreich, insofern das Ziel doch erreicht worden wäre (Generalvikar Paul, S. 7). Die Tatsache, dass es seit 2011 deutlich stiller um die CG geworden ist, mag ein Indiz dafür sein, allerdings liegen davor mehr als 20 Jahre des Ringens mit der CG, inklusive aller Verwerfungen und nicht zuletzt das Leid der Betroffenen. Dass diese Integrations- und Einhegungsstrategie, die die Bistumsleitung im Grunde über die gesamte Zeit der Auseinandersetzungen verfolgte, nicht gelang, wurde von den maßgeblichen diözesanen Entscheidungsträgern entweder nicht gesehen oder bewusst verdrängt. Vor allem Bischof Bode müsste spätestens seit Anfang der 2000er-Jahre zunehmend deutlicher erkannt haben, dass die CG sich bei den immer wieder kritisch angefragten Punkten nicht bewegte (vgl. Kap. 11.6). So gab diese Strategie der CG die Möglichkeit, sich über viele Jahre relativ ungehindert entfalten zu können. Sie konnte die vielen Gespräche dazu nutzen, immer wieder ihre Positionen offenzulegen und die Bistumsverantwortlichen in einen endlosen, viele Kräfte bindenden ‚Dialogprozess' zu verwickeln.

Mit dieser Integrationsstrategie war ferner eine Aufwertung der CG verbunden, da sie Mitte der 1990er-Jahre in den Arbeitskreis der in der Diözese Osnabrück angesiedelten Geistlichen Gemeinschaften aufgenommen wurde (vgl. Kap. 11.5), obgleich sie keine kirchenrechtliche Anerkennung besaß und sie sich selbst zu diesem Zeitpunkt auch nicht als Geistliche Gemeinschaft verstand.[27] Eine kirchenrechtliche Anerkennung war eigentlich die ungeschriebene Voraussetzung für die Aufnahme in diesen Kreis. Dass dieser Schritt der Aufnahme per Gaststatus einer offiziellen Anerkennung der CG gleichkam, war offensichtlich ebenso wenig bedacht worden, wie die Tatsache, dass die CG-Leitung den Kreis der Geistlichen Gemeinschaften dann intensiv nutzen würde, um nicht nur ihre Ideen und Vorstellungen von christlichem Leben einzubringen, sondern auch eine gewisse Führungsrolle in dem Leitungskreis einzunehmen, was dann auch eintrat. Neben den vielen negativen Schlagzeilen, die die CG im Bistum provozierte, war es auch dieses Gebaren, das seitens der anderen Geistlichen Gemeinschaften als negativ wahrgenommen wurde und in ihren Augen der Entfaltung ihrer Gemeinschaft im Bistum Osnabrück schadete (vgl. Kap. 11.6).

27 Da sich die CG nicht als Geistliche Gemeinschaft verstand, wehrte sie sich auch zunächst gegen die Aufnahme.

Konzentration auf den Klerus – Klerikalismus

Ausschlaggebend für die Bischöfe Averkamp und Bode, sich mit der CG auseinanderzusetzen, waren nun oftmals nicht die CG selbst und das Gebaren ihrer Leitungspersonen, sondern vielmehr die Beschwerden von Pfarrern über das Verhalten von CG-nahen Kaplänen in ‚ihren' Pfarrgemeinden, die ihrer Ansicht nach zu viel Zeit in der CG verbrachten, statt sich um die Pastoral in ihrer Gemeinde zu kümmern. Eng damit verbunden war der aufkommende Wunsch dieser Priestergruppe nach einer gemeinsamen Lebensform (‚Vita communis'). Die pastorale Situation vor Ort in den Gemeinden spielte für die Bistumsleitung demgegenüber nur mittelbar eine Rolle.[28] Die allererste Sorge der Bischöfe Averkamp und Bode galt ‚ihrem' Klerus und der Harmonie im Presbyterium.

Diese Sorge um den Klerus war auch das handlungsleitende Movens für Bischof Bode im Laufe der 1990er-/2000er-Jahre, die nicht ganz geringe Zahl von mindestens zwölf Priesteramtskandidaten, die sich nach Aktenlage der CG zurechneten, zu Priestern zu weihen[29], obgleich es warnende Stimmen aus dem Klerus zu dieser bischöflichen Entscheidung gab. Für den Bischof wog augenscheinlich die erfolgreiche Rekrutierung von Priestern für das Bistum deutlich schwerer als alle Bedenken aus dem Klerus und die Auseinandersetzungen mit der CG. Die ‚Begleiterscheinungen' dieser Entscheidung wurden dabei entweder bewusst in Kauf genommen oder aber deutlich unterschätzt (s. u.). In das Bistum hinein signalisierte der Bischof damit auf jeden Fall eine hochambivalente Haltung, die ihm auch selbst zu eigen war: Auf der einen Seite machte er aus seiner reservierten Haltung gegenüber der CG keinen Hehl, weder gegenüber dem Bistumsklerus noch gegenüber den Gläubigen im Bistum, auf der anderen Seite brachte er mit der Weihe von CG-zugehörigen Priestern zum Ausdruck, dass die spirituelle und gemeinschaftliche Orientierung ‚seiner' Priester für ihn keine letztlich entscheidende Rolle spielte, zumindest kein Weihehindernis darstellte. Diese Ambivalenz führte dazu, dass weder die Gläubigen im Bistum noch die Diözesanpriester wussten, wie der Bischof wirklich positioniert war. Auch für die CG-nahen Priester war diese Ambivalenz, geweiht zu werden und dennoch in ihrer Haltung abgelehnt zu sein, nicht leicht auszuhalten.[30]

28 Nicht oder nur kaum im Blick war dagegen, wie sehr die CG in den Gemeinden unter den Gläubigen Spaltungen hervorrief oder welcher Druck von CG-nahen Priestern oder auch CG-Mitgliedern auf Gläubige ausgeübt wurde.

29 Weitere drei Priesteramtskandidaten, die sich explizit zur CG bekannten, wurden noch unter Bischof Averkamp geweiht. Nicht mitgezählt werden an dieser Stelle die Priester, die in den 1980er-Jahren geweiht wurden und mit der CG sympathisierten, da es die CG zu diesem Zeitpunkt im Sinne einer Selbstwahrnehmung als Gemeinschaft noch nicht gab. Zu dieser Gruppe gehört auch Pfr. H., der bereits Mitte der 1980er geweiht wurde.

30 So brachte es zumindest ein Studienteilnehmer deutlich zum Ausdruck (Simon Richter* 29; 31).

In der bisherigen Forschung zu Missbrauch ist Klerikalismus als ein entscheidender systemischer Bedingungsfaktor für die Ermöglichung von Missbrauch immer wieder festgestellt und erörtert worden.[31] Auch im Handeln der Bistumsverantwortlichen gegenüber der CG lässt sich dieser Klerikalismus, wie gerade beschrieben, allein schon in der Konzentration auf den Klerus feststellen. Klerikalismus im Sinne einer ontologisch gegebenen Asymmetrie zwischen Priester und Laien kommt z. B. darin zum Ausdruck, dass der erste langjährige Beauftragte A jungen Leuten, die nach einem spirituellen Ort an ihrem Studienort suchten und ihn nach einem geeigneten Ort fragten, eine Bibelgruppe empfahl, von der er wusste, dass diese deutliche Bezüge zur CG hatte, den jungen Leuten diese Information jedoch vorenthielt. Ungeachtet der Tatsache, dass das Wissen darum die Entscheidung der jungen Leute vielleicht gar nicht beeinflusst hätte, wurde damit aber die Entscheidungsfreiheit und spirituelle Selbstbestimmung dieser Menschen bewusst eingeschränkt und so ein Boden für missbräuchlichen Zugriff bereitet.[32]

Die in den bisherigen Studien herausgestellten ‚bündischen' Strukturen des Klerikalismus kommen im CG-Kontext in dem über Jahre hinweg überaus großen Wohlwollen zum Ausdruck, das die Bistumsleitung Pfr. H. als einem im Bistum Osnabrück inkardinierten Priester und damit zum Presbyterium der Diözese gehörenden Priester entgegenbrachte. Dieses Wohlwollen war weder durch Meldungen mutmaßlicher sexueller Vergehen, über die Bischof Bode seit Ende der 1990er-Jahre informiert war (vgl. Kap. 11.5), noch durch seine führende Rolle in der CG zu erschüttern.[33] So ist auch der Besuch des damaligen Generalvikars Paul in Irland[34], wohin Pfr. H. – um ihn aus der CG zu entfernen – auf ausdrücklichen ‚Wunsch' des Bischofs zur Weiterbildung geschickt worden war[35], von großem Wohlwollen und dem unbedingten Anliegen des Generalvikars gekennzeichnet, Pfr. H. zu signalisieren, dass er im Presbyterium der Diözese immer willkommen wäre und sich nicht exkludiert fühlen müsse. Darüber hinaus bot ihm der Generalvikar auch noch die Mitarbeit in der Arbeitsgruppe geistliche Begleitung des Exerzitienreferates der Diözese an (vgl. Kap. 11.6).

31 Vgl. MHG-Studie 2018, 13, ferner Frings et al. 2022, 375–394, vgl. auch Doyle (2003): Clericalism.

32 Vgl. näher zum Zusammenhang von spiritueller Selbstbestimmung und Missbrauch Kap. 15 zum Phänomen spirituellen Missbrauchs.

33 Die Vorwürfe des sexuellen Missbrauchs gegenüber Pfr. H. stehen nicht im Mittelpunkt unserer Studie, weshalb wir auf diese nicht ausführlich eingehen (vgl. auch Kap. 11.5).

34 Dass Pfr. H. nach Irland geschickt wurde, trägt ja insofern noch einmal eine besondere ‚Pointe' in sich, als dass Irland eines der Länder ist, das seit Ende der 1980er-Jahre aufgrund des hohen Wellen schlagenden Skandals um sexuellen Missbrauch im Zentrum öffentlichen Interesses stand. (Vgl. dazu auch Damberg (2022): Geschichte internationalen Skandals).

35 Man wird davon ausgehen können, dass bei der Befolgung dieses ‚Wunsches' auch der Gehorsam gegenüber dem Bischof, den Priester bei ihrer Weihe geloben, eine Rolle gespielt hat.

Angesichts der Tatsache, dass Pfr. H. psychischen Druck auf Menschen ausgeübt haben soll und der Bistumsleitung diese Vorwürfe bekannt waren, ist diese Entscheidung kaum nachzuvollziehen. Letztlich liegt in diesem grundlegenden, fast konstitutiv zu nennenden Vorrang des Klerus gegenüber den Gläubigen, eben im Klerikalismus und seinen bündischen Strukturen, einer der wesentlichen Bedingungsfaktoren für das ausgesprochen zögerliche und wenig konsequente Handeln der Bistumsleitung.

Verfehltes Leitungshandeln oder ‚es wird sich schon richten'

Der Umgang mit der CG und ihren Leitungspersonen ist über das bereits Ausgeführte hinausgehend von einer Reihe von Entscheidungen im Leitungshandeln gekennzeichnet, die ggf. auch auf die zögerliche, fast hilflos anmutende Haltung Bischof Bodes insgesamt zurückzuführen sind und die von einem verfehlten Leitungshandeln zeugen. Dieses zeigt sich in vier unterschiedlichen Weisen: a) in der Verhängung von Sanktionen, die keine Sanktionen sind, b) in der Verhängung von Sanktionen, deren Einhaltung nicht überprüft wird und die ohne Konsequenzen bleiben, c) der Wahl der falschen Instrumente, um Veränderungen zu erreichen und d) in einer Hinhaltetaktik gegenüber kritischen Nachfragen.

So stellte erstens die Sanktion, Pfr. H. aus der CG zu entfernen, indem er nach Dublin geschickt wurde, wo er am Milltown Institute ein zweijähriges Weiterbildungsstudium in Spiritualität absolvierte, letztlich keine Sanktion dar, auch wurde seitens der Bistumsleitung seine Leitungsrolle als Pfarrer nicht infrage gestellt. Intendiert war mit dieser Maßnahme eine Selbstreflexion und eine Veränderung von Pfr. H., die er intrinsisch als notwendig wahrnehmen sollte.[36] Die ‚Sanktion' versah nun aber denjenigen, der sanktioniert werden sollte, stattdessen mit einer weiteren Qualifikation.[37] Die kirchliche Hochschule[38], die die Weiterbildung anbot, bescheinigte dem Kandidaten ein ausgesprochen erfolgreiches Studium und Kompetenz in diesem Bereich[39]. Zum Stil kirchlichen Leitungshandelns gehört – auch das haben die Studien zum sexuellen Missbrauch deutlich gemacht –, die Weiterbildung oder

36 Während sich andere Bistumsmitarbeiter vielleicht über eine solche Möglichkeit gefreut hätten, war bei Pfr. H. eben das Gegenteil der Fall. Aber aus Gehorsamsgründen musste er das Studium beginnen, wenn er nicht den Verlust der Pfarrstelle im Ort S. riskieren wollte.

37 Pfr. H. nutzte zudem die Zeit am Milltown Institute, um sich auch mit anderen Geistlichen Gemeinschaften zu vernetzen. Zum Abschluss des Studiums legte Pfr. H. auch eine Dissertation vor.

38 Das Milltown Institute of Theology and Philosophy war eine 1968 von den Jesuiten gegründete bis 2015 bestehende Bildungseinrichtung, die von 2005–2015 „Recognised College" der National University of Ireland war und BA-, MA- sowie Doktoratsstudiengänge anbot. Zu der Zeit, als Pfr. H. dort das Weiterbildungsstudium absolvierte, war sie noch ausschließlich in kirchlicher Trägerschaft.

39 Vgl. Besuchsprotokoll Generalvikar Pauls, 10.10.2001, BAOS, AKZ 472, Nr. 4, Bl. 224.

als Sanktionierung gemeinte Maßnahmen niemals außerhalb kirchlicher oder kirchennaher Institutionen zu vergeben.[40] Dass Pfr. H. an eine kirchliche Einrichtung geschickt wurde, um ihn zu sanktionieren, bleibt also völlig in dieser Logik kirchlichen Handelns.

Nach Abschluss des Weiterbildungsstudiums wurde Pfr. H. unmittelbar wieder in der Gemeinde eingesetzt, aus der er ‚entfernt' worden war, was auf seinen unbedingten, bereits vor dem Irland-Aufenthalt geäußerten Wunsch hin erfolgte, der ihm gewährt wurde. Diese Wiedereinsetzung in ‚seine' alte Pfarrei sowie die Tatsache, dass er mit stillschweigender Zustimmung der Bistumsleitung weiterhin Leitungsverantwortung für die CG übernahm, verdeutlicht ein Leitungshandeln, aus dem hervorgeht, dass die Verantwortlichen die Brisanz der damaligen Situation entweder nicht verstanden hatten oder nicht verstehen wollten. Dies umso mehr angesichts der im Raum stehenden Vorwürfe nicht nur des geistlich-spirituellen Missbrauchs, sondern auch der teilweise von ihm selbst gegenüber dem Bischof eingeräumten Vorwürfe sexueller Übergriffe (vgl. Kap. 11.6)[41]. Auf jeden Fall war die Entscheidung gegenüber Pfr. H. von großer ‚Mitbrüderlichkeit' oder eben der schon erwähnten ‚bündischen' Struktur geprägt und entspricht auch hier gänzlich der Handlungslogik kirchlicher Verantwortungsträger, wie sie für den sexuellen Missbrauch herausgearbeitet wurde.

An diesem Beispiel zeigt sich auch noch einmal der Klerikalismus in eklatanter Weise und verbindet sich im Umgang mit den beiden Leitungspersonen der CG mit der Genderthematik. So wurde der Kleriker zu einer Fortbildung geschickt, die er mit einer Dissertation als qualifizierendem Abschluss beendete. Darüber hinaus ist er bis heute inkardinierter Priester der Diözese, der zwar vom Dienst aufgrund der Vorwürfe mutmaßlichen sexuellen Missbrauchs freigestellt und mit Einschränkungen seiner priesterlichen Tätigkeit belegt ist, aber als Priester der Diözese Osnabrück über eine gesicherte Existenzgrundlage verfügt.[42] Demgegenüber wurde die Ordensfrau, um sie aus der CG zu entfernen, zunächst in einem Kloster unterge-

40 Eindrücklich hat die Münsteraner Studie herausgearbeitet, wie sehr das Netz von Kliniken und Therapeuten, zu denen des Missbrauchs beschuldigte Kleriker zu therapeutischen Maßnahmen geschickt wurden, wiederum kircheneigen oder mit kirchennahen und dieser sehr zugetanen Personen besetzt war (vgl. Frings et al. 2022, 408–426).

41 Vermerk Bischof Bodes über ein Gespräch mit H., 6.2.1998, BAOS, AKZ 502. Mit den von den mutmaßlich von sexuellem Missbrauch bzw. von sexuellem Fehlverhalten Betroffenen erhobenen Vorwürfen konfrontiert, teilte Pfr. H. mit, dass es „einen solchen […] nicht gegeben [hat]. Ihr – auch insoweit völlig substanzloser – Vorwurf entbehrt jeder nachvollziehbaren Grundlage. In diesem Zusammenhang sei in der gebotenen Kürze erwähnt, dass [Pfr. H.] keinerlei strafrechtlich relevantes Verhalten an den Tag gelegt hat und auch kein Strafverfahren gegenüber [ihm] eingeleitet wurde." (Stellungnahme, 8.7.2026, 3).

42 Mit den von den mutmaßlich von sexuellem Missbrauch bzw. von sexuellem Fehlverhalten Betroffenen erhobenen Vorwürfen konfrontiert, teilte Pfr. H. mit, dass es „einen solchen […] nicht gegeben [hat]. Ihr – auch insoweit völlig substanzloser – Vorwurf entbehrt jeder nachvollziehbaren Grundlage. In diesem Zusammenhang sei in der gebotenen Kürze erwähnt, dass [Pfr. H.]

bracht und schließlich wegen Ungehorsams aus dem Orden entlassen, wodurch sie erst einmal jeder Existenzgrundlage beraubt war und diese erst wieder aufbauen musste. Damit ist letztlich der Orden wesentlich härter gegen Sr. S. vorgegangen als das Bistum mit seiner nur vermeintlichen Sanktion gegenüber Pfr. H.

Symptomatisch für das damalige kirchliche Leitungshandeln war zweitens, dass die Nichteinhaltung von Anordnungen oder Aufforderungen keine oder kaum Konsequenzen hatte. So war – wie gesehen – mit dem Aufenthalt und dem Weiterbildungsstudium eine Selbstreflexion mit einhergehender Veränderung von Pfr. H. intendiert. Obgleich die gewünschte intrinsische Veränderung nicht eintrat, er seinen Irlandaufenthalt vielmehr auch dazu nutzte, sich mit anderen Geistlichen Gemeinschaften zu vernetzen und den von der Bistumsleitung als für die Anerkennung der CG erforderlichen vollständigen Rückzug von Sr. S. aus der Gemeinschaft kategorisch ablehnte (Kap. 11.6), galt er für die Bistumsleitung weiterhin – auch während seiner Zeit in Irland – als ‚Quasi-Leitung' der CG. Die noch in Irland begonnene Wiederaufnahme der Arbeit an den Statuten der CG für eine Approbation, die Ende der 1990er-Jahre begonnen, dann aber ausgesetzt worden war, führte dazu, dass diese nach seiner Rückkehr aus Irland aufwendig in Dialoggesprächen diskutiert wurden (vgl. Kap. 11.6). Auch wurde Pfr. H. trotz seiner nach wie vor engen Bindung an Sr. S. wieder in seiner Pfarrei im Ort S. eingesetzt, wo er ungehindert seine Aktivitäten in der CG fortsetzen konnte. Die Nichteinhaltung oder Erfüllung der Forderungen, die seitens der Bistumsleitung an Pfr. H. gestellt worden waren, blieben also ohne jegliche Konsequenzen seitens der Bistumsleitung und zeitigte zudem für den, der sie nicht einhielt, noch positive Ergebnisse. Anders formuliert: Die Bistumsleitung verzichtete nicht nur auf die Einhaltung von Anordnungen, sondern beugte sich stattdessen auch noch den weiteren Wünschen von Pfr. H. und setzte den Dialog mit der CG weitere zehn Jahre fort. Dieses verfehlte Leitungshandeln seitens des verantwortlichen Bischofs Bode verstärkt sich noch einmal angesichts der Tatsache, dass das Ende der 1990er-Jahre von den eingesetzten externen Experten angemahnte „Machtwort" des Bischofs von diesem nicht umgesetzt wurde (vgl. Kap. 11.5).

Ein weiteres Fehlverhalten im Leitungshandeln stellt drittens die Tatsache dar, dass die falschen oder zumindest nicht passenden Instrumente gewählt wurden. So wurde Personen, von denen man sich eine Veränderung ihres Verhaltens oder eine Selbstreflexion wünschte, zu einer geistlichen Begleitung oder ggf. auch einer Psychotherapie geraten.[43] In einer solchen Maßnahme liegt eine Verwechslung in den Führungsinstrumenten vor, denn es instrumentalisiert die geistliche Begleitung in äußerst unzulässiger Weise, wenn sie mit ‚Aufträgen' versehen wird, und diese ggf.

keinerlei strafrechtlich relevantes Verhalten an den Tag gelegt hat und auch kein Strafverfahren gegenüber [ihm] eingeleitet wurde." (Stellungnahme, 8.7.2026, 3).

43 Vgl. Kontaktbeauftragter CG, S. 5; vgl. Vermerk vom 6.1.1998 sowie 6.2.1998 BAOS, AKZ 502.

nicht einmal an den:die geistliche:n Begleiter:in weitergegeben werden. Darüber hinaus entzieht eine solche Maßnahme, die ja auch in gewisser Weise als Sanktionierung gedacht ist, den:diejenige:n, den:die es betrifft, jeglicher Kontrolle durch den Sanktionierenden, denn die geistliche Begleitung gehört dem forum internum an. Gleiches gilt für den Einsatz des Instruments der Weiterbildung: Mit dem Wunsch nach einer intrinsischen Veränderung, die durch ein Weiterbildungsstudium in Spiritualität erreicht werden soll, werden auch hier die Instrumente verwechselt: Erstens bleibt die Frage, ob eine intrinsische Veränderung, wie sie hier erwartet wurde, überhaupt realistisch ist, zweitens stellt sich die Frage, ob eine solche über den Besuch einer Weiterbildung erreicht werden kann und diese somit das passende Instrument ist. Drittens tritt hier die Spiritualität an die Stelle der Psychotherapie, ähnlich wie dieses auch bei der geistlichen Begleitung häufiger der Fall zu sein scheint, wenn sie als Instrument für Veränderung eingesetzt wird. Damit wird viertens Spiritualität instrumentalisiert und in den Erwartungen, was diese leisten soll, völlig überfrachtet.

Diesem Handeln seitens der Bistumsleitung liegt auch die Strategie des ‚es wird sich schon richten' zugrunde, die im Umgang mit der CG häufig zu beobachten ist. Des Öfteren wurde davon ausgegangen, dass sich die beobachteten Übertreibungen schon quasi von selbst ‚glätten' würden (vgl. Kap. 11.2). Immer wieder wurde nicht oder nicht ausreichend geprüft, ob eine verhängte Maßnahme angemessen war und ob sie überhaupt in der Lage war, zu dem Erfolg zu führen, der mit ihr intendiert war. Das Beispiel der Fortbildung von Pfr. H. ist ein eindrückliches Beispiel hierfür. Ein weiteres Beispiel für die Wahl eines falschen ‚Instruments' ist die Aufnahme der CG in den Kreis der Geistlichen Gemeinschaften per Gaststatus, die ebenfalls mit der Hoffnung verbunden war, dass sie darüber zu integrieren und zu Veränderungen bereit sei. Ähnlich verhält es sich mit der Implosionsstrategie, also dass sich die CG, wenn man sie nur einfach lasse und sie sich integriere, selbst auflöse und im Bistum aufgehe. Es wurden Maßnahmen angestoßen, bei denen letztlich im Vorfeld die Erfolgsaussichten angesichts der bisherigen Erfahrungen viel zu wenig geprüft wurden und somit völlig unklar blieb, ob das damit intendierte Ziel einer ‚Einhegung' der CG überhaupt zu erreichen war. Während der langen Auseinandersetzungen mit der CG gab es darüber hinaus immer wieder Momente, in denen Maßnahmen initiiert wurden, deren tatsächliche Umsetzung bzw. Erfolge nicht oder nur ungenügend im Blick behalten wurden. So blieben die Kernfragen etwa zu Charakter und (kirchenrechtlicher) Struktur der CG, den Leitungsstrukturen oder zur Form der ‚geistlichen Begleitung' der Mitglieder trotz des fast 20-jährigen ‚Dialogprozesses' letztlich ungeklärt.

Schließlich liegt viertens eine eklatante Hinhaltetaktik, mindestens in einem Fall gegenüber besorgten Angehörigen von CG-Mitgliedern und Betroffenen geistlichen Missbrauchs vor. Zwischen Anfang der 1990er-Jahre und 2006 wandte sich mindestens ein besorgtes Elternpaar, dessen Kinder in der CG waren und sich of-

fensichtlich deshalb weitgehend von den Eltern entfremdet hatten, immer wieder an den Bischof und andere Bistumsverantwortliche, in denen sie diese eindringlich baten, etwas gegen die Verhältnisse in der CG zu unternehmen. Der Bischof ließ in der Regel seinen Beauftragten für die Geistlichen Gemeinschaften antworten, der die Eltern mit Hinweisen, dass man sich im Gespräch mit der CG befinde, dass in Kürze Entscheidungen getroffen würden etc., vertröstete. Als die Eltern schließlich drohten, sich mit der Situation an den:die Sektenbeauftragte:n des entsprechenden Bundeslandes zu wenden, beschwichtigte der Beauftragte B die Eltern und brachte sie von diesem Ansinnen ab. Dieses geschah jedoch nicht durch ein offizielles Schreiben, das die Eltern erhielten, sondern mittels eines Telefonates des Beauftragten, über das ein kurzer Aktenvermerk angefertigt wurde.[44] Auch darin wird noch einmal deutlich, dass – auch wenn geistlicher Missbrauch als Begriff noch nicht existierte – die Praktiken, mit denen dieser verübt wurde, bekannt waren. Mindestens hätte ein Bewusstsein dafür existieren können, dass diesbezüglich Handlungsbedarf bestand.

Zusammenfassend kann man festhalten, dass das Bistumshandeln im Umgang mit der CG davon geprägt war, die Aufmerksamkeit fast ausschließlich auf die Leitungspersonen zu richten und nicht auf die einzelnen Menschen bzw. die Mitglieder der Gemeinschaft oder auch die Betroffenen von Missbrauch. Auch wenn sich einschränkend festhalten lässt, dass die Betroffenen als fest umrissene Gruppe, wie sie heute wahrgenommen wird bzw. werden kann, in den 1990er-Jahren noch nicht existierte, hätten sich die Bistumsverantwortlichen deutlich direkter und empathischer mit den offensichtlich durch die CG ‚geschädigten' Personen auseinandersetzen müssen. So wurde im Nachgang des Kibo-Artikels von 1992 nicht das direkte Gespräch mit den jungen Menschen gesucht, die die Kritik geäußert haben, und auch später wurden ausschließlich Gespräche mit der CG-Leitung und/oder deren Vertreter:innen geführt. Immerhin lagen bereits seit den 1980er-Jahren Beschwerden über Sr. S. und ihre Art der ‚Leitung' vor, die aber nicht dazu führten, dass sich die Bistumsleitung tiefergehend dieser Meldungen annahm. Das Hauptaugenmerk lag vielmehr auf der Hoffnung, dass man über die CG und vergleichbare Gemeinschaften junge Menschen für die Kirche gewinnen und an diese binden könne. Diesem Ziel wurde alles andere untergeordnet und zur Erreichung dieses Ziels wurde vieles in Kauf genommen.

Gleiches gilt für die Wahrnehmung der vermutlich ca. 80 bis 100 Kinder und Jugendlichen, die sowohl mit ihren Eltern zur CG kamen als auch während der Mitgliedschaft ihrer Eltern in die CG hineingeboren wurden. Diese waren in der gesamten Auseinandersetzung um die CG und auch im Nachgang, im Grunde bis heute, nicht im Blick der Verantwortlichen. Spätestens der Ende der 1990er-Jahre

44 Vgl. Vermerk des Beauftragten A, 4.12.1999, BAOS, AKZ 472, Nr. 4, Bl. 188.

veröffentlichte Kibo-Artikel „Im Bistum Spuren hinterlassen“[45], der zumindest indirekt auch das ‚Ausgeliefertsein‘ der Kinder beschreibt, hätte die Bistumsleitung hellhörig machen und zu entsprechendem Leitungshandeln führen können. Allerdings ruft auch die in den Leserbriefen auf diesen Artikel hin lebhaft geführte Diskussion fast ausschließlich Kritik am CG-‚Privatkindergarten‘ und weniger an der Tatsache hervor, dass die CG in der Erziehung der Kinder offenbar ganz eigene Wege ging. Dabei hatten sich die Erziehungsmethoden bereits seit geraumer Zeit von dem, was Katharina Rutschky als ‚schwarze Pädagogik‘ gekennzeichnet hatte (vgl. Kap. 6.2), deutlich dahingehend gewandelt, Kinder als eigene und eigenständige Subjekte anzuerkennen. Auch die UN-Kinderrechtskonvention war seit 1989 mit ihren vier Grundprinzipien der Gleichheit aller Kinder, des Kindeswohls, das vorrangig zu berücksichtigen ist, dem Recht auf bestmögliche Entfaltung und dem Recht auf Beteiligung als bindender Vertrag in Kraft.[46]

Dass sich die Bistumsleitung so schwertat und teilweise geradezu hilflos wirkte, sich gegen die CG durchzusetzen, hängt gegebenenfalls auch mit der Tatsache zusammen, dass die CG kirchenrechtlich quasi gar nicht existierte und auch über lange Zeit für sich ablehnte, eine Geistliche Gemeinschaft zu sein (vgl. Kap. 4.1.1), sodass man glaubte, wenig konkrete Handlungsoptionen gegen die Gemeinschaft zu haben.

Auch wenn Bischof Bode die ‚Christusgemeinschaft‘ wegen der fehlenden Approbation nicht offiziell verbieten konnte, hätte er über das klare Herausstellen der Gefahren der Gemeinschaft etwa im Kibo oder im Kirchlichen Amtsblatt eine Handhabe gehabt, vor diesen zu warnen. Dies hätte auch Menschen im weiteren Umfeld der CG erreichen und ggf. diejenigen zum Nachdenken bringen können, die sich mit Gleichgesinnten (Freundeskreis) im privaten/persönlichen Rahmen getroffen haben.

Es hängt aber auch mit der Tatsache zusammen, dass Sr. S. in der CG nur das sah, was eigentlich alle Katholiken, jede:r Christ:in tun sollten.[47] Insofern Sr. S. und Pfr. H. und vor ihm Diözesanjugendpfarrer A nur das zu verwirklichen suchten, was gute katholische Lehre ist, war ihnen theologisch nur schwer etwas vorzuwerfen, und auf diese Weise schlugen sie die Bistumsleitung im Grunde mit deren eigenen Waffen.

45 Vgl. Kibo, 20.12.1998.

46 Vgl. UN-Kinderrechtskonvention (KRK): https://www.unicef.de/informieren/ueber-uns/fuer-kinderrechte/un-kinderrechtskonvention (abgerufen: 18.3.2026).

47 In dieser Haltung begründet sich auch die lange Weigerung der CG, sich zu den Geistlichen Gemeinschaften zählen zu lassen.

14.3 Das Handeln des Bistums Münster und sein Umgang mit ‚Totus Tuus Neuevangelisierung' und der ‚Gemeinschaft vom Neuen Weg des hl. Franziskus'

Der Unterschied zwischen den Bistümern Osnabrück und Münster könnte mit Blick auf die Einschätzung der jeweiligen Bistumsleitung hinsichtlich der Bedeutung Geistlicher Gemeinschaften für die eigene Diözese und deren Pastoral nicht größer sein. Steht und stand das Bistum Osnabrück bis heute Geistlichen Gemeinschaften eher zurückhaltend gegenüber, sodass deren Zahl im Bistum nach wie vor überschaubar ist, so weist die Diözese Münster, insbesondere befördert durch seine Bischöfe seit 1945, eine hohe Affinität zu Geistlichen Gemeinschaften auf. Bis heute sind zahlreiche Geistliche Gemeinschaften im Bistum aktiv (vgl. Kap. 12.1). Damit sind die Ausgangsbedingungen für die Auseinandersetzung mit den hier im Mittelpunkt stehenden Gemeinschaften sehr unterschiedlich: Im Bistum Osnabrück ging es um eine Gemeinschaft, die aus der Diözese heraus erwachsen war und in engster personeller Verflechtung mit dem Bistum stand, mit deren problematischer Entwicklung der Bischof und die Bistumsverantwortlichen umzugehen hatten (vgl. Kap. 14.2). In der Diözese Münster handelt es sich bei den beiden hier im Mittelpunkt stehenden Gemeinschaften um zwei unter vielen in der Diözese, die damals bereits in der Diözese aktiv waren (TTN-Gruppe) oder sich niederlassen wollten (Neuer Weg) und die beide um die Approbation ansuchten. Sie fügten sich also in das Geistlichen Gemeinschaften gegenüber freundliche Klima ein und profitierten von diesem, was sich auch im Umgang der Leitung des Bistums Münster mit beiden Gemeinschaften zeigt. Zeitlich erst deutlich später kam der Beschwerdeprozess gegenüber TTN hinzu, der dann bis zum Verbot der Gemeinschaft führte.

Die Analyse des Bistumshandelns mit Blick darauf, welche Faktoren und welches Handeln zumindest mittelbar zur Ermöglichung geistlichen Missbrauchs beitragen, wird zeigen, dass sich im Handeln der Bistumsverantwortlichen trotz dieser unterschiedlichen Ausgangsvoraussetzungen Gemeinsamkeiten finden lassen, die sich vor allem in den zugrunde liegenden Haltungen ausdrücken. Gleichzeitig können aber gerade für das Bistum Münster auch darüber hinausgehende Aspekte wie z. B. strukturelle Verflechtungen und Aktenführung ausgemacht werden, die im Umgang mit den beiden Gemeinschaften von Bedeutung waren.

‚Da ist viel Positives drin'

Vor diesem Hintergrund überrascht es nicht, dass im Bistum Münster deutlich mehr noch als in der Diözese Osnabrück den Geistlichen Gemeinschaften nicht weniger als die ‚Erneuerung der Kirche' zugetraut wurde. Bereits Bischof Keller förderte mit der nach ihm benannten Michaelsgesellschaft und der Paulusgemein-

schaft in den 1950er/1960er-Jahren den Zusammenschluss von Gläubigen, damals noch sehr vom Wunsch auf eine Re-Christianisierung der Gesellschaft geprägt. Von den nachfolgenden Bischöfen waren bzw. sind Heinrich Tenhumberg, Reinhard Lettmann und Felix Genn selbst Mitglieder einer Geistlichen Gemeinschaft. Über lange Zeit hatte die Schönstatt-Bewegung und haben die Fokolare, denen mit Bischof Timmerevers und Weihbischof Hegge zeitweise allein zwei Weihbischöfe der Diözese angehören[48], und seit ca. 20 Jahren hat die Gemeinschaft Emmanuel, der zwei Bischofskapläne von Bischof Genn angehören, erheblichen Einfluss auf die Geschicke und die Ausrichtung der Diözese. Hinzu kommt die nicht geringe Zahl von Priestern in weiteren Leitungspositionen oder aber pastoral zentralen Stellen wie z. B. der Hochschulgemeinde; auch konnte die Gemeinschaft Emmanuel in Münster ein pastorales Projekt verwirklichen.[49] Dass gerade in der Zeit zwischen 2000 und 2008 im Bistum Münster sehr vielen Geistlichen Gemeinschaften die Möglichkeit zur Niederlassung gegeben wurde, macht zudem deutlich, wie sehr der damalige Bischof Reinhard Lettmann zum Ende seiner Amtszeit auf die Geistlichen Gemeinschaften und das ‚Positive' setzte, das diese seiner Meinung nach einbrachten und damit die Diözese prägten.

Auch in der jüngeren Vergangenheit ist unter den Verantwortlichen des Bistums Münster eine überwiegend positive Sichtweise Geistlicher Gemeinschaften vorherrschend, exemplarisch sei aus dem Interview zitiert, das das Forschungsteam mit dem ehemaligen Bischof von Münster, Felix Genn, geführt hat: „[…] wo [gemeint sind Geistliche Gemeinschaften] ich spüre, dass die – jedenfalls wie sie sich mir darstellen – durchaus in einer gesunden Weise eine geistliche Erneuerung gestalten können" (Bischof Genn, S. 9). So gehören die Geistlichen Gemeinschaften seit spätestens Ende der 1980er-Jahre für die Bistumsleitung zum Konzept der Pastoral in der Diözese, auch wenn der für Geistliche Gemeinschaften lange zuständige und heutige Weihbischof darin kein Konzept seitens der Bistumsleitung sieht (Weihbischof Hegge, S. 14). Diese grundlegende Haltung, Geistliche Gemeinschaften als ‚Erneuerung der Kirche' zu verstehen, vor allem das ‚Positive' in ihnen zu sehen und die Tatsache, dass die Gemeinschaften so viele, vor allem junge Leute, anzogen und ‚geistliche Früchte' hervorbrachten, bestimmte auch das Handeln und den Umgang der maßgeblichen Bistumsverantwortlichen mit den beiden im Untersuchungsfokus stehenden Geistlichen Gemeinschaften im Bistum Münster. Vor allem bestimmte es die Wahrnehmungen und inneren Haltungen der Verantwortlichen gegenüber Geistlichen Gemeinschaften, denen aufgrund der positiven Voreinge-

48 Heinrich Timmerevers war von 2001 bis 2016 Weihbischof für das Offizialat Vechta.

49 Die bereits seit längerer Zeit in der Diözese Münster aktive Gemeinschaft Emmanuel konnte vor sechs Jahren das pastorale Projekt des ‚Emmanuel-House' verwirklichen, nach eigenen Aussagen „eine neue Gemeinde in Münster", die vor allem junge Leute ansprechen will und einer der zentralen Innenstadtkirchen von Münster ihre Veranstaltungen anbietet: https://www.emmanuel-house.de/ueber-uns/ (abgerufen: 25.5.2026).

nommenheit nichts Negatives zugetraut wurde. Wenn es um die Frage nach Möglichkeitsbedingungen für geistlichen Missbrauch geht, sind diese Haltungen ein erster Bedingungsfaktor, insofern diese Haltungen den Blick ‚verstellt' haben, auch Negatives wahr- und ernst zu nehmen und weiterzuverfolgen.

Die ‚Weite des Katholischen' mit Kontrolle verwechseln

Diese Haltung führte dann zu Beginn der 2000er-Jahre – wie Kapitel 12.1 bereits deutlich machte – auch dazu, dass der Bitte von TTN und den ausgetretenen Thuiner Schwestern auf Anerkennung durch den Diözesanbischof als private Vereinigung von Gläubigen recht zügig stattgegeben wurde. Im Falle der Gemeinschaft des Neuen Weges störten den damaligen Bischof Lettmann offensichtlich auch die Zerwürfnisse mit der Nachbardiözese, insbesondere mit dem dortigen Bischof sowie die Nähe der ehemaligen Schwestern zu Sr. S. und der CG nicht. Vielmehr antwortete er auf die kritischen Anmerkungen mit einer gewissen Arroganz und Überheblichkeit: Seine Diözese sei so groß, da würden die Schwestern, da würde sich die Gruppe der Schwestern verlieren (Weihbischof Hegge, S. 9). Entscheidend für Bischof Lettmann sei gewesen, dass man deren Berufung „nicht verloren gehen lassen" dürfe (Weihbischof Hegge, S. 9). Wie intensiv die Anerkennung der Gemeinschaft bereits im Vorfeld seitens des damaligen Fachstellenleiters und heutigen Weihbischofs Hegge vorbereitet worden war, macht die Dankbarkeit deutlich, die die damals mit den anderen Schwestern ausgetretene ehemalige Generaloberin ihm gegenüber in einem Schriftwechsel geäußert hat: ‚Er habe so viele Hürden auf dem Weg beiseitegeräumt.' (vgl. Kap. 4.1.2)

In Bezug auf die Frage des Handelns der Bistumsverantwortlichen sind hinsichtlich TTN und deren Approbationsprozess noch zwei Aspekte entscheidender: Zum einen die Tatsache, dass die Skepsis und das Unbehagen des Anfang der 2000er-Jahre zuständigen Leiters der Fachstelle Orden, Säkularinstitute und Geistliche Gemeinschaften Christoph Hegge gegenüber einer gewissen Leistungsspiritualität, wie z. B. der Fastenpraxis oder der Verpflichtung zum Rosenkranzgebet, sowie auch eine generelle Skepsis gegenüber dem Marienort Medjugorje mit der Haltung der ‚Weite des Katholischen'[50] stillgestellt wurden: „[a]us kirchenrechtlicher Sicht muss man da eine Weite haben" (Weihbischof Hegge, S. 2). Für ihn war die Gemeinschaft – entsprechend einer Kriteriologie, die neben der Eucharistiefeier noch die Wahrneh-

50 Es sei „ja nicht so, dass ich persönlich alle Spiritualitäten teilen muss, die ich sehe. Da gibt es ja einen riesen Fächer in der katholischen Kirche. Die Frage ist für mich: Ist das, was ich sehe, noch katholisch?" Das ist ja die entscheidende Frage, nicht, ob mir das alles gefällt […] Ja, erstmal war es für mich katholisch. Sie feierten Eucharistie und hatten einen Schönstatt-Pater, der sie begleitete […] Ich hatte keinen berechtigten Zweifel, zu sagen, diese Gemeinschaft darf es nicht geben. Aus kirchenrechtlicher Sicht muss man da eine Weite haben." (Weihbischof Hegge, S. 2).

mung geistlicher Begleitung umfasste[51] – „noch katholisch" (Weihbischof Hegge, S. 2), wobei das „noch" ggf. Ausdruck des inneren Unbehagens des damaligen Fachstellenleiters gewesen sein könnte. Zum Zweiten wurde mit der Approbation der Gemeinschaft seitens des Bischofs und des Leiters der Fachstelle eine Kontrolle über die Gemeinschaft angezielt, die dann aber – zumindest lässt sich in den Unterlagen dazu nichts finden – nicht ausgeübt wurde. Stattdessen nahm der zuständige Fachstellenleiter, der der Gemeinschaft zugleich als geistlicher Assistent (Berater) an die Seite gestellt war, dieses Amt laut eigener Aussage vor allem „formal" wahr (Weihbischof Hegge, S. 3), formal bestimmt sich laut seiner Beschreibung dadurch, dass er sich ab und zu mit dem Leitungsteam traf und sich über die Gemeinschaft berichten ließ (Weihbischof Hegge, S. 3). Hier stellt sich die Frage, ob das Amt des geistlichen Assistenten angesichts der Idee, die Gemeinschaft mit der Approbation auf Probe kontrollieren zu können, die richtige Wahl ist, da mit der Funktion eines geistlichen Assistenten keine Kontrollfunktion verbunden ist.[52] In welch geringem Maße die für notwendig erachtete Kontrolle der Gemeinschaft TTN im Horizont der Verantwortlichen gewesen ist, verdeutlicht ferner die Tatsache, dass im Anschluss an die zunächst dreijährige Anerkennung auf Probe, in der es keine kontrollierende Begleitung gab, und vor der endgültigen Approbation keine erneute, nach Kirchenrecht durchaus mögliche Anerkennung auf Probe für nötig befunden wurde (vgl. Kap. 12.2). Darüber hinaus verzichtete man zudem auf alle Formen der Vergewisserung oder Klärung des Status quo auch hinsichtlich der prekären Frömmigkeitspraktiken, beispielsweise in Form einer Visitation, die ja begründet jederzeit hätte durchgeführt werden können.[53] Verzichtet wurde zudem darauf – zumindest waren in den Akten keine entsprechenden Hinweise zu finden –, vor der endgültigen Approbation nochmals ein Meinungsbild in denjenigen Diözesen einzuholen, in denen TTN zur damaligen Zeit ebenfalls aktiv war, z. B. der Diözese Paderborn, in der das Gründerehepaar lebt, oder der Erzdiözese Köln, aus der die zwei ebenfalls in der Leitung der Gemeinschaft tätigen Priester stammen und in der sie nach wie vor inkardiniert sind sowie der zivilrechtliche Verein, also die juristische Person der Gemeinschaft, seinen Sitz hatte. Dies ist auch vor allem deshalb verwunderlich, weil der damalige Paderborner Weihbischof Algermissen Ende der 1990er-Jahre erste Versuche von TTN, sich in der Diözese Paderborn niederzulassen, nicht weiter förderte (vgl. Kap. 4.2.1). So wurde TTN nach drei Jahren Probezeit ohne weitere Rückfragen oder weitere Prüfung endgültig seitens der Diözese Münster approbiert, allein die Statuten erhielten leichte Änderungen, die jedoch eher „technischer Na-

51 Allerdings bleibt offen, wer genau diese wahrgenommen hat.

52 Ein geistlicher Assistent kann von einer kirchlichen Autorität, wie z. B. einem Diözesanbischof zur Begleitung eines kirchlichen Vereins vorgeschlagen werden, dieser Assistent muss dann von dem Verein bestätigt werden, eine Kontrollfunktion ist mit dieser Rolle nicht verbunden (vgl. Can 317 § 1 CIC).

53 Visitationen regelt das Kirchenrecht in can. 305 CIC.

tur" (Weihbischof Hegge, S. 3) waren. Allerdings enthielten auch diese Statuten den Passus, dass der Leiter der Gemeinschaft die Hälfte des Leitungsteams berufen konnte (Statut § 6.3, Visitationsbeteiligter A, S. 7) und damit immer eine Mehrheit für die eigene Position im Leitungsteam herstellen konnte. Diese so festgeschriebene dominante Leitungsrolle stellte später, als es um die Frage ging, welche Maßnahmen für eine Reform der Gemeinschaft ergriffen werden müssen, einen der zentralen Punkte der Auseinandersetzung dar.

Die Frage der Aufmerksamkeit oder Kontrolle kann auch auf die geistliche Begleitung bezogen werden. So haben sich die Bistumsverantwortlichen offensichtlich nicht daran gestört oder es ist ihnen nicht aufgefallen, dass in TTN über Jahre hinweg geistliche Begleitung von Personen vorgenommen wurde, die vermutlich über keine dementsprechende Ausbildung verfügten, ganz abgesehen davon, dass der Leiter von TTN zugleich geistlicher Begleiter vieler Mitglieder war.

Die das Handeln der Verantwortlichen der Diözese Münster motivierenden inneren Haltungen führten zu einem mindestens als unprofessionell zu bezeichnenden Vorgehen seitens der Verantwortlichen, das zudem an das Agieren der Bistumsleitung in Osnabrück erinnert, wo auch mehrfach Sanktionen, z. B. gegenüber Pfr. H., angekündigt wurden, jedoch in der Summe völlig unzureichend Rechenschaft und Prüfung erfolgte (vgl. Kap. 14.2.).

Dass die hinsichtlich TTN getroffene Entscheidung zur endgültigen Approbation trotz der anfänglichen Bedenken kein Einzelfall war, macht auch die Approbation der Gemeinschaft des Neuen Weges deutlich. Auch hier wurde die Gemeinschaft nach einer ersten Anerkennung auf Probe in 2005 zu Beginn des Jahres 2008 ohne weitere Prüfung oder Visitation endgültig anerkannt. Immerhin ist zumindest zu vermuten, dass die angeblichen Privatoffenbarungen einer ‚Schwester' vor der Approbation der Bistumsleitung bekannt waren. Jedenfalls hatte der Leiter der Fachstelle Orden, Säkularinstitute und Geistliche Gemeinschaften wenige Wochen vor der Approbation ein Schreiben der Vorsitzenden der Gemeinschaft erhalten, in dem Privatoffenbarungen einer ehemaligen Thuiner Schwester eine Rolle für die Trennung vom Orden spielen (vgl. Kap. 4.1.2; 12.2). Seitens des damaligen Bischofs Lettmann und seines Fachstellenleiters stellte dies offenbar keinen Hinderungsgrund dar, die Gemeinschaft endgültig zu approbieren. Weihbischof Hegge sah die Entwicklung der Gemeinschaft damals – wie er im Interview ausführt – aus einem „Prozessgedanken" heraus, er habe darauf vertraut, „dass sie [die Gemeinschaft] sich mit der notwendigen Begleitung gut entwickelt" (Weihbischof Hegge, S. 11), sodass er „den notwendigen Wachstumsprozess der Gemeinschaft" […] nicht als Hinderungsgrund für die Approbation gesehen" hat (Weihbischof Hegge, S. 11). Gemeint ist hier wohl ein innerer Reifungsprozess der Gemeinschaft, der zum Zeitpunkt der Approbation noch nicht in ausreichendem Maße stattgefunden hatte. Wie vorschnell diese Approbation vorgenommen wurde, macht auch die Tatsache deutlich, dass nur zwei Monate später die nach wie vor lebendigen Verbindungen

und Kontakte von Mitgliedern der Gemeinschaft zu Sr. S. deutlich wurden, deren Abbruch eigentlich als Voraussetzung für die endgültige Approbation gefordert worden war (vgl. Weihbischof Hegge, S. 9). Offenbar in Kombination mit den angeblichen Privatoffenbarungen der der Gemeinschaft zugehörenden ‚Schwester' führte dies zu durchaus intensiven Auseinandersetzungen zwischen den zuständigen Bistumsverantwortlichen und der Leitung der Gemeinschaft, wobei der auf Bischof Lettmann gefolgte Diözesanadministrator Franz-Josef Overbeck von Ende April 2008 kirchenrechtlich prüfen ließ, ob er die Gemeinschaft angesichts der schwerwiegenden Probleme und der Virulenz, die diese für die Gemeinschaft hatten, auflösen könne (vgl. Kap. 12.1). Vor diesem Hintergrund ging es Bischof Lettmann offensichtlich darum, die Gemeinschaft auf jeden Fall vor seiner Emeritierung endgültig anzuerkennen.

Wie sehr die innere Haltung das Handeln bestimmte, zeigt sich auch darin, dass den ausgetretenen Schwestern auch die öffentliche Selbstbezeichnung als ‚Schwester' nicht verwehrt wurde, was durchaus zu Irritationen in anderen Diözesen, in denen diese tätig werden wollten, führte (vgl. Kap. 4.1.2).[54] Für den Weihbischof war dies im Interview mit dem Forschungsprojekt „kein Problem", da er nicht sicher gewesen sei, ob er den Gebrauch hätte verbieten können. Zudem sei die Bezeichnung ‚Schwester' auch kein geschützter Begriff, wie das Beispiel der Bezeichnung von Krankenschwestern deutlich mache (Weihbischof Hegge, S. 12).

Als der Nachfolger Bischof Lettmanns, Bischof Genn, 2011 aufgrund der offensichtlich nach wie vor schwierigen Verhältnisse eine Visitation in der Gemeinschaft des Neuen Weges anordnete, in deren Zuge die Schwester, die den Anspruch erhob, Privatoffenbarungen zu empfangen, eine längere Auszeit nehmen musste, um die Anerkennung der Gemeinschaft aufrechtzuerhalten, wurde offenbar nichts darüber schriftlich festgehalten. So bleibt unklar, wo die Schwester nach ihrer „längeren Auszeit", die sie nehmen musste, verblieb und wie sich die Gemeinschaft weiterentwickelte. Der Visitationsbericht aus dem Jahr 2023, also mehr als zehn Jahre später, in denen es keine Aktenüberlieferung für diese Gemeinschaft gibt, bescheinigt dann, dass sich die Gemeinschaft gefunden habe und alle ehemaligen Schwierigkeiten bewältigt worden seien (vgl. Kap. 4.1.2).

Der Doktrin des Bistums, möglichst vielen Gemeinschaften in der ‚Weite des Katholischen' Raum zu geben und diese noch in der zu Ende gehenden Amtszeit von Bischof Reinhard Lettmann so weit wie möglich durch Approbationen zu festigen und dabei auch Verstöße gegen selbst erlassene Anordnungen hinzunehmen,

54 So finden sich in den Akten mehrere Schreiben von Bistumsmitarbeiter:innen anderer Diözesen, aber auch von einem Pfarrer aus der Diözese Münster, die den Sachverhalt, ob es sich um ‚richtige' Schwestern handele, da diese für sich den Titel ‚Schwester' in Anspruch nehmen, dokumentieren (vgl. etwa Paderborner Bischofsvikar für die Orden an Fachstellenleiter Hegge, 23.2.2006, BGV Münster, Fachstelle Orden und GG, Akten neuer Weg, Nr. 1–04, S. 11).

wurde offensichtlich über lange Zeit die Kontrolle und nüchterne Prüfung untergeordnet.

‚Verstellte Blicke'

‚Es kann nicht sein, was nicht sein darf.' Dieses Diktum scheint auch für das Agieren der Verantwortlichen im Bistum Münster zumindest teilweise handlungsleitend gewesen zu sein. Lässt sich dies in gewisser Weise bereits für die Approbation der Gemeinschaft TTN, die trotz anfänglicher Skepsis, von der im Nachgang der Approbation allerdings keine Rede mehr gewesen ist, vollzogen wurde, sagen, so wird dies angesichts der Beschwerden über Missstände, die die Verantwortlichen im Mai 2010 bezüglich TTN erreicht hatten, noch deutlicher (vgl. Kap. 12.3).

So führte die Beschwerde einer jungen Frau, der nach ihrer Kandidatur in TTN[55] aufgrund „mangelnder Hingabehaltung" und einer nicht vorhandenen „Berufung" verwehrt wurde, das Versprechen für TTN abzulegen, und die ferner über „Unverständnis" und „große Härte" gerade seitens Priester Z., der lange Zeit als interner geistlicher Berater von TTN fungierte (vgl. Kap. 12.3), berichtete, zwar zu einem mehrjährigen Klärungsprozess, aber nicht dazu, z. B. eine Visitation oder eine andere geeignete Maßnahme zu ergreifen. Auch ließ diese Meldung die ursprüngliche Skepsis des Fachstellenleiters Hegge gegenüber den Frömmigkeitspraktiken von TTN nicht wieder aufleben, vielmehr vermutete er hinter der Verweigerung der Kandidatur u. U. eine „innergemeinschaftliche Querele", die ggf. intern geklärt werden müsse (vgl. Kap. 12.3). Auch das Agieren von Priester Z. fand er offenbar nicht auffällig.[56] Damit reduzierte der Fachstellenleiter die Meldung eines Missstandes entweder auf eine innergemeinschaftliche Querele oder betrachtete sie rein formal als eine Frage des Widerspruchs zu den Statuten. Trotz der durch einen Zeugen, der auf Geheiß des dann zuständigen Fachstellenleiters A[57] beigebracht werden musste, erhärteten Vorwürfe teils massiver Missstände wurden die Beschwerden der jungen Frau als nicht verifizierbar erklärt (vgl. Kap. 12.3), ohne dass

55 Die Eheleute D. wurden im Rahmen der Studie mit diesem Sachverhalt konfrontiert und erklären, dass „die Zeit der Kandidatur […] – wie in geistlichen Gemeinschaften, Orden, Noviziaten oder Priesterseminaren üblich – eine Zeit des gegenseitigen Kennenlernens, der Prüfung, ob der Weg zur Person passt, und der geistlichen Reifung [war]. Die Kandidatur konnte von der Kandidatin beziehungsweise dem Kandidaten oder von Seiten der Gemeinschaft beendet werden. Es ist kirchlich seit Jahrhunderten üblich, Eignung, Berufung und Passung zu prüfen. Dies ist als solches kein Missbrauch." (Stellungnahme, 1.7.2026, 29).

56 Auch im Interview distanzierte sich der Weihbischof nicht von diesem Priester Z., dem, wie Kap. 12.3 deutlich macht, nicht unerhebliche Vorwürfe die Wahrnehmung seiner Rolle betreffend gemacht wurden.

57 Mitten in dieser Auseinandersetzung wurde der erste Fachstellenleiter zum Weihbischof ernannt und übergab die Vorgänge seinem Nachfolger, der dann den Klärungsprozess weiter moderierte.

– nach Aktenlage – ein hierfür maßgeblicher Grund erkennbar gewesen wäre. Zudem wies die TTN-Leitung, die zu einer Stellungnahme aufgefordert wurde, alle Vorwürfe entschieden zurück. Auch hielt der Weihbischof die Tatsache, in welcher Form der Priester Z. offenbar das Ablegen des Versprechens durch die Frau ebenfalls ablehnte, anscheinend nicht für befremdlich. Zumindest lag der Verdacht einer Verletzung von forum internum und externum nahe, dem hätte nachgegangen werden müssen. Letztlich führte die Untersuchung der Vorwürfe der Frau und des Zeugen nur zu einem mahnenden Schreiben des seit 2010 neu eingesetzten Leiters der Fachstelle A an die TTN-Leitung, die innere Freiheit der Mitglieder zu achten, sich mit den Vorwürfen auseinanderzusetzen und Präventionsschulungen zu besuchen (vgl. Kap. 12.3). Verfahrenswege zur Umsetzung dieser Ermahnung in der Gemeinschaft und eine Prüfung über deren Einhaltung wurden offenbar nicht entwickelt, zumindest wurden sie nicht schriftlich dokumentiert.

Deutlich wird an diesem Beispiel auf jeden Fall, dass auch hier – wie dies schon im Kapitel zum Osnabrücker Bistumshandeln gezeigt wurde (vgl. Kap. 14.2) – ein Fall von epistemic injustice[58] vorliegt, also die Tatsache, dass offensichtlich der Leitung von TTN, die alle Vorwürfe zurückwies, mehr Glauben geschenkt wurde als der jungen Frau und dem noch beigebrachten Zeugen, die auf Missstände hinwiesen.[59] Ferner zeigt sich auch hier das typische Muster einer Problemverlagerung von den Verantwortlichen auf die Betroffenen, die dann als Ursache für die konfliktträchtige Situation angesehen werden. Beide Handlungsweisen sind auch aus dem Kontext des sexuellen Missbrauchs bekannt.

Dass die zuständigen Verantwortlichen die Beschwerden der jungen Frau und des Zeugen zum damaligen Zeitpunkt auch deshalb nicht als so schwerwiegend einschätzten und deshalb nicht mit stärkeren Maßnahmen reagierten, könnte auch der Tatsache geschuldet sein, dass der geistliche Missbrauch durch den damals gerade öffentlich bekannt gewordenen sexuellen Missbrauch und die Debatte über diesen überlagert wurde, sodass die Vorwürfe nicht in ihrer Schwere und Tragweite eingeordnet wurden. Unter Umständen verstellte die Konzentration auf den sexuellen Missbrauch den Blick darauf, dass neben dem sexuellen Missbrauch noch andere Formen des Missbrauchs und der Gewaltförmigkeit existieren können, die angemessene Reaktionen erforderten, selbst wenn der Begriff des geistlichen Missbrauchs zur Beschreibung der einzelnen missbräuchlichen Handlungen in dieser Explizitheit noch nicht zur Verfügung stand. Allerdings hätte die Auseinandersetzung um den sexuellen Missbrauch auch zu einer Sensibilisierung und damit zu einer erhöhten Sensibilität gegenüber den Vorgängen führen können.

58 Vgl. zum Konzept der epistemic injustice Kap. 14.2.

59 Auch hier liegt – wie es für das Bistumshandeln in Osnabrück festgestellt wurde – ein Fall von ‚epistemic injustice' vor. Derjenigen, die die Beschwerde vorbringt, wird nicht geglaubt, geglaubt wird der Leitung von TTN, mit der man schon allein qua Amt häufiger zu tun hat.

Eine zweite ‚Verstellung des Blicks' liegt darin, dass die oben erwähnte Verweigerung, das Versprechen für TTN abzulegen, nicht mit dem von dieser Frau gemeldeten sexuellen Übergriff auf sie (Bischofskaplan, S. 8) durch ein Gemeinschaftsmitglied im Kontext einer TTN-Veranstaltung in Verbindung gebracht wurde. Vielmehr wurden beide ‚Situationen' gänzlich getrennt voneinander bearbeitet. So „sei man zu dem Schluss gekommen, dass der Fall sexualisierter Gewalt nicht direkt mit der Gemeinschaft zu tun habe" (Bischofskaplan, S. 8), eine Schlussfolgerung, die angesichts der Tatsache, dass der Übergriff während einer TTN-Veranstaltung an einer TTN-Kandidatin durch ein anderes TTN-Mitglied verübt wurde, u. E. nicht nachvollziehbar ist. Es wurde also offensichtlich nicht erkannt oder als wichtig erachtet, oder es habe nicht erkannt oder als wichtig erachtet werden sollen, dass beide Vorfälle miteinander verbunden sein könnten.[60]

Personelle Verflechtungen und Affinitäten

Mit Blick auf das Bistumshandeln zeigt sich, wie sehr einige wenige Personen in unterschiedlichen Rollen immer wieder mit den Sachverhalten beschäftigt und teilweise in zwei miteinander nicht in Einklang zu bringenden Rollen gleichzeitig tätig waren. Damit wird letztlich auch ein fehlendes Verständnis auf Bistumsseite für die Notwendigkeit der Rollenklarheit und Rollenverantwortlichkeit deutlich. So war der spätere Weihbischof selbst Mitglied einer Geistlichen Gemeinschaft, bereits als Bischofskaplan in den 1990er-Jahren aufgrund der hohen Affinität des Bischofs mit der Thematik der Geistlichen Gemeinschaften befasst. Seit 1999 war er zeitgleich Leiter der Fachstelle Orden und Geistliche Gemeinschaften und stellvertretender Generalvikar und leitete Anfang der 2000er-Jahre federführend die Approbationsprozesse der beiden Gemeinschaften vom Neuen Weg und TTN, nach der Approbation von TTN wurde er dann auch deren geistlicher Assistent. Letztere Funktion übte er bis 2017 aus, also auch noch nach seiner Weihe zum Weihbischof. Als er 2010 Weihbischof wurde, übernahm ein anderer Priester der Diözese das Amt des stellvertretenden Generalvikars und damit erneut – wie administrativ im BGV angelegt – in Personalunion die Leitung der Fachstelle Orden und Geistliche Gemeinschaften. Erst mit Aufkommen der Vorwürfe gegenüber TTN, die zunächst noch Weihbischof Hegge in seiner Rolle als geistlicher Assistent entgegennahm und darüber auch mit der TTN-Leitung kommunizierte, legte dieser im Juni 2017 das Amt des geistlichen Assistenten recht unerwartet nieder und übergab alle Unterlagen, die TTN betrafen, an seinen Nachfolger im Amt (Weihbischof Hegge, S. 7). Dieser

60 Diese strikte Trennung, die verhindert, Überschneidungen und Verflechtungen herausarbeiten zu können, spiegelt sich auch in unserem Projekt, so konnten wir die Meldung und den Bericht über den sexuellen Übergriff, die sich beide in den uns übermittelten Akten befinden, nicht nachvollziehen, da der Bericht in höchstem Maße geschwärzt ist.

wiederum war als Leiter der Fachstelle Orden und Geistliche Gemeinschaften ab 2017 dann zudem noch vom Bischof zusammen mit einer Ordensschwester mit der Visitation der Gemeinschaft beauftragt. Dass dieser in einem eigenen seelsorgerlichen Projekt, das er verantwortete, Kontakt und eine gewisse Nähe zu TTN hatte, trug ihm auch den Vorwurf der Befangenheit ein, zumindest liegt auch hier eine Verflechtung von Bezügen bzw. Rollen vor (vgl. Kap. 12.4).

Die gleichzeitige Ausübung mehrerer Rollen ist per se kein Grund zur Kritik, allerdings ist zu fragen, ob in der Verbindung von Fachstellenleitung und der Wahrnehmung der geistlichen Assistenz einer Gemeinschaft in einer Person die beiden Rollen nicht zu sehr verbunden waren oder sogar Interessenskonflikte hervorrufen konnten. Mit der Fachstellenleitung geht auch eine gewisse Aufsicht über die Gemeinschaften einher, die Rolle des Assistenten hat demgegenüber eher die einer (wohlwollenden) Begleitung, laut Aussagen von Studienteilnehmer:innen (Franziska Kohmann* 2; vgl. auch Anne Bothe* 267) hatte der Kontakt des Weihbischofs auch private Züge, sodass hier auch eine unzureichende Distanz zur TTN vorgelegen haben könnte. Eine stärkere Trennung der Rollen von Fachstellenleiter, mit der Approbation Beauftragter und Geistlicher Assistent hätte zu einer stärkeren Sensibilität und Schärfung des Blicks führen können. Zumindest bleibt zu fragen, warum der Geistliche Assistent erst sehr spät auf die Vorwürfe von Missständen reagierte und ob er nicht insgesamt zu vertraut mit der Leitung von TTN gewesen ist (vgl. Kap. 12.3).

Angesichts der grundlegenden Politik des Bistums, Geistlichen Gemeinschaften viel Raum zu geben, wundert es nicht, dass die in der Fachstelle Orden, Säkularinstitute und Geistliche Gemeinschaften seit den 1990er-Jahren tätigen Referent:innen bzw. die Fachstellenleiter:innen meist selbst Mitglied oder ehemalige Mitglieder Geistlicher Gemeinschaften waren. Auch in der im Anschluss an das Visitationsverfahren eingesetzten Beratergruppe, die dann den Prozess um das Verbot von TTN zu Ende brachte, waren von fünf Angehörigen zwei Mitglieder oder ehemalige Mitglieder Geistlicher Gemeinschaften, darunter der Bischofskaplan und die Fachstellenleiterin B, die den Prozess maßgeblich vorantrieben. Auch wenn der Prozess ordnungsgemäß durchgeführt wurde und auch in den von TTN angestrengten Widerspruchsverfahren erfolgreich gewesen ist, und auch wenn eine Nähe zu Geistlichen Gemeinschaften den Vorteil hat, mit Spiritualitäten, Strukturen und bestimmten Eigenheiten bekannt und vertraut zu sein, bleibt – ähnlich wie bei der 1992 im Bistum Osnabrück eingesetzten Kommission – die grundsätzliche Frage, warum ausschließlich die Nähe zu einem Gegenstand als besonders hilfreich angesehen wird, zumal mit Nähe kirchliche Nähe impliziert ist. Es bleibt weiter zu fragen, inwiefern zur Bewertung der Ereignisse und Entwicklungen nicht auch eine distanziertere Perspektive sinnvoll und hilfreich gewesen wäre, wie dies auch von einigen Studienteilnehmer:innen angemerkt wurde. Insgesamt stellt sich mit Blick auf das Agieren der verantwortlichen Personen immer wieder die Frage, wie mit Nähe und Distanz umgegangen wurde.

Bischöfliches Handeln und Visitation

Mit Blick auf das Bistumshandeln ist zudem auffällig, dass Bischof Genn, der schließlich die Gemeinschaft TTN verboten hat, beide Gemeinschaften kaum kannte. TTN – so führte er im Interview mit dem Forschungsteam aus – sei er als Gruppe nie begegnet, höchstens einzelnen Personen (Bischof Genn, S. 2). An die Gemeinschaft des Neuen Weges erinnerte er sich kaum (Bischof Genn, S. 7). Während des Visitationsprozesses und dem nachfolgenden Verfahren, das zum Verbot der Gemeinschaft TTN führte, verließ sich Bischof Genn ausschließlich auf seine Mitarbeiter:innen und deren Einschätzungen (Bischof Genn, S. 4). Das spricht für ein hohes Vertrauen in die Mitarbeiter:innen, gleichzeitig hätte man doch auch erwartet, dass er sich ein eigenes Bild von den Vorgängen und Personen der Gemeinschaft macht, um eine eigene Einschätzung vornehmen zu können. Insbesondere für die Beschwerdeführer:innen von TTN, die immer wieder unter dem sich sehr lange hinziehenden Verfahren litten, wäre es ein Zeichen der Wertschätzung gewesen, wenn sich der Bischof persönlich für ihre Perspektive interessiert und das direkte Gespräch gesucht hätte. Aber auch unabhängig von dem Verfahren um TTN könnte man davon ausgehen, dass ein Bischof in einer mehrjährigen Amtszeit ‚seine' Diözese so kennenlernt, dass er auch den dort ansässigen Ordens- und Geistlichen Gemeinschaften persönlich begegnet ist und weiß, um wen es sich handelt. Auch wenn Bischof Genn im gesamten TTN-Verfahren von Beginn der Vorwürfe über das Visitationsverfahren bis zum Einsetzen der Übergangsleitung sehr zurückhaltend reagierte und die Prozesse ausschließlich über seine Mitarbeiter:innen verfolgte, agierte er nichtsdestotrotz zum Ende im Verbotsverfahren und angesichts der juristischen Auseinandersetzungen, die TTN, vertreten durch einen Rechtsbeistand, einen vormaligen Rechtsanwalt und nun Priester einer deutschen Diözese, anstrengte, sehr konsequent. Dass diese Diözese, vertreten durch den dortigen Ortsordinarius, diesem Priester offiziell erlaubte, die Gemeinschaft TTN gegen den Bischof von Münster zu vertreten, macht deutlich, wie tief u. U. auch hier die innerkirchlichen Auseinandersetzungen gehen.

Für das Visitationsverfahren fällt die von den anderen Visitator:innen unabhängige Leitung der drei leitungslosen Arbeitskreise durch den Visitationsbeteiligten C auf. Den Akten nach scheint die Arbeit des Visitationsbeteiligten C unabhängig von der Arbeit der Visitator:innen erfolgt zu sein, und die Ergebnisse wurden offensichtlich erst im Abschlussbericht der Visitation zusammengeführt. Hier stellt sich die Frage nach engerer Verzahnung. Auch im Verfahren mit TTN gab es ähnlich wie in den Verhandlungen der Diözese Osnabrück mit der CG einen Kipppunkt. Bei TTN war dieser erreicht, als aufgrund des Abschlussberichts der Visitation die Forderung an die Übergangsleitung von TTN erging, dass das Gründerehepaar und Priester P. zumindest für eine gewisse Zeit die Gemeinschaft verlassen sollten. Erst als dieses über einen rechtlichen Beistand verweigert wurde, war der Kipppunkt im

Verfahren erreicht. Bis zu diesem Zeitpunkt hofften auch die seitens des Bistums an der Visitation Beteiligten auf die Einsicht und die Reformierbarkeit der Gemeinschaft. Auf den besorgten Brief einer Beschwerdeführer:in an den Bischof im Jahr 2019 nach mehr als zwei Jahren Visitationsverfahren, in dem diese auf die Gefahr hinwies, die insbesondere auch für die in die Gemeinschaft Hineingeborenen bestünde, ließ dieser die Visitator:innen antworten, wobei sie erklärten, sie wollten „mit dem Unkraut nicht auch den Weizen" ausreißen (Kap. 12.4). Der Glaube an das ‚Gute', das man keinesfalls verhindern wolle, hatte offenbar auch in Münster einen langen Atem. Zudem waren die Hineingeborenen auch als eigene Gruppe nicht im Blick.

Aktenführung

Für das Handeln der Bistumsverantwortlichen in Bezug auf die Gemeinschaften vom Neuen Weg und TTN fällt auf, wie oft die Aktenführung lückenhaft ist. Auf dieses Problem haben bereits nahezu alle Studien zum sexuellen Missbrauch, soweit sie auf Aktenbasis durchgeführt wurden, aufmerksam gemacht. Die Aktenführung zur Gemeinschaft des Neuen Weges bricht nach dem Abschluss der von Bischof Genn angeordneten Visitation im Jahr 2013 bis zum Jahr 2023, also für zehn Jahre, vollständig ab, sodass weder der genaue Ausgang der Auseinandersetzungen um die Privatoffenbarung der Schwester noch der weitere Verbleib der Schwester nach ihren „längeren Exerzitien" im Einzelnen nachzuvollziehen ist. Auch in der Überlieferung zu TTN liegen erhebliche Lücken in der Aktenführung vor, z. B. gibt es keine Unterlagen, die über das von dem damals zuständigen Fachstellenleiter im Jahr 2012 im Nachgang des dreijährigen Klärungsprozesses verfasste Schreiben an die Gemeinschaft TTN hinausgehen und etwaige nachfolgende Maßnahmen dokumentieren. Keine Unterlagen existieren ferner über die Gründe für die in 2016 begonnene Überarbeitung der Statuten von TTN. Ferner fällt für das Visitationsverfahren auf, dass keine offiziellen Protokolle von Gesprächen angefertigt wurden – zumindest finden sich solche nicht in den zur Verfügung gestellten Akten. Erst die drohende kirchenrechtliche Auseinandersetzung führte dann zu einer sorgfältigen Dokumentation. Der Weihbischof erklärte im Interview, dass „es ‚manchmal' vorgekommen [sei], dass Gespräche nicht protokolliert wurden." (Weihbischof Hegge, S. 14), eine Aussage, die sich nicht auf den Visitationsprozess, sondern auf die allgemeine Arbeit bezog, was er jedoch laut eigener Aussage heute anders handhabt.

Diese Lücken, die seitens der derzeitigen Fachstellenleiterin auf Nachfrage damit erklärt werden, dass solche Lücken nichts Außergewöhnliches wären, da nur bei Auffälligkeiten und Vorwürfen eine Dokumentation einsetzen würde[61], führen

61 Aktennotiz Fachstellenleiterin B. vom 16.12.2024.

aber dazu, dass Prozesse nicht vollständig nachvollzogen werden können und letztlich Aufarbeitung und Aufklärung nur eingeschränkt möglich sind.

Das Handeln der Verantwortlichen im Bistum Münster macht insgesamt deutlich, wie auch hier die eigene innere Haltung den Umgang mit den Geistlichen Gemeinschaften bestimmt hat. Die Gemeinschaften werden als für das Bistum positiv gesehen. Sie brächten ‚geistliche Früchte' hervor und bänden vor allem junge Menschen an die Kirche. Diese positive Haltung schlägt sich auch in einer hohen Zugehörigkeit von Leitungspersonal zu Geistlichen Gemeinschaften und damit in Rollenverflechtungen und sich überschneidenden Zuständigkeiten nieder. Nicht zuletzt führte dies ggf. zu einer großen Vertrautheit mit den Gemeinschaften. In den Interviews, die wir mit den Bistumsverantwortlichen und Wissensträger:innen geführt haben, gab es nur wenige kritische Stimmen gegenüber der Linie des Bistums, den Gemeinschaften so viel Raum einzuräumen. Demgegenüber waren die Stimmen aus dem Diözesanklerus in der Diözese Osnabrück, die sich explizit gegen die ‚Christusgemeinschaft' und deren Auswirkungen auf die Gemeindepastoral wandten, deutlich kritischer. Dies begründet sich vielleicht in der grundsätzlichen Münsteraner Linie, auf die Geistlichen Gemeinschaften als festen Bestandteil der Pastoral zu setzen, aber auch in der nicht unerheblichen Zahl an Diözesanpriestern, die selbst Mitglied einer Geistlichen Gemeinschaft wie der Schönstatt-Bewegungen oder den Fokolaren waren und sind. Allerdings traten die beiden Gemeinschaften TTN und Neuer Weg nur wenig in der Gemeindepastoral auf. Die ehemaligen Schwestern lebten eher zurückgezogen und gingen ihren jeweiligen Berufen nach, TTN missionierte vor allem dort, wo sie seitens der Gemeindepfarrer erwünscht und von diesen eingeladen worden waren, vor allem aber missionierten sie auch außerhalb der Diözese Münster. Vielleicht liegt auch darin ein Grund, dass die kritischen Stimmen, die einen Konflikt zwischen Gemeinschaften und Gemeindepastoral sahen, eher gering waren.[62] Durch die fehlenden Konflikte in den Gemeinden reduzierte sich für die Bistumsleitung – anders als im Bistum Osnabrück – auch der Druck zu handeln.

In der Auffassung, dass nicht schlecht sein könne, was so viele ‚geistliche Früchte' hervorbringt, rückten Gedanken der Prüfung oder Kontrolle weit in den Hintergrund. Über die Rolle des geistlichen Assistenten, der sich regelmäßig mit der Leitung traf und sich berichten ließ, wog man sich in Sicherheit. Obwohl nach einer Beschwerde rasch das Gespräch mit der beschwerdeführenden Person gesucht wurde, schenkten die Verantwortlichen der Leitung der Gemeinschaft größeren Glauben als der Beschwerdeführerin und reagierten auf die Meldung massiver, auch durch einen Zeugen bestätigter Missstände mit einer bloßen Ermahnung, deren Einhaltung offenbar nicht überprüft wurde. Die teilweise mangelnde Aktenführung

62 Vielleicht aber haben diese Personen auch nicht das Gespräch mit uns gesucht.

erschwert nicht nur den Nachvollzug der Ereignisse für Außenstehende, sondern erschwerte auch die Weiterarbeit nach einem personellen Wechsel.

In beiden Bistümern, Osnabrück wie Münster, neigen die Bistumsleitenden dazu, in Bezug auf Spiritualität und/oder Gemeinschaften eine blumige, metaphorische, auch dem medizinischen Bereich entliehene, aber damit gleichzeitig auch sehr unkonkrete Sprache zu verwenden, oft verbindet sich dies zudem mit subjektiven Eindrücken. So ist die Rede von einer ‚gesunden', einer ‚reifen' oder auch einer ‚ungesunden' ‚unreifen' Spiritualität, dass nichts ‚Schräges' an der Spiritualität oder den Menschen gewesen sei, es ist von Wachstum die Rede oder dass eben ‚etwas Positives' drin sei. Diese Sprache bzw. das durch sie Ausgesagte ist dabei wenig an konkreten Kriterien festgemacht, sondern verbleibt vielfach im Bereich des Subjektiven, sodass unbestimmt bleibt, wann und aus welchen Gründen etwas als ‚gesund' oder ‚reif' beurteilt wurde.

Insgesamt lässt sich festhalten, dass die Begeisterung und die Freude darüber, dass über die Geistlichen Gemeinschaften insbesondere junge Menschen an die Kirche gebunden wurden und ihren Glauben intensiv und überzeugt sowie nach außen sichtbar lebten, die kritische Sicht und die Notwendigkeit, dass auch Geistliche Gemeinschaften der regelmäßigen Überprüfung ihrer Strukturen und Aktivitäten bedürfen, verhindert haben.

14.4 Theologische Bedingungsfaktoren des geistlichen Missbrauchs

> „Um wie viel schlimmer ist es da, wenn gerade das Gedankengebäude – die Theologie –, das diese ureigene Qualität garantiert, offenbar unfreiwillig der Täterorganisation das Skript für ihre Taten liefert."[63]

Dass Missbrauch, unabhängig davon, ob es sich um sexuellen oder geistlich-spirituellen Missbrauch handelt, nicht nur mit den handelnden und verantwortlichen Personen zusammenhängt, sondern dass auch die Doktrin bzw. Lehre, die die Verantwortlichen vertreten oder in deren Tradition sie stehen, zumindest einen Beitrag zum Missbrauch leistet, sollten die vorstehenden Analysen des geistlichen Missbrauchs eindrücklich deutlich gemacht haben. Auch innerhalb der Theologie wird in den vergangenen Jahren zunehmend die Frage danach gestellt, inwieweit nicht auch die Theologie selbst Anteil am Missbrauch hat respektive selbst missbrauchsanfällig ist und somit der Theologie und einzelnen Theologumena eine Vulneranz[64]

63 Moritz (2019): Theologie, 35.

64 Vgl. Der Begriff der Vulneranz geht auf die Theologin Hildegund Keul zurück, die diesen im Kontext ihrer Studien zu Vulnerabilität angesichts der Missbrauchskrise entwickelt hat, und der inzwischen häufig aufgegriffen wird. (Vgl. Keul (2025): Vulnerabilität, Vulneranz, Resilienz; Re-

zukommt, d. h. per se schon verletzend sind. So sprach Doris Reisinger bereits vor einigen Jahren von „gefährlichen Theologien".[65] Darunter versteht sie „theologische Ansätze, Begriffe und Argumentationsmuster, die Gewalt gegen Menschen direkt oder indirekt befördern, verschleiern oder gar rechtfertigen."[66] Ute Leimgruber hat jüngst eine Typologie sogenannter vulneranter Theologien vorgelegt, in der sie drei Typen unterscheidet: Typus eins beinhaltet instrumentalisierte Motive, wenn „theologische Aussagen bewusst und strategisch im Rahmen des Missbrauchs"[67] dazu benutzt werden, andere Menschen zu manipulieren, sie zu unterwerfen oder zu Handlungen zu zwingen, z. B. mittels einer instrumentalisierenden Rede von Gottes Liebe und Barmherzigkeit. Beim zweiten Typus tragen die theologischen Traditionen und Motive bereits vulnerante Strukturen inhärent in sich. Damit falle es deutlich leichter, an „bereits vorhandene vulnerante Strukturen anzuknüpfen"[68]. So enthielten schon Leidens- oder Sühnetheologien „in ihrer normalen Auslegung Elemente, die zur Legitimation von Gewalt und Unterdrückung verwendet werden können."[69] Typus drei schließlich beschreibt Theologien, die in sich und damit systemisch vulnerant wirken, und dies unabhängig von einer etwaigen Instrumentalisierung. Als Beispiele werden hier klerikalistische Amtstheologien oder binäre Geschlechterordnungen angeführt[70]: „Diese systemischen Vulneranzen wirken wie eine ‚genetische Disposition'. Sie prägen Erwartungen, Verhalten und Deutungsmuster, auch ohne dass einzelne Akteurinnen sie bewusst einsetzen."[71]

Auch in den Analysen des geistlichen Missbrauchs, die in den vorangegangenen Kapiteln vorgelegt wurden, insbesondere in Teil B, wurde deutlich, dass das missbräuchliche Handeln immer wieder durch den Bezug auf theologische Inhalte, sogenannte Theologumena, legitimiert und spiritualisiert wurde. Deshalb soll im Folgenden noch einmal näher der Frage nachgegangen werden, inwiefern und durch welche theologischen Gehalte, Begriffe und Argumentationen in den beiden hier untersuchten Geistlichen Gemeinschaften der geistliche Missbrauch jeweils legitimiert und begründet wurde und damit das Skript[72] für das missbräuchliche Handeln lieferte.

menyi/Schärtl (Hg.) (2019): Theologie angesichts Missbrauchskrise; Striet/Werden (Hg.) (2019): Unheilige Theologie; Sanders (2021): Anders glauben).

65 Vgl. Reisinger (2021): Gefährliche Theologien.

66 Ebd., 7.

67 Leimgruber (2025): Typologie vulneranter Theologien, 38.

68 Ebd.

69 Ebd.

70 Vgl. ebd.

71 Ebd., 39; ferner Knop (2023): Prekäre Normalitäten, 202.

72 Vgl. dazu auch Leimgruber (2026): Missbrauchsmuster, 260–275.

Das Problem von Gehorsam[73], Begierde und Freiheit

Für die ‚Christusgemeinschaft' dient insbesondere das Zweite Vatikanische Konzil als eine zentrale Legitimationsfolie. Bei genauerer Betrachtung zeigt sich jedoch, dass dieses Konzil ausgesprochen selektiv rezipiert wird und die Lesart des Konzils letztlich der Interpretation des Konzils durch Papst Johannes Paul II. folgt.[74] Diese ist von einem starken Kulturpessimismus geprägt gewesen, der zentrale Aspekte der Moderne wie Selbstbestimmung und die Autonomie individueller Lebensführung als Bedrohung für den Glauben ansah (vgl. Kap. 4.1.4). Insofern vollzieht die ‚Christusgemeinschaft' die Veränderung des Konzils hin zur Betonung der existenziellen Dimension der Gottesbeziehung und des Glaubens, die in der sogenannten „anthropologischen Wende" grundgelegt wurde, und rückt damit von einem neoscholastischen Verständnis des Glaubens ab. Ein solches Verständnis des Glaubens bestimmte Glauben primär als Vermögen zu gehorchen bzw. als gehorsame Annahme des durch die Kirche überlieferten und bewahrten ‚depositum fidei' durch die Gläubigen und als Für-wahr-Halten von definierten Glaubenssätzen. Doch die ‚Christusgemeinschaft' teilt nicht die Überzeugung, dass der Glaubenshaltung die für die Moderne zentralen anthropologischen Prinzipien der Subjektivität und Freiheit zugrunde liegen und ihnen gemäß die Glaubensannahme nicht in erster Linie durch Gehorsam gegenüber einer Autorität bestimmt wird, sondern durch Verantwortung vor sich selbst, dem:der anderen und vor Gott. Im Gegenteil wird in der CG eine Anthropologie vertreten, die den Menschen als defizitäres Wesen versteht, das unbedingt auf die Gnade Gottes angewiesen ist, so auch in der Fähigkeit zu glauben. Glaube ist in diesem Verständnis intrinsisch mit einer Haltung des absoluten Gehorsams verknüpft, was der traditionellen Bestimmung des Glaubens als Vermögen zu gehorchen (‚potentia oboedientialis'; vgl. Kap. 4.1.4) entspricht. Dieses Verständnis des Glaubens verbindet sich zudem mit der Rezeption der augustinischen Erbsündenlehre, die den Menschen unverrückbar in die Sünde – und dabei in die mit ihr identifizierte Konkupiszenz, d. h. des (sexuellen) Begehrens – verstrickt sieht, und dies vor allem in der Korruption der Willensfreiheit (vgl. Kap. 4.1.4). Dieses Gedankenkonstrukt kann insofern als in sich missbräuchlich angesehen werden, als es den Menschen nicht als aus sich selbst heraus und in Freiheit verantwortlich handelndes Wesen anerkennt und ihn zutiefst in eine immerwährende Gehorsamsstruktur einbindet. Missbräuchlich daran ist vielleicht sogar weniger die

73 Das Thema des Gehorsams wird hier und weiter unten unter den Stichworten ‚Geistliche Begleitung', ‚Seelenführung' und ‚Beichte' noch einmal aufgegriffen.

74 Johannes Paul II. fungiert als Idealfigur, der man nicht nur theologisch nacheifert, sondern auch in der Verkündigungspraxis: modern in der ‚performance', d. h. auf moderne Formen der Medialität und des Liturgischen zurückgreifend und charismatisch im Auftreten und in der Kommunikation, modern also in der Form, aber traditionell-konservativ in den vermittelten Gehalten und Überzeugungen.

Rezeption der augustinischen Erbsündenlehre per se (vgl. Kap. 13.2), die dem Kontext der damaligen Zeit geschuldet sein mag, sondern ihr Unterbau,[75] der bis heute seine Wirkmächtigkeit entfaltet, wenn etwa mittels der Rede von der bleibenden Konkupiszenz – wie in den Vorträgen der Geistlichen Wochen der CG gesehen – die Sündhaftigkeit des Menschen und seine aus dieser Sündhaftigkeit resultierende Erlösungsbedürftigkeit gerechtfertigt wird und die Mitglieder der CG mit Rekurs auf diese Sündhaftig- und Erlösungsbedürftigkeit zu bestimmten Handlungen und Vollzügen aufgefordert werden (vgl. Kap. 4.1.4). Es ist somit die wirkmächtige Perpetuierung bis in die heutige Zeit hinein, die dieses Theologumenon zumindest inhärent vulnerant macht.

Im Blick darauf erklärt sich auch nochmals die Bedeutung, die die Kontrolle über den Körper und damit über das Begehren erlangt: Wenn das Begehren Einfallstor der Sünde ist, dann muss es kontrolliert werden, um den Weg zum Heil sichern zu können. Das Begehren erklärt auch die Konstruktion des schroffen Gegensatzes, des Dualismus von „innen" und „außen", den Schutz der Gemeinschaft vor der von außen kommenden Bedrohung, die für Johannes Paul II. eine ‚Kultur des Todes' war: die Bedrohungen der ‚Welt' und der ‚modernen Gesellschaft', die als säkularisiert und damit als entchristlicht und als permissiv gilt, weshalb die CG auch eine „Antwort auf die Not der Glaubenslosigkeit unserer Zeit" (vgl. Kap. 4.1.4) geben wollte. Die Gemeinschaft fungiert hier als Kontrastgesellschaft, einer ‚Kirche der Reinen' vergleichbar, in der der Glaube ‚eigentlich' und ‚richtig' gelebt wird. Darin wurzeln auch der Erwählungsgedanke und das Elitedenken sowie die Exklusion all derer, die diesem selbstgesetzten Anspruch nicht genügen. Die Kontrastgesellschaft muss zudem beständig bewahrt und beschützt werden, dadurch dass sie gegen Einflüsse von außen abgeschottet wird. Umgekehrt bedarf es einer intensiven missionarischen Tätigkeit, um diejenigen, die noch nicht zum wahren Glauben gefunden haben, zu diesem zu führen und gegebenenfalls auch von Wegen, die sie in die Irre führen, abzubringen.

Die für die CG maßgebliche, von Johannes Paul II. geprägte Hermeneutik des II. Vatikanums ist wesentlich durch dessen theologische Positionen und Vorannahmen bestimmt. In dieser spielt neben der von ihm selbst entwickelten personalistischen Ethik und der von ihm formulierten „Theologie des Leibes"[76] als Basis einer theologischen Anthropologie vor allem die Theologie Hans Urs von Balthasars eine zentrale Rolle.[77] Über die Theologie Johannes Pauls II. findet die Theologie Balthasars vermutlich auch Eingang in die CG. Zumindest scheint sich vieles, was Gegenstand

75 Reisinger (2021): Gefährliche Theologien, 7.

76 Vgl. dazu: Wojtyła (1981): Liebe und Verantwortung; Johannes Paul II. (2005): Erinnerung und Identität, Johannes Paul II. (2014): Die menschliche Liebe im Göttlichen Heilsplan; ferner auch Rimmel (2014): Grundlagen Theologie des Leibes.

77 Johannes Paul II. hatte von Balthasar häufig in seinen Schreiben zitiert und war ihm sowohl theologisch wie persönlich sehr verbunden. So prägte von Balthasar theologisch das lange Pon-

der Vorträge auf den Geistlichen Wochen war, auf einen Einfluss Balthasars zurückführen zu lassen. So deuten die Bestimmung des Gott-Mensch-Verhältnisses als responsorisches Verhältnis von aktivem Anruf und passivischer Annahme bzw. Antwort, die stark vertikale Christologie, die in der vollständigen Durchformung des Menschen durch Gott mündet, und die ‚richtige' Haltung des Menschen Gott gegenüber, die in erster Linie als passivisch, empfangend, gehorsam gegenüber der göttlichen Autorität bestimmt wird, oder auch der Gedanke der besonderen Auserwähltheit auf die Theologie Balthasars hin (vgl. Kap. 4.1.4).[78] Das Verhältnis zu Gott wird bei Balthasar durch ein Verständnis von Freiheit gekennzeichnet, das unter Freiheit die freiwillige Zustimmung versteht, dem göttlichen Anspruch zu entsprechen, in dem sich der Mensch der Autorität des göttlichen Rufes und der in Christus geschehenen Offenbarung des göttlichen Willens unterwirft.[79] Erfolgt diese Zustimmung nicht, wird die Freiheit diesem Verständnis zufolge – korrumpiert durch die Sünde (vgl. Kap. 13.2) – falsch ausgeübt.[80] Hier liegt die Wurzel der eigentümlich paradoxal anmutenden Ambivalenz des Glaubensverständnisses der CG: die zutiefst personale und existenzielle Dimension des Glaubensvollzugs auf der einen Seite und die gleichzeitige Einhegung dieser Dimension durch die Anforderung des absoluten Gehorsams und des totalen Sich-Öffnens gegenüber der Autorität des Anrufs und Anspruchs Gottes.[81]

---

tifikat des polnischen Papstes und mit ihm eine ganze Generation von Theolog:innen und kirchlichen Amtsträgern.

78 Vgl. Hans Urs von Balthasar: Theodramatik, Bd. 1–4, vor allem Bd. 2, Teil 1 und 2: Der Mensch in Gott und die Personen in Christus.

79 So z. B., wenn Balthasar formuliert: „Die Erschaffung der endlichen Freiheit durch die Unendliche ist der Anfangspunkt aller Theodramatik. Wo endliche Freiheit ernsthaft als nicht göttlich gesetzt wird, da entsteht so etwas wie eine Opposition und wenigstens der Anschein einer Beschränkung der göttlichen Freiheit. […] Gott setzt die Schranke, um sie zu sich hin zu entschränken. Und das Beschränkte kann sich auch nicht selbst zu dieser Entschränkung entschließen, weil der Raum, in dem es das könnte, selbst frei ist und sich von daher erschließen muß." (Balthasar (1976): Mensch in Gott, 246 f.).

80 „Die wahrhaft freigesetzte endliche Freiheit, die sich mit einem ihr zugehörigen Freiheitsraum vorfindet, kann keine beliebige Richtung einschlagen, sondern nur eine solche der Selbstverwirklichung und das ist die Richtung auf die absolute Freiheit zu. […] Das ist, wie wir sahen, nicht Heteronomie, sondern die für die endliche Freiheit einzig mögliche Form, die vollkommene Identität der göttlichen Freiheit mit dem göttlichen Sein nachzuahmen. Diese Identität – die schlechthinnige Bejahung des schlechthinnigen Guten oder Heiligen – ist ihr als Wasserzeichen eingeprägt, damit sie Freiheit sein kann." (Ebd., 264 f.; vgl. zum Erwählungsgedanken ebd., 28–30. Vgl. auch zur Theologie Balthasars Beattie (2005): Feminist Critique of Balthasar; Beattie (2016): Gender in Balthasar's Theodrama; Nutt (2007): „Leib Christi" bei Balthasar; Nutt (2017): Analysen der Leib-Christi-Metaphorik; Wendel (2023): Leib Christi Metapher sowie zum Freiheitsverständnis Wendel (2020): In Freiheit glauben).

81 Diese Struktur von Gehorsam und Unterordnung zeigt sich auch in einem von der CG häufig verwendeten Liederbuch einer anderen Gemeinschaft. Leider konnten wir im Rahmen des Projektes keine ausführliche Analyse der Musik und des verwendeten Liedgutes in den Gemeinschaften vornehmen. Allerdings ist jüngst eine Magisterarbeit entstanden, die sich genau dieses Themas angenommen hat. Dort konnte herausgearbeitet werden, dass die absolute Unterord-

Damit ist ein Gottesbild verbunden, das Gott als einen absoluten Souverän versteht, ausgestattet mit absoluter Autorität, um seinen Willen durchzusetzen. Das Verhältnis zwischen Gott und Mensch ist letztlich ein durch Gefolgschaft und Gehorsam bestimmtes.

Das eigentlich missbräuchliche Potenzial dieser theologischen Ausrichtung liegt nun zum einen in der anthropologischen Annahme begründet, dass der Mensch aufgrund seiner erbsündlichen Verstrickung in seinem Denken, Wollen und Handeln durch die Sünde verdunkelt und in seinem Freiheitsvollzug durch das als sündhaft angesehene Begehren entstellt ist, sodass er aus sich heraus nicht wahrhaft glauben und nicht im ethischen Sinn richtig handeln kann. Zum anderen begründet es sich darin, dass der Mensch qua Menschsein nicht fähig ist, sich frei und aus sich selbst heraus auf Gott zu beziehen, sondern dafür stets auf die immer schon vorausgehende Gnadengabe Gottes angewiesen ist, die ihm letztlich die Fähigkeit zu glauben schenkt. Das vulnerante Potenzial dieser Theologie liegt somit in der unbedingten und strukturell verankerten asymmetrischen Gehorsamsstruktur, in der stetigen Koppelung von Sünde und Begierde und dem damit einhergehenden (Heils-)Exklusivismus. Hier kann man im Sinne Leimgrubers sagen, dass es Gehalte vom Typus drei sind, die eine verletzende Struktur in sich tragen, nicht zuletzt dadurch, dass das Subjekt strukturell geschwächt wird.

Diese Struktur von absolutem Gehorsam und korrumpierter Freiheit gilt im Grunde auch für die Gemeinschaft ‚Totus Tuus Neuevangelisierung'. Die Theologie von TTN ist nicht so explizit formuliert und gleichzeitig in der Ausrichtung noch einmal wesentlich konkretistischer und darin auch drastischer. Für TTN lässt sich ein fast schon kreationistisches Verständnis theologischer Sachverhalte ausmachen, in deren Mittelpunkt neben dem intensiven Bezug auf Maria, der beinahe den Bezug zu Christus überlagert, vor allem die Demut, die Selbsterniedrigung und Selbstkasteiung steht. Diese werden dann als marianisch geprägte Tugenden ausgelegt, die wiederum die totale Öffnung zu Christus bzw. zu Gott hin ermöglichen sollen. Auch die CG kennt marianische Bezüge etwa im Blick auf das Hingabemotiv, auf das ‚fiat' Mariens als Beispiel für das responsorische Verständnis des Glaubens, insbesondere in ihrer Hingabe und dem ‚an sich geschehen lassen' und als Vorbild im Glauben. Zudem fungiert in beiden Gemeinschaften Maria auch als Urbild der Kirche bzw. der Gemeinde in ihrem komplementär verstandenen Entsprechungsverhältnis zu Christus und zu Gott – Motive, die sowohl in der marianisch geprägten Verkündi-

nung des Menschen und die Erhöhung Gottes als hierarchischer Herrscher in vielen Liedern kultiviert wird, zugleich geht es darum, sich dem göttlichen Willen unhinterfragt zu überlassen und Gott ganz gehören zu wollen. So kommt die Autorin zu dem Schluss: „Die Fremdbestimmung durch Gott wird in einer Vielzahl der Lieder als erstrebenswerte Form der Gottesbeziehung dargestellt." (Vgl. Landwehr (2026): Lieder).

gung Johannes Pauls II. als auch in der Theologie von Balthasars begegnen.[82] TTN ist – so unsere Einschätzung – dagegen noch stärker von der Wundertätigkeit der ‚Gospa' und von deren Funktion als Verkünderin konkreter Botschaften inspiriert, denn die Leitung von TTN sieht sich durch ihr Bekehrungserlebnis legitimiert, im Auftrag der Mutter Gottes zu handeln und ihre Botschaften zu leben bzw. zu verkünden (vgl. Kap. 4.2.2; 7.1; 7.2). Allerdings werden in TTN die marianisch interpretierten Motive von Hingabe, Demut, Gehorsam und Selbstaufopferung stark radikalisiert, was sich immer wieder in der teils sehr drastischen Sprache zeigt. Oft scheint der Zweck die Mittel zu heiligen: Weil Gott als transzendente Macht die übergeordnete Instanz ist, geht es um das Wahre und Ganze, geht es um Vollkommenheit, um Heil und Rettung, und deshalb darf auch psychische Gewalt ausgeübt werden.[83] Der Bezug auf das Totale rechtfertigt die Praxis des Totalitären.

Nachfolge und Hingabe

Nachfolge Jesu Christi zu leben war im Grunde für die meisten Mitglieder der beiden Gemeinschaften ein entscheidender Grund für ihre jeweilige Mitgliedschaft, verbunden mit dem Eindruck, diese Nachfolge nicht in der Heimatpfarrei in der gewünschten Intensität leben zu können. Dabei verband sich dieser Wunsch nach radikaler und intensiver Christusnachfolge mit dem Wunsch nach ebenso intensiver Hingabe oder einer Ganzhingabe wie bei TTN. Die Ambivalenz und missbräuchliche Praxis, die mit dem Theologumenon der Hingabe einhergehen kann, ist in der Literatur bereits mehrfach aufgezeigt worden.[84] Ferner ist das Faktum der ‚Hingabe' vor allem an die Leitung immer wieder auch Gegenstand der Literatur zu ‚cults' und sogenannten Sekten.[85] Dabei erweist sich insbesondere die Rede von der Ganzhingabe als besonders missbrauchsanfällig, wie dies auch die Analyse von TTN eindrücklich verdeutlichte, dort vor allem in der Verbindung mit einer Leis-

82 Diese ekklesiologischen Aspekte spiegeln sich in der Anthropologie, die sowohl Johannes Paul II. als auch von Balthasar vertreten haben: Wie Mann und Frau, ‚männlich' und ‚weiblich' sich komplementär entsprechen, so entsprechen sich (männlicher) Christus und (weibliche) Kirche, petrinisches und marianisches Prinzip der Kirche und umgekehrt. Die ‚richtige' Glaubenspraxis kommt daher sowohl für CG als auch TTN vor allem in einer ‚richtigen' Praxis des Begehrens und der Sexualität zum Ausdruck, beides gehört zwangsläufig zusammen, und so erklärt sich wiederum die rigide Kontrolle des Körpers und des (sexuellen) Begehrens sowie die Vorschrift traditioneller Geschlechternormen und -rollen. Misogynie und die Ablehnung von Homosexualität sind somit kein Zufall, sondern sie gehören wesentlich zur theologischen Grundausrichtung der beiden Gemeinschaften hinzu. (Vgl. zur Geschlechteranthropologie von Balthasars und deren Konsequenzen für die Ekklesiologie Wendel/Nutt (2023): Reading the Body, 13–28; Wendel (2023): Leib Christi Metapher, 108–117).

83 Vgl. dazu Clemens/Fegert/Witt (2023): Psychische Misshandlung.

84 Reisinger (ehemals Wagner) (2013): Nicht mehr ich; Reisinger (2021): Gefährliche Theologien; Haslbeck et al. (2023): Selbstverlust und Gottentfremdung, 30.

85 Galanter (2013): Asyle; Lalich/McLaren (2018): Escaping Utopia.

tungsspiritualität, die die Mitglieder unter hohen Druck setzte. Zu dem ambivalenten Charakter von Hingabe und Nachfolge tragen aber z. B. auch Theologien bei, so etwa wie schon aufgezeigt von Hans Urs von Balthasar und dessen Bestimmung des Verhältnisses zwischen Gott und Mensch als einem responsorischen (s. o.). Allerdings trägt auch eine Mariologie, in der Maria als ausschließlich sich Hingebende (s. o.) und über sich verfügen Lassende verstanden wird, ein missbräuchliches Potenzial in sich, und dies explizit nicht nur für Frauen, sondern auch für Männer. Denn auch für sie gilt Maria in der ihr zugeschriebenen Passivität, Demut und Ganzhingabe als Ideal, und letztlich wird die ganze Gemeinde in ihrem Gegenüber zum Priester in dessen Funktion als Repräsentant Christi „marianisch" gefasst. Die Theologie muss sich daher im Blick auf die traditionellen Motive von Hingabe und Demut auch Rechenschaft darüber ablegen, inwiefern diese zu Missverständnissen und Missinterpretationen einladen bzw. inwiefern es zunächst detaillierterer theologischer Kenntnisse über deren Verständnis bedarf, um Instrumentalisierungen zu vermeiden. Das Gleiche gilt hinsichtlich des Opferbegriffs bzw. von ‚Aufopferung' – ein Ausdruck, der uns häufiger in den Interviews mit den Studienteilnehmer:innen aus TTN begegnet.

Privatoffenbarungen

In beiden Gemeinschaften spielten Privatoffenbarungen eine bedeutende Rolle. In TTN dienten sie zur Legitimation der Leitung, in der Thuiner Ordensgemeinschaft diente die Seherin Grete Ganseforth dazu, über Sr. S. erfolgte Berufungen für das Ordensleben mit der Autorität der Seherin zu bestätigen.[86] Zudem waren die Privatoffenbarungen einer Thuiner Franziskanerin offenbar von einem nicht unerheblichen Gewicht für die Trennung der CG nahen Schwesterngruppe von der Thuiner Gemeinschaft und führten später in der Gemeinschaft vom Neuen Weg des Hl. Franziskus erneut zu internen Gruppierungen und Konflikten mit dem Bistum (vgl. Kap. 4.1.2; 12.1). Privatoffenbarungen, die in der Regel an Frauen ergehen, kommt eine ausgesprochen ambivalente Rolle innerhalb von Theologie und Kirche zu. Einerseits haben sie ein hohes emanzipatives und ermächtigendes Potenzial für Frauen, die darüber Bedeutung und Einfluss gewinnen[87], gleichzeitig sind Privatoffenbarungen aber auch insofern als problematisch zu betrachten, als ihnen ausschließlich die subjektive Erfahrung als Autorität zugrunde liegt, wodurch sie kaum hinterfrag- und kritisierbar werden. Damit kommt Privatoffenbarungen auch die Gefahr des Totalen zu, die sich zu etwas Totalitärem verdichten kann. Beides, totaler

86 Vermutlich galt dies nicht nur für Berufungen, die über Sr. S zur Thuiner Gemeinschaft kamen, belegen können wir es jedoch nur für diese.

87 Regina Heyder hat diese Ambivalenz eindrücklich am Beispiel von Marthe Robin und Louise Beck aufgezeigt (vgl. Heyder (2021): Nicht in eigenem Namen).

Anspruch und Verdichtung zu etwas Totalitärem wiesen die Privatoffenbarungen in den beiden untersuchten Gemeinschaften auf. Zugleich wurde jedoch – zumindest zeigt sich dies für die Seherin Grete Ganseforth – auch diese wieder für klerikale Interessen instrumentalisiert[88], sodass das missbräuchliche Potenzial nicht nur in der Ambivalenz der auf subjektiver Erfahrung beruhenden Autoritätsgenerierung liegt, sondern auch in der Einhegung der Seherinnen durch das meist klerikale Umfeld, die in der Regel im Anschluss an die Offenbarung stattfand.[89]

Theodizee, Spiritualisierungen und Leistungsspiritualität

In beiden Gemeinschaften ist zudem ein Glaubensverständnis festzustellen, das die Theodizeefrage eher abweist denn als Herausforderung begreift: Im Zentrum stehen ein ungebrochener Heilsoptimismus, die Perspektive eines „fröhlichen" Glaubens, in dessen Licht das Leben nicht mehr so leidvoll erscheint und der alles zu (er-)tragen hilft. Leid wird auf diese Art spiritualisiert, und dabei dient der Verweis auf die Passion Jesu als Legitimation, insofern er für die Menschen am Kreuz gestorben ist und viel gelitten hat. Das hat eskapistische Züge und wirkt zutiefst herrschaftsstabilisierend und theodizeeunsensibel bis hin zu einer Art Banalisierung des Alltags und des christlichen Glaubens. Diese Spiritualisierungen erweisen sich als weiteres Potenzial für geistlichen Missbrauch, und sie beziehen sich auch auf andere Aspekte der Lebensführung bzw. der Deutung des Lebens überhaupt.[90] Verbunden ist dies theologisch mit einer Reduzierung der Eschatologie auf eine rein futurische Eschatologie (bei Einschreibung einer Vertröstungsfunktion) und unter Kappung der präsentischen Dimension der eschatologischen Hoffnung. Diese Perspektive verknüpft sich mit einer ausgesprochenen Leistungsspiritualität und Werkgerechtigkeit, mit der Vorstellung, dass das künftige Heil zwar einerseits Gnadengeschenk Gottes ist, andererseits aber erworben und beständig gesichert werden muss, da die Gnade des Heils qua göttlicher absoluter Autorität entzogen werden kann, wenn spirituell nicht genug geleistet wird – ein Verständnis von Spiritualität, das in TTN, aber auch in der Thuiner Ordensgemeinschaft existierte, allerdings mit unterschiedlichen Akzentuierungen[91]: ‚Ich muss leisten, ich muss liefern für die Menschen und für Gott.' Theologisch bedeutet das die Reduzierung der Freiheit und Allmacht Got-

88 So verwalteten die Pfarrer von Heede in hohem Maße das Leben der Seherin und ihrer Privatoffenbarungen und waren sozusagen die Gatekeeper, die auch regelten, wer Zugang zur Seherin erhielt oder nicht oder auch haben sollte. (Vgl. näher dazu: Zumholz (2004): Marienerscheinungen in Heede, 480–502; ferner Brinkmann (2015): Grete Ganseforth, 167 f.).

89 Vgl. Heyder (2021): Nicht in eigenem Namen, 85–88.

90 Spiritualisiert wird etwa auch die Fähigkeit, Kinder zu gebären bzw. Leben zu schenken, und zwar dadurch, dass dies als Zeichen dafür interpretiert wird, dass man im Geist Gottes sei (vgl. Kap. 6.1.2).

91 In TTN ging es hier um die große Zahl und teils radikale Form der spirituellen Leistungen, die täglich, in der Woche etc. (vgl. Kap. 7.2.2) zu erbringen waren. In der Thuiner Ordensgemein-

tes auf eine bloße Willkürfreiheit: Gott wird als eine Art Willkürherrscher projiziert, der nach Belieben seine Gunst gewähren oder entziehen kann, um ihn wohlgesinnt zu halten, muss man leisten, muss man Werke tun. Diese Form von Werkgerechtigkeit und Leistungsspiritualität steht sowohl im Widerspruch zur theologischen Konzeption der Gratuität, der Ungeschuldetheit der Gnade Gottes, als auch zu einem Verständnis göttlicher Freiheit, das Allmacht gerade nicht mit Willkür gleichsetzt, weil dies doch in Widerspruch zur Allgüte Gottes, zu seiner unbedingten Moralität, stünde. Die Spiritualisierung konkreter Lebensvollzüge und die Instrumentalisierung theologischer Gehalte dafür gehen Hand in Hand, und beides zusammen befördert das Potenzial für geistlichen Missbrauch, bzw. beides zusammen impliziert bereits diesen Missbrauch, der sich genau genommen bereits auch auf die Gehalte bezieht, auf die er legitimierend zurückgreift. Zudem reduziert die Leistungsspiritualität, insbesondere in der Form bei TTN, Gott auf eine Art ‚Buchhaltergott', der, um sein Gott-Sein ausüben zu können, auf das von den Menschen erbrachte Gebetspensum angewiesen zu sein scheint, Leistungsspiritualität und Gott-Sein werden hier in ein merkwürdig wechselseitiges, ans Magische grenzendes Abhängigkeitsverhältnis gesetzt: Gottes Gott-Sein ist proportional abhängig von den menschlichen Gebeten und der Mensch kann sich quantitativ das Heil erbeten, nach dem Motto: ‚Viel hilft viel.'

Geschlechterordnungen und Misogynie

Die regulatorische Macht von Geschlechternormen und die Einschreibung derselben bis in die Körperpraxen wurde bereits im Kapitel 13 unter Rekurs auf Judith Butler dargelegt (vgl. Kap. 13.2). Nicht umsonst wird von daher die Geschlechterordnung der katholischen Kirche seit geraumer Zeit nicht nur als diskriminierend, sondern auch als vulnerant beschrieben.[92] Die Analyse des Missbrauchs in den beiden untersuchten Gemeinschaften, insbesondere die Normierungspraktiken (vgl. Kap. 6.2.3 und Kap. 7.3) macht die Diskriminierung von Frauen, aber darüber hinausgehend auch die dieser zugrundeliegende Misogynie der Geschlechterordnung sehr deutlich. Die auf göttlichen Willen zurückgeführte essenzialistische Geschlechterdifferenz sowie die binäre Codierung der Geschlechter,[93] die mit sexisti-

schaft betrafen die Vorwürfe weniger die spirituelle Praxis im engeren Sinn als vielmehr die von den Schwestern zu erbringende Arbeitslast (vgl. Kap. 6.2).

92 Diese Zusammenhänge sind in den vergangenen Jahrzehnten, insbesondere im Feld der Feministischen Theologie und theologischen Genderforschung ausführlicher Gegenstand der Forschung gewesen. Deshalb sei hier nur exemplarisch verwiesen auf: Striet/Werden (Hg.) (2019): Unheilige Theologie; Hilpert et al. (Hg.) (2020): Missbrauch an Kindern; Leimgruber (2026): Missbrauchsmuster; Knop (2023): Prekäre Normalitäten; Wendel (2023): Leib Christi Metapher; Breitsameter/Goertz (2020): Vorrang der Liebe.

93 Anuth (2022): Gender Anthropology.

schen Rollenbildern und Rollenerwartungen sowie einer theologisch begründeten substanziellen Nachrangigkeit von Frauen bei gleichzeitiger Betonung der Gleichwertigkeit und der gleichen Personwürde der Frau einhergeht, wurde für beide Gemeinschaften herausgearbeitet. Die seitens des katholischen Lehramts immer wieder betonte substanzielle Differenz der Geschlechter bei gleichzeitiger Hinordnung aufeinander ist deshalb nicht nur diskriminierend, sondern misogyn, da Frauen nicht als selbstbestimmte Subjekte wahrgenommen werden, sondern primär als passivisch bestimmt, während demgegenüber dem Mann das aktivische Moment zukommt.[94] Die Frau ist so nicht nur konstitutiv auf den Mann hingeordnet (vgl. Kap. 6.2.3) und bestimmt sich ausschließlich von diesem her, sondern ihre Bestimmung ist zudem immer instrumentell ausgerichtet. Sie wird also nicht als eigenständig angesehen und ist in ihrer Funktion nur auf Andere hin ausgerichtet. Auch dieser Gedanke findet sich bei Hans Urs von Balthasar, der im Teil 2 seines zweiten Bandes der Theodramatik ein Kapitel mit: „Die Frau als Antwort"[95] überschreibt und aus dem zweiten Schöpfungsbericht ableitet:

> „So ist die Frau wesentlich Ant-Wort, im ursprünglichsten Sinne des ‚Ant', das in allen indogermanischen Sprachen ‚gegen' (z. B. griechisch ‚antí', altindisch ‚ánti' usf.) heißt, sei es als ‚entgegen', sei es als ‚auf hin' (Amt altsächsisch, altnordisch, gotisch ‚and'), sodass beides darin liegt: Die Richtung auf etwas hin und die Entgegensetzung zu etwas. […] Ist der Mann das rufende Wort, so ist die Frau die ihm am Ende entgegentönende Antwort, vermittelt im gegenseitigen Aufeinander-hin. Und der zweite Schöpfungsbericht zeigt, dass das rufende Wort sich erst vollendet, wo es als Wort verstanden, aufgenommen und zurückgegeben wird. Hierin wird deutlich, wie der Mann das Primäre, die Frau das Sekundäre sein kann, wobei doch das Primäre ohne das Sekundäre unvollendet bleibt […]."[96]

Diese Passage ist ein eindrückliches Beispiel für einen theologischen Legitimationsdiskurs der in der römisch-katholischen Kirche offiziell gültigen Geschlechterordnung, und angesichts der hohen Wirkmächtigkeit der Balthasar'schen Theologie innerhalb des kirchlichen Lehramts im Gefolge des Pontifikats Johannes Paul II. sollte der Einfluss dieses Denkens keinesfalls unterschätzt werden. Dabei geht die Wirkung dieser ‚weiblich' gelesenen Zuschreibungen und deren Internalisierung so weit, dass sie – wie gesehen – nicht nur von Männern über Frauen ausgesagt werden, sondern von Frauen selbst in Form einer internalisierten Misogynie vertreten

94 Auch wenn im Vorstehenden der Mensch und so auch der Mann in der Balthasar'schen Theologie als passivisch gegenüber der Anrufung Gottes dargestellt wurde, ändert dies nichts an dem Verständnis, dass der Mann der Frau vorgeordnet sei und für das aktivische Moment stehe, wie das hier zitierte Beispiel von Balthasar deutlich macht.

95 Balthasar (1978): Theodramatik II, Band 2: Personen in Gott, 6, 261.

96 Ebd., 261.

werden. Die theologische Vulneranz liegt nun genau in dieser durch göttlichen Willen begründeten binären und essenzialistischen Geschlechteranthropologie. In besonderer Weise zeigt sich damit das, was Foucault als Dispositiv, hier bezogen auf die Geschlechterordnung und Sexualität, herausgearbeitet hat: Es sind nicht mehr allein die Akteure, die dieses Dispositiv durchsetzen, vielmehr hat es sich in Strukturen und Diskurse, in „das Gesagte und Ungesagte“[97] bis in die Körper hinein eingewoben und eingeschrieben, und dieser ‚Unterbau‘ erzeugt eine vulnerante Wirkung.[98]

Geistliche Begleitung / ‚Seelenführung‘ und Beichte

Dass geistliche Begleitung und Beichte zu den besonders ‚gefährlichen‘ Orten gehören, hat die Forschung zu sexuellem Missbrauch deutlich herausgearbeitet[99], wird doch gerade die geistliche Atmosphäre als Anbahnung und Vorbereitung für den sexuellen Missbrauch genutzt. Beides, sowohl Beichte als auch geistliche Begleitung, sind nun allerdings mit Blick auf die Vulneranz von Theologien und theologischen Argumentationen auch für den geistlichen Missbrauch besonders ‚gefährliche‘ Orte, da hier explizit die Spiritualität und das geistliche Leben im Mittelpunkt stehen, die zugleich Inhalt und Gegenstand des Missbrauchs sind und damit in besonderer Weise Spiritualität und geistliches Leben korrumpieren. Das haben die Analysen in Teil B eindrücklich verdeutlicht. Abschließend soll hier dem Bußsakrament und der geistlichen Begleitung, die ja letztlich eine moderne Fassung dessen ist, was ursprünglich ‚Seelenführung‘ genannt wurde (s. u.), noch einmal näher nachgegangen werden. Ziel dieser Herleitung ist es, die theologiegeschichtlichen Wurzeln des heutigen Beichtverständnisses und der geistlichen Begleitung zu erhellen, um zu zeigen, wie sehr Beichte und geistliche Begleitung zum einen theologisch verwurzelt und mit einem absoluten Gehorsam und dem vollständigen Offenlegen des Innersten verbunden sind, und damit mit dem, was wir auch als den eigentlichen Kern des geistlichen Missbrauchs bezeichnen (vgl. Kap. 15).

Im klassisch kirchlichen Verständnis ist der Mensch ja nicht nur auf die Gnade Gottes angewiesen, sondern vor allem auch auf eine menschliche Autorität, die ihn anleitet und lenkt, und der quasi in Stellvertretung zur Autorität Gottes ebenso Gehorsam geschuldet ist (s. u.)[100]. Hier kommt bereits die Funktion einer Leitung von außen zum Zuge. Es braucht eine sozusagen ‚immerwährende‘ Katechese, eine beständige Formung des Willens und eine Beichtpraxis mit dem Ziel der Bekehrung

97 Foucault (2003): Dits et Ecrits Bd. 3 Schriften 1976–1979, 392.
98 Vgl. Reisinger (2021): Gefährliche Theologien, 7.
99 Engel (2021): Beichte; Karl/Weber (Hg.) (2021): Missbrauch und Beichte; Werner (2019): Machtmissbrauch; Dies. (2019): Bildung und Kontrolle.
100 Vgl. auch das so geartete Verständnis bei den Leitungen in beiden Gemeinschaften.

und Umkehr. Es bedarf also im Grunde einer ständigen Anleitung und Führung, damit das Leben gelingen kann und vor allem die ‚richtige' Orientierung findet. So war ja eines der wesentlichen Motive der CG und insbesondere ihrer beiden Leitungspersonen, Orientierung in einer ihrer Ansicht nach glaubenslosen Zeit zu bieten (vgl. Kap. 4.1.4). Diese – wie gesehen – traditionell als ‚Seelenführung' bezeichnete Orientierung war nicht mit der Beichte identisch, aber eng mit dieser verbunden, insofern der klassische ‚Seelenführer' oft der Beichtvater war, allerdings nicht sein musste und auch heute nicht sein muss.[101] In beiden Gemeinschaften spielten Beichte und geistliche Begleitung eine wichtige Rolle, die Mitglieder beider Gemeinschaften wurden auf die regelmäßige und häufige Beichte verpflichtet, Gleiches gilt für die Tradition in der Thuiner Ordensgemeinschaft, die sich darin nicht von anderen Ordensgemeinschaften unterscheidet.

Der Beichte und Seelenführung kommen historisch und zivilisationsgeschichtlich eine wichtige Rolle zu, da sie einen unschätzbaren Anteil an der Entfaltung moderner Prinzipien wie Subjektivität haben.[102] Zugleich haben beide in ihren vielfältigen Transformationsprozessen über die Jahrhunderte einen erheblichen Anteil an der bereits in Kap. 13 im Rückgriff auf Michel Foucault beschriebenen Pastoralmacht und den mittels dieser installierten Prozessen von internalisierter Selbst- und Fremdkontrolle (vgl. Kap. 13.2). Dadurch wurde nicht zuletzt auch der Boden für den Kern des geistlich-spirituellen Missbrauchs, den Zugriff auf das Innerste des Menschen und die vollkommene Öffnung des Selbst bereitet. Am Beispiel der Beichte zeigt sich somit sowohl die Funktionsweise der Pastoralmacht als auch die Bedeutung theologischer Gehalte als Bedingungsfaktoren bzw. Legitimationsinstanzen für geistlichen Missbrauch, und so das Zusammenwirken beider, Pastoralmacht und Theologie.

Der eigentliche Kern dieser Entwicklung liegt in der Transformation des Beichtverständnisses selbst, das im Mittelalter von einer auf äußere Satisfaktion ausgerichteten Tarifbuße zur Verinnerlichung und Subjektivierung der Sünde führte, in der nicht nur die Tat, sondern bereits die Intention zum Gegenstand des Bekenntnisses wird.[103]

> „Die eigentliche Verzeihung erlangt der Sünder dadurch, dass er die innere Wirklichkeit der Sünde tilgt, durch die Negation der Intention, die in der reuigen Zerknirschung des Sünders besteht. Diese Zerknirschung […] ist nicht in äußerer Reue, in

101 Gleiches gilt heute für Beichte und geistliche Begleitung. Diese können in einer Person zusammenfallen, müssen dies aber nicht.

102 Vgl. dazu auch die unter Rekurs auf Foucault ähnlich argumentierenden Beiträge: Engel (2021): Beichte; Werner (2019): Machtmissbrauch; Dies. (2019): Bildung und Kontrolle.

103 Vgl. Hahn (2019): Soziologie der Beichte, 267.

> Furcht vor ewigen oder zeitlichen Strafen, sondern in der Erkenntnis der Schändlichkeit der Sünde begründet, im Schmerz darüber, solche Absichten gehabt zu haben."[104]

Dieser Prozess war mit einer zunehmenden Verinnerlichung und Ethisierung des Christentums im 11. und 12. Jahrhundert verbunden,[105] insofern die Frage nach der Intention voraussetzte, das eigene Innere ergründen zu können, wodurch der Weg zu Selbstreflexion, Selbstbeobachtung, Selbstthematisierung respektive Selbsterkenntnis eröffnet und zudem mit der Sorge um Heil und die Erlösung des eigenen Selbst verbunden wurde.[106] Wesentlichen Einfluss auf diesen Prozess hatte der mittelalterliche Theologe und Philosoph Petrus Abaelardus, der die traditionelle rituelle Frömmigkeit dahingehend kritisierte, da diese nur auf das Äußere schaue, demgegenüber gelte es, der Intention einer Tat mehr Gewicht zu geben, denn eine Tat würde erst durch ihre Intention böse.[107] Um eine Tat nun ethisch reflektieren zu können, „müsse die Welt des Seelischen, das eigene Innere ergründet werden."[108] Die Beichte als Institut des Bekenntnisses wurde so zunehmend Ort introspektiver Leistungen und steigerte darüber das Empfinden eigener Subjektivität und Innerlichkeit.

> „In dem Maße, wie sich die entsprechende Konzeption durchsetzt, wird das Individuum zu einer Besinnung auf sich selbst zurückgeworfen, wie dies vorher nie der Fall war. Seine innersten Motive werden heilsrelevant, deshalb erforschungsbedürftig."[109]

Subjektivität wurde damit zunehmend an die eigene innere soziale Kontrolle gebunden. Mit dieser Transformation zur Verinnerlichung ging eine weitere einher, denn: Im Zentrum stand letztlich nicht (nur) die Sünde, sondern vor allem das Erkennen der eigenen Sündhaftigkeit.[110] Die Beichte war so „eine der wichtigsten Institutionen geworden, durch die der Mensch seit dem Mittelalter zur Reflexion auf sich, seine Lebensführung und sein Inneres gewiesen worden ist."[111] Mit Einführung der Beichtpflicht durch das IV. Laterankonzil 1215 kam nun eine erste Form von Fremdkontrolle hinzu, dadurch dass das Ablegen der Osterbeichte mittels Einführung von Kontrolllisten bzw. dem Verteilen von Osterzetteln kontrolliert wurde.[112]

---

104 Ebd., 267.
105 Unterburger (2017): Selbsterkenntnis und Fremdkontrolle, 482.
106 Ebd.
107 Vgl. Abaelard (2006): Erkenne dich selbst, 482.
108 Unterburger (2017): Selbsterkenntnis und Fremdkontrolle, 482.
109 Hahn (2019): Soziologie der Beichte, 268.
110 Vgl. ebd., 290.
111 Unterburger (2017): Selbsterkenntnis und Fremdkontrolle, 482.
112 Vgl. Engel (2021): Beichte, 105; „Bei Pflichtbeichten, die außerhalb des Heimatortes gestattet wurden, mussten die Beichtkinder einen entsprechenden Nachweis führen, oft auch die vorherige Erlaubnis des Ortspfarrers einholen. In der nachmittelalterlichen Zeit wird es dann üblich,

Die Beichte konnte nun jedoch nicht unbegleitet, unabhängig vom Priester bzw. dem Beichtvater erfolgen[113], vielmehr war die methodische Befragung durch den Beichtvater mit dem Ziel der Selbsterkenntnis vorgesehen. „Das eigene Leben zu erkennen, nach christlichen Maßstäben zu bewerten und bekennend auszusprechen, sollte Ergebnis dieser neuen Seelsorgemethoden sein."[114] Ferner – so die Argumentation – könne niemand wissen, „ob er die vollkommene Liebesreue oder zumindest eine hinreichende Reue wirklich habe, deshalb sei zur Sicherheit das Beichtsakrament vonnöten."[115] Auf diese Weise gehen Selbsterforschung, Selbsterkenntnis und Selbstkontrolle mit einer zunehmenden Fremdkontrolle einher. Auf dem Konzil von Trient (1545–1563) wird schließlich die Heilsnotwendigkeit des Empfangs des Bußsakraments bestätigt und wurde zunehmend als „Instrument für eine bessere Erziehung, Glaubensvertiefung und Kontrolle"[116] eingesetzt.

Wie sehr dieses Verständnis, das durch die reformatorische Theologie noch einmal eine Ausweitung über das religiöse Leben des Einzelnen auf die gesamte Biografie erhalten hat, Wirkmächtigkeit im Sinne einer methodischen und sozialen Kontrolle der Lebensführung entfaltete, haben Max Weber am Beispiel des Protestantismus[117], Norbert Elias in seinen Untersuchungen zur Entwicklung des Zivilisationsprozesses[118] und Michel Foucault (vgl. Kap. 13.2) mit seinen genealogischen Untersuchungen zur Disziplinar- und Pastoralmacht gezeigt. In allen Untersuchungen stehen letztlich die Herausbildung von Selbstdisziplin, Selbstbeherrschung und Selbstkontrolle im Zentrum.

Die Verbindung von Selbsterforschung und Selbsterkenntnis und vor dem Priester abgelegter Beichte führen im Katholizismus ab dem 17. Jahrhundert zu einer Intensivierung der ‚Seelenführung' als einer Form der An- oder Begleitung des religiösen Lebens.[119] So sieht z. B. Franz von Sales die Notwendigkeit, sich in dem indi-

---

jedem Beichtenden eine Bescheinigung auszuhändigen." (Hahn (2019): Soziologie der Beichte, 270.)

113 Zum historischen und dogmatisch nicht unkomplizierten Prozess, der Beichte die Notwendigkeit der nur durch den Priester vorzunehmenden Absolution einzuschreiben (vgl. Unterburger (2017): Selbsterkenntnis und Fremdkontrolle).

114 Ebd., 283.

115 Engel (2021): Beichte, 104.

116 Unterburger (2017): Selbsterkenntnis und Fremdkontrolle, 283.

117 Vgl. Max Webers Untersuchungen der methodischen Lebensführung im Protestantismus und zur innerweltlichen Askese. Weber macht für die Kontrolle der Lebensführung insbesondere für den Protestantismus verschiedene Aspekte aus, die sich zunehmend durchsetzen und die Lebensführung bestimmen: a) die Neubewertung der Zeit, insofern Zeit messbar und nicht verschwendet werden soll, so soll auch das Leben ‚genutzt' und nicht verschwendet werden; b) das asketische Prinzip der Selbstbeherrschung und c) die systematische Affektkontrolle, die ihrerseits in engem Zusammenhang mit den eben aufgezeigten Prozessen der Verinnerlichung und Selbstreflexion steht. (Vgl. Max Weber 1972 [1920]: Religionssoziologie, 84–162, v. a. 97–120).

118 Vgl. Elias (1976) [1939]: Prozess der Zivilisation. 2 Bde.

119 Diese findet im Kontext einer systematischen religiösen Durchdringung des Alltagslebens auch für gläubige Laien und nicht nur für Kleriker, auch als Devotion bezeichnet, im Zuge der sich im

viduellen religiösen Leben durch einen ‚directeur de l'âme', einen Seelenlenker oder -führer leiten zu lassen, damit der Mensch sich nicht selbst überlassen ist.[120] Dieser kann, muss aber nicht mit dem Beichtvater identisch sein, auf jeden Fall ist ihm die Seele offenzulegen. So dient auch diese Leitung der Selbsterkenntnis und Selbstbeobachtung, und wie schon im Rekurs auf Foucaults Analysen (Kap. 13.2) dargelegt, bedarf es irgendwann kaum noch der Fremdkontrolle, weil die Regeln der religiösen Lebensführung verinnerlicht bzw. internalisiert sind.[121] Um das eigene religiöse Leben nun nicht zu gefährden, solle der ‚directeur de l'âme' auf keinen Fall gewechselt werden und ihm gegenüber müsse alles offengelegt werden.[122]

Foucault griff daher in seiner Analyse der Pastoralmacht und der mit dieser in engem Zusammenhang stehenden Idee von der ‚Seelenführung' auf die Hirtenmetapher zurück, die im Christentum Verwendung fand.[123] Der Hirt, der bereit ist, sich selbstlos für das Heil seiner Herde zu opfern, der für alle da ist, sich Zeit seines Lebens um das einzelne Individuum sorgt, muss dazu aber auch die Seelen der ihm Anvertrauten kennen, um sie leiten zu können.[124] Im Unterschied zu den verschiedenen Machtformen der Antike deckt nun die Figur des Hirten im Christentum alle Machtformen ab und vereinigt sie eben in Form der Pastoralmacht.[125] So habe „[d]as Christentum […] als Kirche eine allgemeine Macht begründet, die imstande [sei], die Führung der Menschen zu führen."[126] Entscheidend für diese ‚Führung' durch

---

Nachgang der Gegenreformation vollziehenden Mentalitätsveränderungen im 17. Jahrhundert statt, die zu einer Veränderung und Umformung vieler Frömmigkeitsformen führt. (Vgl. dazu Hahn (2019): Soziologie der Beichte, 289).

120 Niedergelegt im Hauptwerk Franz von Sales, der sogenannten Philothea oder auch „Anleitung zum frommen Leben" (frz.: Introduction à la vie dévote) aus dem Jahre 1609.

121 Ähnliches beschreibt im Übrigen Norbert Elias in seinen Studien zur Entwicklung des Zivilisationsprozesses am Beispiel des Hofes. Auch dort bedarf der Höfling irgendwann nicht mehr der Fremdkontrolle, weil er die höfischen Regeln völlig internalisiert hat. (Vgl. Elias (1976) [1939]: Prozess der Zivilisation Bd. 2, 312–336). Für Alois Hahn sind hier die religiösen Wurzeln bedeutender als die höfischen: „Wenn man unter Zivilisierung nicht nur jene äußerliche Disziplinierung der Gesten und Körperregungen versteht, sondern die durchgreifende Disziplinierung des gesamten leibseelischen Verhaltensstils, der vor allem auch die Domestikation der Sexualität umfasst, dann wird man für die langfristige Psychogenese des modernen Menschen eher religiöse als höfische, eher bürgerliche als adelige Wurzeln verantwortlich machen müssen." (Hahn (2019): Soziologie der Beichte, 292).

122 So formuliert Hahn dazu: „Selbst der flüchtigste Gedanke, die entlegenste Tat wird durch das Bekenntnis, etwas intersubjektiv Bekanntes, dadurch unbezweifelbar Reales, untilgbar wirkliches Moment der eigenen Biografie." (Ebd., 290).

123 Vgl. dazu auch die in eine ähnliche Richtung argumentierende Darstellung bei Engel (2021): Beichte.

124 Vgl. Foucault (2018): Geständnisse des Fleisches, 509–516 erläutert diese Kennzeichen an den Begriffen: Sammeln, Führen, Ernähren, Wachen, Rechenschaft ablegen.

125 Vgl. ebd., 516 f.

126 Ebd. Foucault schreibt der Religion, respektive dem Christentum eine nicht unerhebliche Rolle für die Ausbildung des Phänomens der Führung und ihrer Institutionalisierung zu. Er verortet ihr Aufkommen in der Tradition des klösterlichen Lebens in der Antike ab dem 4. Jahrhundert. (Vgl. Foucault (2020): Regierung der Lebenden, Vorlesungen 1979–1980, 337).

den Hirten ist die Verbindung der „Verbalisierung der Verfehlung" und der „Selbsterkundung"[127]. Foucault nennt diese ‚Führung' auch „Praktik" oder „Technik" und beschreibt diese als Akt der „Unterwerfung"[128] (vgl. Kap. 13.2). Die Pointe dieser Führung bestehe nun allerdings darin, dass die in der Unterwerfung zum Tragen kommende Bindung „frei, freiwillig und grenzenlos"[129] geschehe und beim Geführten zu der Erkenntnis führe: „Ich möchte, dass der andere mir sagt, was ich wollen soll."[130] Für die Führung zentral ist nun die Befolgung der zwei „Pflichten", „in allem zu gehorchen und sodann nichts zu verbergen."[131]

Die Führung, die ihren Ursprung im klösterlichen Leben des frühen Christentums hat[132], ist so auf das Engste mit dem Gehorsam verbunden, insofern „der Gehorsam […] zugleich die Voraussetzung für das Funktionieren der Führung und das Ziel der Führung [ist]."[133] Dieser Gehorsam besteht aus drei Elementen: aus der Unterwerfung, der *subditio* (dem Wollen, was der andere will), der *patientia* (nichts anderes zu wollen als der andere will) und der Demut, der *humilitas* (eigentlich nichts zu wollen). „[D]ies sind die drei Seiten des Gehorsams, gleichermaßen als Voraussetzung der Führung, Grundlage der Führung und Effekt der Führung."[134] Auf diese Weise dient der Gehorsam letztlich dazu, „gehorsam werden zu können"[135] und „[a]lles über sich zu sagen, nichts zu verheimlichen, nichts von sich selbst zu wollen, in allem zu gehorchen."[136] Damit wird der Gehorsam respektive die Führung in der klösterlichen Tradition unbegrenzt und auf Dauer gestellt: „Der Gehorsam ist ‚im Leben nichts Vorübergehendes', er ist nichts Passageres, sondern ein Zustand."[137] Darin unterscheide er sich – und das ist ein wichtiger Punkt bei Foucault – von bestimmten philosophischen Traditionen der Antike, die sich dadurch auszeichnen, dass sie erstens einen außerhalb ihrer selbst liegenden Zweck verfolgen und damit ein klares Ziel haben, zweitens dass der:die Führende über

127 Ebd., 303.
128 Ebd., 307.
129 Ebd.
130 Ebd., 306.
131 Ebd., 360.
132 „Man kann nicht Mönch werden, man kann kein guter Mönch sein, man kann den Gefahren des Falls und des Rückfalls nicht entkommen, wenn man nicht geführt wird und wenn man prinzipiell mit einem Leiter in Verbindung steht." (Ebd., 350).
133 Ebd., 360.
134 Ebd., 364.
135 Ebd., 360. Letztlich sei – so Foucault – das Ziel auf Seiten der Geführten „so etwas wie Vollkommenheit oder auch Seelenruhe oder auch Leidenschaftslosigkeit, Selbstbeherrschung, Glückseligkeit, das heißt einen bestimmten Selbstbezug." (Ebd., 309; vgl. insgesamt zum Thema Beichte und Foucault auch den Beitrag von Engel (2021): Beichte).
136 Foucault (2020): Regierung der Lebenden, Vorlesungen 1979–1980, 354.
137 Ebd., 357.

Kompetenzen zur Führung verfügt und drittens, dass sie vorübergehend ist und damit zeitlich begrenzt.[138]

Die Kirche habe nun, so Foucault, ein ganzes Bündel von ihm so bezeichneten Imperativen der Wahrheit ins Zentrum ihrer pastoralen Tätigkeit gestellt, von doktrinaler Strenge über katechetische Unterweisung bis hin zur tiefen Kenntnis des Einzelnen:

> „Alle gründen sich auf die Tatsache, dass sie, dem Beispiel des Christushirten folgend und unter seiner Führung, die Menschenherde (einschließlich des geringsten Schafes) auf die ewigen Weiden zu führen haben. Und dabei handelt es sich nicht bloß um eine Metapher, sondern um die Schaffung von Institutionen und Verfahren, die dazu bestimmt sind, quer durch die gesamte Gesellschaft die Führung der Menschen zu regeln. Dieser Begriff ist dem Wortsinn nach zu verstehen als Weise, sie zu lenken, und für sie als Weise sich zu verhalten. Das Christentum hat als Kirche eine allgemeine Macht begründet, die imstande ist, ‚die Führung der Menschen zu führen.'"[139]

Dieser ausführlichere Rekurs auf die Tradition der ‚Seelenführung' und des Bußsakraments erfolgte hier deshalb, um nochmals klar herauszustellen, dass sowohl die Prozesse, die in den beiden von uns untersuchten Gemeinschaften – und hier ist auch die involvierte Ordensgemeinschaft einzubeziehen – mit Blick auf Selbst- und Fremdkontrolle sowie den Gehorsam stattgefunden haben, als auch die massiven Internalisierungen durch die herrschenden Normierungspraktiken auf eine lange Tradition innerhalb des Christentums und der katholischen Kirche zurückgreifen konnten und nach wie vor können. Daran zeigt sich erneut, wie schwer es gewesen ist, den geistlichen Missbrauch als solchen zu markieren. Denn die analysierten Praktiken sind trotz aller Errungenschaften der theologischen Reflexion – also etwa im Blick auf die Einschreibung moderner Grundprinzipien, wie z. B. die Anerkennung individueller Freiheitsrechte auch im Vollzug des Glaubens oder den theologischen Versuch einer ‚nachholenden Modernisierung' im Vorfeld des II. Vatikanums und in Teilen der nachvatikanischen katholischen Theologie – Kennzeichen einer stets noch zu verzeichnenden Ambivalenz der Theologie und pastoralen Praxis und damit auch deren bleibend vulneranter Wirksamkeit – oder wie der seit 2026 Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz, Bischof Heiner Wilmer, angesichts der Missbrauchskrise formuliert hatte: „Der Machtmissbrauch ist der DNA der Kirche"[140] eingeschrieben, und das gilt offensichtlich auch für den geistlichen Missbrauch.

138 Vgl. ebd., 355.

139 Foucault (2018): Geständnisse des Fleisches, 516.

140 Heiner Wilmer: Machtmissbrauch steckt in der DNA der Kirche: https://katholisch.de/artikel/19895-wilmer-machtmissbrauch-steckt-in-dna-der-kirche (abgerufen: 6.3.2026).

Die Theologumena, die benutzt werden, um missbräuchliche Praktiken und Techniken zu legitimieren – im Feld des geistlichen Missbrauchs sind hier auch insbesondere die Spiritualisierungen zu nennen –, sind so gesehen immer schon beides: bestimmender Inhalt als auch Objekt des Missbrauchs. Anders formuliert: Theologie dient als Legitimationsinstanz zum Missbrauch und wird zugleich selbst genau in jener ihr zugewiesenen Legitimationsfunktion missbraucht. Das ist deshalb möglich, weil in einseitiger theologischer Rezeption nur auf bestimmte Konzeptionen, Gehalte, Denkformen theologischer Tradition zurückgegriffen wird, Konzepte, die sich in der Analyse als besonders missbrauchsanfällig, als vulnerant erweisen. Dass sich die ‚Christusgemeinschaft' dabei in vielen der genannten theologischen Aspekte und Konzepte in hoher Übereinstimmung mit der offiziellen lehramtlichen Position der Kirche befand (vgl. Kap. 4.1.4; 14.2.3), führte unter Umständen auch dazu, dass der geistliche Missbrauch seitens der Verantwortlichen nicht wahrgenommen wurde.

15 Zum Verständnis geistlichen Missbrauchs – definitorische Bestimmung und Operationalisierung

Im abschließenden Kapitel dieser Auswertung zu geistlichem Missbrauch[1] in den von uns untersuchten Gemeinschaften in Teil D gilt es, die Ergebnisse, Charakteristika und Sozialtechniken zur Herstellung wie Aufrechterhaltung zu einer definitorischen Bestimmung und Operationalisierung des geistlich-spirituellen Missbrauchs zusammenzuführen. Wie in Kap. 2 zum Forschungsstand gesehen, sind in den vergangenen Jahren eine ganze Reihe von Definitionen und Umschreibungen entwickelt worden, von denen diejenigen von Klaus Mertes und Doris Reisinger die größte Bekanntheit erlangt haben (vgl. Kap. 2). Eine präzise Definition von geistlich-spirituellem Missbrauch, die einheitlich und zustimmend rezipiert wird, existiert allerdings bisher noch nicht. Das liegt auch daran, dass spiritueller Missbrauch trotz der gewachsenen Aufmerksamkeit, die er in den vergangenen Jahren erfahren hat, noch kein etabliertes Forschungsfeld ist, zumal nicht in katholisch-theologischen Diskursen. Hinzu kommt, dass geistlicher oder spiritueller Missbrauch bis zum heutigen Zeitpunkt weder im staatlichen Recht noch im Kirchenrecht einen eigenen Straftatbestand darstellt, erste Überlegungen im Kirchenrecht haben bisher noch nicht zu entsprechenden Regelungen geführt (vgl. Kap. 2).

Wie die bisherigen Ausführungen gezeigt haben, handelt es sich bei spirituellem Missbrauch um ein Phänomen respektive eine Missbrauchsform, die vielfältige Ausprägungen hat, was eine präzise Definition erschwert. Jede Definition birgt entweder die Gefahr in sich, so allgemein und abstrakt zu sein, dass sie für die jeweils konkrete Situation des spirituellen Missbrauchs zu unspezifisch und zu wenig operationalisiert ist, oder aber so eng gefasst ist, dass sie wesentliche Erscheinungsformen ausschließt. Das bedeutet jedoch nicht, dass auf eine Definition von spirituell-geistlichem Missbrauch zu verzichten ist, vielmehr ist eine solche Definition geistlich-spirituellen Missbrauchs durch eine Bestimmung von Kennzeichen und Kriterien zu ergänzen, um der Vielgestaltigkeit des Phänomens gerecht zu werden.

1 Wir verwenden hier wie im gesamten Teil D die Begriffe geistlicher und spiritueller Missbrauch synonym. (Vgl. ausführlicher zur Begründung und warum letztlich doch vielfach von geistlichem Missbrauch die Rede ist, Kap. 2).

Im Folgenden wird dementsprechend neben einer grundlegenden Definition, die auf einer mittleren Abstraktionsebene angesiedelt ist, eine Kriteriologie erarbeitet, die aufgrund der in den Kapiteln fünf bis neun vorgenommenen Analysen verschiedene Ausprägungen und unterschiedliche Intensitätsgrade von geistlich-spirituellem Missbrauch erfasst. Angezielt ist damit auch die Entwicklung von Kennzeichen, die es erlauben, einzelne sowie das Zusammenwirken von unterschiedlichen missbräuchlichen Handlungen einzuordnen und zu beurteilen.[2] Die hier vorgenommene Kriteriologie beruht angesichts des Untersuchungsgegenstandes dieser Studie vornehmlich auf Missbrauch, der im Kontext von Gruppen verübt wird. Allerdings glauben wir, dass viele dieser Kriterien auch auf missbräuchliches Geschehen in anderen Kontexten und an anderen Orten wie z. B. der Beichte und Geistlichen Begleitung und anderen Kontexten dyadischer Seelsorgebeziehungen übertragbar sind.

Der konkreten Bestimmung des geistlich-spirituellen Missbrauchs und der Formulierung einer Kriteriologie liegen zwei entscheidende Parameter zugrunde, dem Vorzeichen vor der Klammer in einer mathematischen Gleichung vergleichbar. Zum einen bezieht sich die vorzulegende Bestimmung geistlichen bzw. spirituellen Missbrauchs auf einen genuin religiösen, hier zudem christlich bestimmten Kontext, in dem institutionalisierte asymmetrische Rollen- und Autoritätsverhältnisse eine besondere Rolle spielen und nicht selten ontologisch aufgeladen und sakralisiert werden. Zum anderen ist – wie schon in Kap. 13 und 14 deutlich geworden – entscheidendes Kennzeichen des geistlich-spirituellen Missbrauchs die Tatsache, dass bei dieser Missbrauchsform Spiritualität sowohl bestimmender Inhalt als auch Objekt von Missbrauch ist: Gegenstand und Mittel des Missbrauchs fallen also in eins. Darin liegt auch ein explizites Unterscheidungsmerkmal zum sexuellen Missbrauch, bei dem das sexuelle Moment als Mittel der Durchsetzung des Missbrauchs konstituierend hinzukommen muss. Das hat Auswirkungen auf die Art und Weise, wie Spiritualität beim geistlichen Missbrauch ‚in Dienst' genommen, d. h. instrumentalisiert wird, worauf später nochmals zurückzukommen ist.

Ausgehend von den bisherigen Definitionen spirituellen Missbrauchs, die bereits im zweiten Kapitel im Kontext der Erläuterungen zum Forschungsstand und den verwendeten Begrifflichkeiten dargelegt wurden, schlagen wir folgende Definition geistlich-spirituellen Missbrauchs vor:

2 Erste Überlegungen zur Bestimmung einer Kriteriologie wurden bereits vorgelegt. Vgl. Könemann, Judith/Leimgruber, Ute (2026): Beschreibung eines Phänomens. Für diese Drucklegung wurden die dortigen Überlegungen noch einmal überarbeitet und erweitert.

Geistlicher bzw. spiritueller Missbrauch ist der unzulässige und stets von machtförmigen Interessen gesteuerte Über- und Eingriff in das geistliche Leben, in die Spiritualität eines Gegenübers. Dabei kommt dieser Über- und Eingriff ohne körperliche Übergriffe seitens dessen, der:die ihn verübt, aus, stellt aber gleichwohl eine Verletzung nicht nur der persönlichen Integrität, sondern auch der leib-seelischen Gesundheit des Menschen dar. Damit ist er mit Körperpraktiken und -politiken verbunden, die häufig auch die Ebene von Gendervorstellungen und mit ihnen verbundenen Codes und Normierungen betreffen. In seinem innersten Kern besteht dieser Missbrauch darin, durch den Einsatz und im Horizont einer geistlichen Doktrin und Spiritualität Macht über das Gewissen und das Innerste eines Gegenübers zu erlangen und – häufig unter Verwendung des Vokabulars der ‚Öffnung' – die völlige Selbstaufgabe, Selbstauslieferung und Unterwerfung des Anderen nicht nur zu fordern, sondern auch mit dafür geeigneten Mitteln durchzusetzen.[3] **Insofern handelt es sich bei spirituellem, respektive geistlichem Missbrauch um eine illegitime und von außen aufoktroyierte Verletzung des Rechts auf spirituelle Selbstbestimmung, wie schon von Doris Reisinger formuliert.**[4]

Auf Grundlage dieser definitorischen Bestimmung werden im Folgenden sechs Kennzeichen spirituellen Missbrauchs herausgearbeitet und vier Ebenen identifiziert, auf denen Spiritualität für missbräuchliche Zwecke funktionalisiert wird.[5] Diese werden näher vorgestellt und dienen zugleich neben der Definition als Kriterien der Bestimmung von Praktiken geistlichen Missbrauchs:

Erstens: Geistlich-spiritueller Missbrauch ist – wie andere Missbrauchsformen auch – immer ein *Missbrauch von Vertrauen* in einer strukturell asymmetrischen Beziehung: Er ereignet sich in Beziehungen, die von Vertrauen geprägt sind und nutzt dieses Vertrauen zu eigenen Zwecken aus. Damit wird nicht nur das Vertrauen in die Beziehung fundamental zerstört, sondern generell die Fähigkeit, jemandem zu vertrauen. Diese Fähigkeit erleidet je nach Intensität des Missbrauchs einen mehr oder weniger großen Schaden. Jegliche Prozesse der Begleitung leben jedoch von solchen Vertrauensbeziehungen, seien es beispielsweise Prozesse der geistlichen Begleitung, sei es die Formationsphase in einer Ordensgemeinschaft. Der Missbrauch

3 So auch de Lassus (2022): Verheißung, 220.

4 Reisinger (2023): Missbrauch von Menschen oder Missbrauch von Macht? 149. Die Einschränkung der Selbstbestimmung gilt auch für den sexuellen Missbrauch, bei dem eben die sexuelle Selbstbestimmung verletzt wird. Vgl. Könemann/Leimgruber: Spiritueller Missbrauch 2026.

5 Die folgenden Überlegungen bündeln die bereits vor allem in den Kapiteln 10 und 13 vorgenommenen Zusammenfassungen und weiterführenden Überlegungen mit Blick auf die hier vorzunehmende definitorische Bestimmung und Operationalisierung. Die dort festgehaltenen Ergebnisse werden hier nicht noch einmal wiederholt.

des Vertrauens ist umso größer oder wiegt umso schwerer, je mehr er in einer Situation erfolgt, in der der:diejenige bereit ist, auf einen Teil seiner:ihrer spirituellen Selbstbestimmung freiwillig zu verzichten, weil er:sie sich einem Orden anschließt und sich den ausbildenden Postulat- und Novizenmeister:innen für die spirituelle ‚Formung' in der Ordenstradition anvertraut. Dies kann aber auch in einer Geistlichen Gemeinschaft oder generell im Rahmen einer geistlichen Begleitung erfolgen, wenn sich jemand in der asymmetrischen Beziehung zwischen geistlicher:m Begleiter:in auf Hinweise oder Vorschläge des:der Begleiter:in einlässt.

Zweitens: Spiritueller Missbrauch bestimmt sich durch *unterschiedliche Intensitätsgrade*. Er kann im Sinne einer Einschränkung der spirituellen Selbstbestimmung bereits in einer einzelnen Handlung bestehen (s. u.), auch wenn dadurch noch keine für das Gegenüber schädigende Wirkung ausgelöst wird, etwa wenn – wie in Kap. 6 beschrieben – eine geistliche Autoritätsperson ihr Gegenüber mit der Aussage konfrontiert: „In solchen und weiteren Gesprächen hörte ich von ihr die Botschaft […]: „Du bist für ein Leben im Orden bestimmt."[6] Wird zu dieser Aussage keine Entscheidungsalternative zugelassen, liegt eine missbräuchliche Handlung vor, weil sie auf Seiten des:derjenigen, an die sie adressiert ist, eine starke Verunsicherung auslösen kann, und das aufgrund der in einem asymmetrischen Verhältnis bestehenden Vertrauensbeziehung. Das macht etwa folgende Aussage deutlich: „Ich selbst hatte damals ein anderes Lebenskonzept, wollte gerne Ehe und Kinder. Das hat mich verunsichert, zumal all meine Freundinnen schließlich ins Kloster gingen. War ich berufen fürs Kloster? Musste ich ins Kloster, auch wenn ich gar nicht wollte?" Die Sprachhandlung „Du bist für ein Leben im Orden bestimmt" mag für sich genommen vielleicht noch nicht stark missbräuchlich erscheinen, sie ist aber in der anvisierten Direktheit der Aussage und im Kontext des asymmetrischen Beziehungsverhältnisses dennoch übergriffig. Der höchste Grad an Intensität des Eingriffs ist in einer Handlung gegeben, die Dysmas de Lassus als Zugriff auf das „Innerste"[7] der Person bezeichnet, verbunden mit dem an das Gegenüber ergehenden Anspruch auf absolute Öffnung des Selbst, die ausschließlich gegenüber der geistlichen Autoritätsperson zu erfolgen hat und mit Sanktionsankündigungen bei Widerstand verbunden ist.[8] Durch solch eine Praxis des absoluten Zugriffs[9] auf die

6 Wir verzichten hier auf die erneute Nennung von Belegstellen. Die Zitate finden sich alle in den einzelnen Kapiteln in Teil B, in denen der Missbrauch ausführlich beschrieben und analysiert wird.

7 De Lassus (2022): Verheißung, 220.

8 De Lassus spricht hier von Herzensöffnung, vgl. ebd.

9 De Lassus beschreibt eindrücklich, wie dieser Zugriff auf das Innerste durch die Einforderung von vier Gelübden einhergeht: 1. Absoluter Gehorsam gegenüber der geistlichen Begleitung; 2. Diese:n nie zu wechseln; 3. Verschwiegenheit über alles zu bewahren, was die Begleitung sagt und 4. Ausschließlich mit der Begleitung über das eigene Innerste zu sprechen. (Vgl. de Lassus (2022): Verheißung, 221).

Person ist keine Privat- und Intimsphäre mehr zugelassen und es wird die vollständige Unterwerfung, die Subjektivierung des:der Anderen zu erreichen gesucht. Das ist etwa dann der Fall, wenn die Aufforderung an das Gegenüber ergeht, bis in die intimsten Details hinein alles preiszugeben, und wenn Schuldgefühle evoziert werden, sofern dies nicht erfolgt – bis dahin, dass diese Schuldgefühle so internalisiert werden, dass selbst bei vollständiger Öffnung noch die Angst besteht, sich nicht vollkommen geöffnet zu haben. Auch dies wurde in Kap. 6 bereits beschrieben und sei hier zur Veranschaulichung noch einmal zitiert[10]: „[S]ie [hat] richtig verlangt, dass wir das miteinander tun und vor allen Dingen […] ging das auch oft um sehr, sehr intime Dinge. Die habe ich einfach preisgegeben, weil ja, weil ich dachte es ist richtig so. Ja, dann bist du in der Nachfolge oder in der, bist du dann richtig. Und da hab ich einiges ausgeschüttet, was mir heute noch unangenehm ist."

Drittens: Der Missbrauch wird in einem *Kontinuum* von missbräuchlicher Einzeltat und einer eng miteinander verflochtenen Aneinanderreihung missbräuchlicher Handlungspraktiken verübt, die kumulativ ihre Wirkung entfalten und sich wechselseitig verstärken. In diesem Sinne ist z. B. die Verweigerung der Handkommunion in der Eucharistiefeier eine Einzelhandlung und als solche ein Eingriff in die spirituelle Selbstbestimmung, da zu ihr gehört, die Art des Kommunionsempfangs wählen zu können. Auch ist – wie in Kap. 14.2 gesehen – die Vorenthaltung einer wichtigen Information für die Entscheidung, sich einer Gruppe anzuschließen oder nicht, ein solcher Eingriff und ist dementsprechend als missbräuchlich zu qualifizieren. Damit muss die einzelne Handlung nicht zwingend eine missbräuchliche Wirkung haben, um als missbräuchlich qualifiziert zu werden, sondern die Handlung ist unabhängig davon als Handlung bereits insofern missbräuchlich, als sie die spirituelle Selbstbestimmung einschränkt.

Der kumulative und systemische Charakter des spirituellen Missbrauchs besteht nun in der stetigen Wiederholung einzelner Handlungen sowie der Eingebundenheit in ein mehr oder weniger geschlossenes System, in dem die einzelnen missbräuchlichen Handlungen ihre systemische Wirkung entfalten können.[11] Die Analyse des Missbrauchs in Teil B hat diesen systemischen Charakter verdeutlicht. Gestützt und gefördert wird dieser – insbesondere in Gruppen – durch die beiden Systeme der „deployable agents" und des Komplizentums, die zugleich zur Aufrechterhaltung des missbräuchlichen Systems beitragen (vgl. Kap. 13.1).

10 Alle Quellennachweise der hier zitierten Belege finden sich in Kapitel 6.

11 Dieses geschlossene System ist paradigmatisch in stark geschlossenen Gruppen zu finden, wie z. B. den von uns untersuchten Gemeinschaften, kann aber durchaus auch z. B. in einer Geistlichen Begleitung stattfinden, wenn diese als stark geschlossenes System gehandhabt wird. (Vgl. dazu auch Könemann (2025): Geistlich-Spiritueller Missbrauch – Kartographierung).

Viertens: Spiritueller Missbrauch realisiert sich in konkreten missbräuchlichen Handlungspraktiken, die noch einmal durch *Praktiken erster und zweiter Ordnung* hierarchisiert sind: Praktiken erster Ordnung sind dabei auf die konkrete Handlungsebene bezogen, durch sie wird der Missbrauch konkret durchgesetzt. Das sind Praktiken der Beschämung, des Demütigens, des Bloßstellens, des Druckausübens und des Drohens, der Verunsicherung, des Liebesentzugs, des Kontaktabbruchs, des Abhängigmachens, der Willkür, der Unberechenbarkeit, der Niedertracht, des Rückprojizierens und der Erzeugung von double binds. Praktiken zweiter Ordnung sind auf einer übergeordneten, abstrakteren Ebene angesiedelt, sie bündeln die Praktiken erster Ordnung und verleihen ihnen Funktion und Ziel. Vor allem aber wird der spirituelle Missbrauch mittels Praktiken zweiter Ordnung zuallererst erzeugt und hergestellt. Hier sind zu nennen: Berufen/Erwählen/Missionieren, Indoktrinieren, Hierarchisieren, Manipulieren, Kontrollieren, Beeinflussen, Überfordern, Isolieren, Infantilisieren, Normieren, Entgrenzen, Spiritualisieren und Verfügen/Unterwerfen, ebenso Normalisieren, Bagatellisieren, Diskreditieren. Besondere Bedeutung haben innerhalb der Praktiken die vielfach genderorientiert aufgeladenen und misogyne Züge tragenden Normierungspraktiken, deren Internalisierung sich bis auf die körperliche Ebene und in Körperpraktiken niederschlägt. Während viele dieser Praktiken auch Bestandteil des emotionalen und psychischen Missbrauchs sind, sind die Spiritualisierungen inkl. ihrer Häufigkeit ein entscheidendes und spezifisches Kennzeichen des geistlich-spirituellen Missbrauchs.

Fünftens: Spiritueller Missbrauch wird, neben der missbräuchlichen Handlung, *durch den Schaden und damit durch die Folgen definiert*, den das Opfer erfährt respektive erleidet.[12] Wie oben bereits unter Punkt drei gesagt, ist jeder Eingriff in die spirituelle Selbstbestimmung als missbräuchlich zu qualifizieren. Soll jedoch ein missbräuchliches Handeln beurteilt oder entschädigt werden, ist auch der entstandene Schaden maßgebend (s. u.). Das bedeutet: Bei der Entscheidung darüber, ob ein spiritueller Missbrauch vorliegt oder nicht, spielt die Intentionalität, die Absicht des:derjenigen, der:die den Missbrauch verübt, keine Rolle. Oftmals ist die Gesinnung eine in scheinbar ‚guter' Absicht (vgl. Kap. 2), allerdings bedenkt sie nicht oder in zu geringem Maße die Perspektive des Gegenübers. Zudem kann, wie ebenfalls deutlich wurde, die missbräuchliche Handlung sowohl in Bezug auf die mit ihr verbundene Gesinnung als auch in Bezug auf ihren Inhalt in hoher Übereinstimmung mit der definierten Lehrtradition der Kirche stehen. Dass das (missbräuchliche) Handeln oft ‚gut gemeint' ist, ändert jedoch nichts an der Einschätzung als missbräuchlich, zumal, wenn die Folgen des Handelns schädigend für das Gegen-

12 Vgl. S. Fernández, Victims Are Not Guilty! Spiritual Abuse and Ecclesiastical Responsibility, in: Religions 13 (2022). DOI: 10.3390/rel13050427.

über sind. Das heißt: Wenn Menschen durch eine:n andere:n Menschen eine absolute Erschütterung ihrer Gottesbeziehung erleben oder noch Jahre nach erfolgtem Missbrauch unter posttraumatischen Belastungsstörungen leiden, sind diese Folgen – neben der missbräuchlichen Handlung – in die Beurteilung der Handlung(en) einzubeziehen.

Sechstens: Entsprechend der beiden oben formulierten Parameter, die gleichsam als Vorzeichen vor der Klammer fungieren, ist spiritueller Missbrauch immer in ein *Setting eingebettet, das religiös, sakral und/oder spirituell aufgeladen* ist und geschlossenere und oder offenere Handlungsräume wie z. B. Ordensgemeinschaften, Geistliche Gemeinschaften, Settings wie geistliche Begleitung, aber auch unterschiedliche Seelsorgekontexte an unterschiedlichen Orten (territoriale wie kategoriale Seelsorge) umfasst. Im Kontext der spezifisch institutionalisierten Religion des Christentums kommt hinzu, dass sich diejenigen, die ihn verüben, auf eine Legitimierung ihrer selbst qua Autorität verleihender Rolle (Amt, Ordensfrau, religiöse Virtuose) oder aber auf Autorität qua Charisma und besonderer Berufung beziehen können. Mit dieser Autorität stehen sie darüber hinaus in der Tradition der gesamten Kirche, was ihnen noch einmal besondere (religiöse) Legitimität verleiht.

Im Anschluss an die Bestimmung dieser Kriteriologie soll die Perspektive noch einmal geweitet werden, und zwar im Blick darauf, auf welche Weise Spiritualität als Ausdrucksform des Glaubens, die durch Inhalte bestimmt wird, im geistlich-spirituellen Missbrauch missbraucht und instrumentalisiert wird. Spiritueller Missbrauch ‚bedient' sich der „Spiritualität" auf vier unterschiedlichen Ebenen:

Erstens als Bedürfnis: Spiritueller Missbrauch knüpft an bestimmte existenzielle Situationen an, in denen Menschen auf der Suche nach etwas oder jemandem sind. Das mag eine schwierige Lebenssituation sein, ein Kontingenzerleben, oder – wie das häufig in Geistlichen Gemeinschaften der Fall ist – eine grundlegende und generelle spirituelle Suche. Dort wird die Suche nach intensivem Glaubensleben und der Wunsch nach einer radikalen Nachfolgepraxis sowie die mit dieser Suche verbundene Offenheit für orientierende Hinweise dafür, wie diese Radikalität und Intensität gelebt werden kann, für den Über- und Eingriff in die Spiritualität des Gegenübers ausgenutzt. Die Radikalität und die Hoffnung auf Intensität des Glaubenslebens ist ein häufiges Motiv, das Menschen für Orden oder Geistliche Gemeinschaften begeistert. Diese Suche wird vielfach benutzt, um Menschen für den Orden oder die Gemeinschaft zu gewinnen und eine persönliche Abhängigkeitsbeziehung aufzubauen.

Zweitens als Inhalt: Geistlicher Missbrauch bedient sich, wie gesehen, der Spiritualität auf der Ebene der Glaubensinhalte, die in ihrer Bedeutung übersteigert, teilweise entstellt werden, z. B. das Hingabemotiv, das Sünden- und Sühneverständnis,

das Verständnis von Gehorsam, Demut und Führung, das Motiv von der Gotteskindschaft und Erwählung und nicht zuletzt auch das Gottesbild und Gottesverständnis. Diese Theologumena werden genutzt, um das Selbst zu schwächen, es gefügig zu machen, es zu erniedrigen, bis dahin, es auszulöschen. Neben den Inhalten sind es auch, wie in den Erläuterungen in Kap. 14 deutlich geworden, theologische Argumentationen, die dafür Verwendung finden.

Drittens als Erklärung oder Spiritualisierung: Spiritualität wird auch als Erklärung in Form von Spiritualisierungen eingesetzt, so etwa dann, wenn natürliche Lebensereignisse wie z. B. die Geburt eines Kindes als Zeichen des Heils religiös und spirituell aufgeladen oder als Erklärung für das eigene Handeln benutzt werden: „Wenn du das nicht verstehst, was ich sage, dann hast du noch nicht genug gebetet und gefastet." oder: „Wenn man seine Kinder leicht bekommt, also wenn die Geburt einfach ist, dann ist man sehr offen für den Heiligen Geist." Dies gilt dann allerdings auch umgekehrt etwa im Falle einer schweren Geburt als Zeichen des Heilsverlusts und des Ausschlusses aus der Nähe Gottes.

Viertens als Legitimation: Spiritualität wird häufig auch als Legitimationsfolie für das missbräuchliche Handeln oder eine missbräuchliche Praktik eingesetzt. Das ist z. B. dann der Fall, wenn eine Aufgabenübertragung mit dem Willen Gottes begründet wird. In Ordens- und Gemeinschaftskontexten, aber auch in asymmetrischen, auf Autorität beruhenden Beziehungsverhältnissen[13] verbinden sich solche Legitimierungen vielfach mit dem Gehorsamsgelübde. Der göttliche Wille dient hier als Begründung für die erteilte Aufgabe, und ihm ist unbedingt zu gehorchen. Auf eine Begründung, warum die erteilte Aufgabe Gottes Willen entsprechen soll, wird verzichtet, ebenso auf eine Erklärung dafür, weshalb die Aufgabe übertragen wird bzw. übertragen werden muss.

Geistlich-spiritueller Missbrauch ist nun neben der objektiv zu beschreibenden ‚äußeren' Seite des Missbrauchs, auf die sich der Versuch bezieht, eine Kriteriologie zur Erfassung der verschiedenen Formen, Ausprägungen und Intensitätsgrade zur Verfügung zu stellen, immer auch durch eine individuell-subjektive Seite des ‚inneren' Erlebens seitens der Betroffenen gekennzeichnet. Dabei muss das innere Erleben inkl. des erfahrenen Leids nicht unbedingt mit der objektiv-äußeren Seite korrespondieren. Das bedeutet zum einen, dass die gleichen missbräuchlichen Praktiken – ähnlich wie beim sexuellen Missbrauch – hinsichtlich ihrer Intensität und Wirkung individuell sehr unterschiedlich erlebt werden können, und zum anderen, dass der

13 Die Inanspruchnahme einer Legitimität setzt nicht zwingend eine auf Autorität beruhende Beziehung voraus, sondern kann auch in anderen, ganz unterschiedlichen, asymmetrischen Beziehungen, die nicht auf Autoritätsverhältnissen beruhen, erfolgen.

erfahrene und erlittene Missbrauch zudem in einem großen zeitlichen Abstand zum eigentlichen Missbrauchsgeschehen nachträglich immer wieder erneut Wirkung entfalten kann, was auch als Folge oder Schädigung in der Beurteilung mit zu berücksichtigen ist.[14] Wie der Missbrauch subjektiv erlebt wird und sich ggf. immer wieder aktualisiert, ist dabei von individuellen Dispositionen und vulnerabilisierenden Vorerfahrungen abhängig, die in der jeweiligen Situation einzubeziehen sind.

Über die vorgelegte Definition und Kriteriologie geistlich-spirituellen Missbrauchs sowie die Kennzeichen des Einsatzes von Spiritualität in der missbräuchlichen Handlung hinaus ist jedoch abschließend noch auf einen zentralen Aspekt aufmerksam zu machen, der für die Beurteilung einer *Handlung* als missbräuchlich entscheidend ist. Auch wenn die Absicht des:der Handelnden für die Beurteilung der Handlung als einer missbräuchlichen nicht entscheidend ist, kommt dieser aber doch für die Beurteilung des:der *Beschuldigten* eine Bedeutung zu. Analog zum Strafrecht, aber auch zum Kirchenrecht[15] ist hier zwischen bewusst absichtsvollem, vorsätzlichem und nicht absichtsvollem Handeln oder Handeln in bester Absicht zu differenzieren. Das heißt: 1. Stellt eine Handlung eine Einschränkung der spirituellen Selbstbestimmung dar, ist sie per se als missbräuchlich zu bezeichnen, unabhängig davon, ob sie eine schädigende Wirkung zeitigt oder nicht und ebenfalls unabhängig davon, ob sie in guter Absicht verübt wurde oder nicht. 2. Für die Beurteilung einer als missbräuchlich qualifizierten *Handlung* sind zudem die damit einhergehende Schädigung, deren Schwere und die mit dieser einhergehenden Folgen zentral. 3. Die Frage der Absicht des:der einer als missbräuchlich qualifizierten Handlung *Beschuldigten* ist in der Beurteilung des:der *Beschuldigten* entsprechend der Unterscheidung zwischen einer bewusst absichtsvoll geplanten Tat und einem nicht absichtsvollen Handeln zu berücksichtigen; insofern ein Handeln in vermeintlich ‚guter' Absicht die missbräuchliche Handlung oder auch Tat zwar nicht weniger missbräuchlich macht, aber kein schädigender Vorsatz unterstellt werden kann. Es macht einen Unterschied, ob eine Handlung beispielsweise gezielt und absichtsvoll dazu eingesetzt wird, jemanden gefügig zu machen oder nicht, wobei hier allerdings die Übergänge fließend sein können. Damit ist bei der Beurteilung eines als missbräuchlich vermuteten Geschehens stets auch der jeweilige Kontext, in dem diese vermuteten missbräuchlichen Handlungen erfolgen, mit zu analysieren und dabei spielen die Absichten derjenigen, die spirituellen Missbrauch verübt haben sollen, sehr wohl eine Rolle.

14 Die Analyse des Missbrauchs in den von uns untersuchten Gemeinschaften macht die Folgen eindrücklich deutlich. Vgl. aber auch Barbara Haslbeck (2023): Selbstverlust und Gottentfremdung.

15 Das Kirchenrecht unterscheidet zwischen ‚dolus' als wissentlich/vorsätzlicher Absicht und ‚culpa' als Unkenntnis des Gesetzes oder Unterlassung der nötigen Sorgfalt (vgl. dazu Hörting (2026): Spiritueller Missbrauch als Straftat, 65).

Allerdings, und das gilt auch für den spirituellen Missbrauch, gibt es erstens so etwas wie einen Kipppunkt im Handeln, ab dem keine Absichtslosigkeit bzw. keine ‚gute' Absicht mehr unterstellt werden kann, vielmehr eine Schädigung mindestens billigend in Kauf genommen wird. Zweitens gibt es eine emotionale und psychische Gewalthaltigkeit von Praktiken, die in sich grundsätzlich unzulässig und damit unabhängig von jeglicher Handlungsabsicht in sich schlechte Handlungen sind.

Fazit und Ausblick

Das Ziel dieser Studie war ein doppeltes: Zum einen das Phänomen des geistlichen Missbrauchs am Beispiel Geistlicher Gemeinschaften näher zu erforschen, und damit diesem – dem Begriff, nicht der Sache nach – noch jungen Phänomen näher auf die Spur zu kommen, d. h. geistlichen Missbrauch als solchen in seinen Formen, Praktiken, Handlungslogiken und Dynamiken zu untersuchen, seine Charakteristika herauszuarbeiten sowie die Folgen und Auswirkungen für die Betroffenen dieses Missbrauchs zu beschreiben. Zum anderen sollten die institutionellen wie theologischen Bedingungen für das Entstehen und die Aufrechterhaltung dieses Missbrauchs untersucht werden. Im Zentrum der Studie standen die beiden Geistlichen Gemeinschaften ‚Christusgemeinschaft' in der Diözese Osnabrück und ‚Totus Tuus Neuevangelisierung' im Bistum Münster sowie die beiden Diözesen, in denen die beiden Gemeinschaften jeweils angesiedelt bzw. im Fall von ‚Totus Tuus Neuevangelisierung' approbiert waren. Die den geistlichen Missbrauch begünstigenden Bedingungen wurden sowohl innerhalb der Gemeinschaften mit ihren Handlungspraktiken als auch im Handeln der Bistümer und der Ordensgemeinschaft gegenüber und in ihrem Umgang mit diesen Gemeinschaften untersucht und ferner mit Blick darauf, inwieweit sich auch in theologischen Gehalten begünstigende Bedingungen für geistlichen Missbrauch ausmachen lassen. Damit wurde in dieser Studie erstmalig das Phänomen des geistlichen Missbrauchs in Geistlichen Gemeinschaften überhaupt und darüber hinaus die diesen begünstigenden Bedingungen diözesanen Handelns untersucht.[1]

Dem explorativen und empirischen Charakter der Studie entsprechend, wurde in dieser Studie das Verständnis dessen, was geistlicher Missbrauch ist, mit der Analyse des Handelns und der Dynamiken in den beiden untersuchten Gemeinschaften sukzessive entwickelt, sodass die Definition und Operationalisierung des Phänomens Missbrauch am Ende dieser Studie stehen und zu Beginn vor allem die heuris-

1 Bisher liegen für den deutschsprachigen Raum vor allem Ego-Berichte aus Ordens- und Geistlichen Gemeinschaften und deren wissenschaftliche Auswertung vor (vgl. die in dieser Studie genannten Publikationen von Barbara Haslbeck und Ute Leimgruber). Die Zusammenhänge zwischen diözesanem Handeln und Geistlichen Gemeinschaften waren darüber hinaus bisher noch nie Gegenstand einer Untersuchung.

tischen Vorverständnisse und Prämissen offengelegt und der gegenwärtige Stand der Forschung aufgezeigt wurde.

Die Ergebnisse der Studie zeigen eindrücklich, dass geistlicher oder spiritueller Missbrauch eine eigenständige Form des Missbrauchs neben dem sexuellen Missbrauch darstellt und dieser dem sexuellen Missbrauch nicht untergeordnet ist. Auch wenn beide Formen häufig eng miteinander verwoben sind, ist ernst zu nehmen und anzuerkennen, dass geistlicher Missbrauch auch ohne sexuellen Missbrauch verübt wird und in seinen unmittelbaren Auswirkungen und oft langfristigen Folgen für die Betroffenen nicht minder dramatisch ist. Die gemeinsame, beide Missbrauchsformen verbindende Klammer ist dabei der Missbrauch von Macht, der, wie unsere Untersuchung deutlich macht, an formale Rollen, wie die der Ordensschwester oder des Priesters, gebunden sein kann, aber nicht sein muss. Auch das einer Person eigene respektive zugeschriebene Charisma und die Legitimation, die diese daraus für sich in Anspruch nimmt, begründen die Inanspruchnahme von Macht.

Angesichts der Strukturen, Dynamiken und Praktiken geistlichen Missbrauchs, die wir in dieser Studie am Beispiel missbräuchlichen Handelns in den beiden Geistlichen Gemeinschaften herausgearbeitet haben, sind wir davon überzeugt, dass sich das, was geistlichen Missbrauch demnach ausmacht, gerade in Geistlichen Gemeinschaften aufgrund ihres geschlossenen Charakters (Goffman) wie in einem Brennglas verdichtet zeigt. Davon ausgehend sind wir der Auffassung, dass sich diese Ergebnisse in andere kirchliche und pastorale Zusammenhänge übertragen lassen, wenn es z. B. um enge dyadische kurz- oder längerfristige seelsorgliche Beziehungen und Prozesse geht.

Das System des geistlichen Missbrauchs

Die Orte und Settings des missbräuchlichen Handelns erwiesen sich in dieser Studie als vielfältig. So wurden als missbräuchlich zu qualifizierende Handlungen in unterschiedlichen Kontexten und Orten verübt, wie z. B. bei den Treffen der jeweiligen Gemeinschaft als ganzer, in kleineren Gruppenzusammenhängen während solcher Gemeinschaftstreffen, in Untergruppen, wie Paar- und Familienkreisen zwischen den Treffen der Gemeinschaft als ganzer, im Kontext der eigenen Kernfamilie, auf den Evangelisierungseinsätzen und auch in liturgischen und sakramentalen Kontexten, wie Gottesdienst oder Beichte. Settings des Missbrauchs waren neben größeren oder kleineren Gruppenzusammenhängen vor allem dyadische Beziehungskonstellationen wie Einzelgespräche, Prozesse geistlicher Begleitung, die Beichte oder sogenannte Standortgespräche.

Ebenso vielfältig wie die Orte und Settings waren die Techniken und Praktiken, die seitens der jeweiligen ‚Regime' angewandt wurden, um ihre Macht und Interessen durchzusetzen. In dem bei dem Philosophen Michel Foucault entliehenen Be-

griff des ‚Regimes' haben wir das Machtförmige, vor allem aber das Unsichtbare und die über die eigentliche Handlung lange weiterwirkende, sich in Internalisierungen niederschlagende Machtförmigkeit und Übergriffigkeit des Systems verdichtet. Die Leitungen mussten oft gar nicht mehr etwas einfordern, da die Normen und Normierungen so in die Körper der Mitglieder eingeschrieben waren, dass das System ohne offene, sichtbar werdende Disziplinarmacht funktionierte. Die Selbstvorwürfe, das Geforderte, sei es das Gebetspensum oder andere Normen, nicht eingehalten zu haben, ohne dass eine äußere Kontrolle stattgefunden hätte, geben beredte Auskunft über diese Form der Machtförmigkeit.

Das System des Missbrauchs funktionierte ferner über den umfassenden zeitlichen wie inhaltlichen Zugriff, sodass Mitgliedsein in der Gemeinschaft Nähe zur Mitgliedschaft in einer totalen Institution (Goffman) aufwies, obgleich es keine gemeinschaftlichen Wohnformen der Gemeinschaft als solche gab. Das ‚Angebot' der Gemeinschaft, das einer Verpflichtung gleichkam, war im realen wie im übertragenen Sinn umfassend und unausweichlich. Voraussetzung der Machtausübung waren Charisma und die damit verbundene Autorität, die eine Selbstverabsolutierung und einen umfassenden Wahrheitsanspruch inkludierte, sowie eine enge individuelle Beziehung, eigentlich eine von Abhängigkeit bestimmte Bindung der einzelnen Mitglieder von den Leitungspersonen. Die eigentliche Machtausübung erfolgte dann über ein Zusammenspiel verschiedener Strategien und missbräuchlicher Praktiken, von denen die einen dazu dienten, den Missbrauch zu konstituieren, also herzustellen, hierzu zählen z. B. Praktiken des Indoktrinierens, Erwählens, Normierens, Kontrollierens, Beeinflussens, Hierarchisierens, Überforderns, Infantilisierens, Spiritualisierens und des über den:die andere Verfügens bis hin zu seiner:ihrer Unterwerfung. Zu den Praktiken, mit denen der Missbrauch konkret durchgesetzt und realisiert wurde, zählen Beschämung, Demütigen, Bloßstellen, Druck ausüben, Verunsicherung des:der anderen, ‚Liebesentzug', Kontaktabbruch, Abhängigkeiten herstellen, Willkür, Unberechenbarkeit, Niedertracht, Rückprojizieren und die Erzeugung von double binds.

Besondere Bedeutung sowohl hinsichtlich der Häufigkeit, mit der sie eingesetzt wurden, als auch bezüglich ihrer Wirkung kam zwei Praktiken zu: Zum einen der Spiritualisierung, weil sie zur Begründung der angezielten Machtförmigkeit seitens der Leitungen auf transzendente Gehalte zurückgreift und damit einen sehr intimen, vielleicht den intimsten Bereich des religiösen Menschseins berührt. Zum anderen den Normierungspraktiken, die in beiden Gemeinschaften massiv dazu eingesetzt wurden, die Vorstellungen der jeweiligen Leitungen zu installieren und durchzusetzen. Dabei wurde die Normierungspraxis besonders intensiv an den Frauen und ihren Körpern (hinsichtlich weiblicher Identität, rollenkonformen Verhaltens, Kleidung, Sexualität etc.) ausgeübt, sodass der Frauenkörper den eigentlichen Ort der Normierung darstellt. Mit der Normierung von Kleidung und Sexualität erfolgte die Normierung in einer Entsprechung von innerer und äußerer Form.

In besonders deutlicher Weise zeigte sich dies nicht nur an den erwachsenen Frauen, sondern in den Sozialisationspraktiken der in die Gemeinschaft hineingeborenen weiblichen Kinder, die dieser Normierungspraxis manchmal noch stärker ausgesetzt waren. Damit hat auch der geistliche Missbrauch eine sehr klare genderorientierte Perspektive.

Die Verfügungsgewalt über die Mitglieder, die die Leitungen zu gewinnen suchten, zeigte sich noch einmal in besonderer Form in dem gewaltförmigen Zugriff, dem die Kinder in der CG ausgesetzt waren und der die Grenze körperlicher Integrität immer wieder massiv verletzte. Die Kinder wurden nicht als eigene und eigenständige Individuen angesehen und hatten keine Rechte, letztlich galt ihnen vor allem ein Rekrutierungsinteresse und wurden sie als kommende Generation gläubiger Christen gesehen, die entsprechend darauf vorbereitet werden mussten. Die Erziehungspraktiken in der Gemeinschaft, nicht zwingend in der eigenen Familie, folgten dabei vielfach einem Erziehungsstil, der an bis in die 1950er-Jahre verfolgte Erziehungsstile erinnerte und durchaus den Charakter hatte, den Willen der Kinder zu brechen.

Gerade die ehemaligen Kinder in der CG machten auf eine Gruppe aufmerksam, die in der Planung des Projekts nicht im Blick war. Ihre Perspektive stellte noch einmal völlig andere Wahrnehmungen der Geschehnisse in der CG dar, vor allem aber wurde deutlich, mit welcher Härte die religiöse Sozialisation, die Normen und Geschlechterbilder wie insgesamt die Erziehungsvorstellungen durchgesetzt wurden. Damit machten die ehemaligen Kinder aber auch noch einmal darauf aufmerksam, wie wichtig in der Forschung zu Geistlichen Gemeinschaften der Blick auf diese Gruppe ist, denn sie können – im Unterschied zu ihren Eltern – keine eigene Entscheidung treffen, sich der Gemeinschaft anzuschließen oder nicht.

Entscheidend für die Durchsetzung der Macht der jeweiligen Leitungen waren neben den Leitungsfiguren selbst in beiden Gemeinschaften zwei Systeme, die macht- und herrschaftsstabilisierend waren: die Installierung von deployable agents als informelle zweite Leitungsebene und die Erzeugung von Komplizenschaft der Mitglieder untereinander. Mit den deployable agents erweiterte die Leitung ihren Radius und damit auch ihren Machtbereich, mit dem System der Komplizenschaft installierte sie die wechselseitige Beobachtung der Mitglieder und damit die gegenseitige und permanent gestellte Kontrolle untereinander. Diese Komplizenschaft gründet im systemisch-manipulativen Charakter des geistlichen Missbrauchs und trägt gleichzeitig zu dessen Aufrechterhaltung bei.

Das System des geistlichen Missbrauchs bestand – so das zusammenfassende Ergebnis unserer Analyse – aus einem langfristigen, auf Dauer gestellten systematischen Verflechtungsnetz, in dem die geschilderten missbräuchlichen Praktiken immer wieder verübt wurden und dies in einer Atmosphäre permanenter spiritueller Deutung geschah. Bei den Mitgliedern führte dies auf Dauer zu einem Zustand der Selbstentfremdung, in dem die Fähigkeiten, sich selbst zu fühlen, der eigenen Wahr-

nehmung zu trauen und eigene Entscheidungen zu treffen, herabgesetzt werden oder gar erloschen sind. Mittels der installierten missbräuchlichen Praktiken und der Systeme von deployable agents und Komplizenschaft schreibt sich das missbräuchliche Handeln schließlich über die einzelne Person hinaus in das systemische Gesamtgeflecht der Gemeinschaften ein.

Die Folgen dieses Missbrauchs sind genauso schwerwiegend wie beim sexuellen Missbrauch und reichen von Schwierigkeiten, zurück zu einer eigenständigen Lebensgestaltung zu finden, über den Verlust des sozialen Umfeldes bis hin zu körperlichen und schweren langandauernden psychischen Beeinträchtigungen. Und gleichzeitig haben viele Menschen, wie in unserer Studie auch deutlich wurde, den Missbrauch verarbeitet und können heute wieder ein Leben führen, das diesen zwar nicht ungeschehen sein lässt, aber in dem der geistliche Missbrauch nicht mehr das Leben beherrscht.

Das ‚Katholische' als umfassende Legitimationsfolie

Im Mittelpunkt unserer Untersuchung stand der geistliche oder spirituelle Missbrauch im christlichen Kontext. Das Spezifische dieses Missbrauchs besteht vor allem in seiner (christlich) religiösen Aufladung und darin, dass Inhalt und Gegenstand des Missbrauchs in eins fallen, d. h. spirituelle Gehalte werden als Instrument des Missbrauchs missbräuchlich eingesetzt, und dieser Missbrauch wird gleichzeitig spirituell-religiös begründet. Dabei zeigten unsere Analysen, dass Spiritualität in vierfacher Weise instrumentalisiert wird: als Bedürfnis, als Inhalt, als Erklärung und als Legitimation. Ein besonderes Merkmal dieses Missbrauchs – so zeigten unsere Analysen weiter – besteht nun eng damit zusammenhängend darin, dass das ‚Katholische', gemeint ist hier die katholische Kirche in ihren Ämtern, in ihrer Theologie und in ihren spirituellen Traditionen sowie in ihrem Glaubensleben, also auf ganz unterschiedlichen Ebenen als Legitimation, im Sinne einer Begründung und als Erlaubnis für den Missbrauch herangezogen wird.

So stellten sich die Leitungsfiguren ganz in diese katholische Tradition und legitimierten ihr Handeln aus der aus dieser Tradition gezogenen Autorität: im Falle der CG durch die Berufung und das Leben als Ordensfrau und durch die Priesterweihe, bei TTN durch ein Bekehrungserlebnis und später durch die kirchliche Anerkennung. Gleichzeitig verlieh die Institution Kirche, in deren Tradition sich die Leitungen als Ordensfrau, als Priester und als Bekehrte verorteten, eine hohe Glaubwürdigkeit und suggerierte einen safe space, einen sicheren Ort. Ähnlich wie beim sexuellen Missbrauch erweckten dementsprechend Menschen, die für die Kirche und innerhalb dieser standen, wie auch kirchliche Veranstaltungen keinen Argwohn. So erlaubten die Eltern einem Studienteilnehmer die Teilnahme an allen Fahrten des Bistums, denn sie wurden ja von der Kirche angeboten. Das hohe Charisma, das die

Leitungspersonen ausstrahlten und das ihnen gleichzeitig zugeschrieben wurde, verstärkte die in der Institution Kirche rückgebundene Autorität noch einmal entscheidend. Hinzu kam, zumindest für TTN als einer recht klassischen Geistlichen Gemeinschaft kann dies in Anspruch genommen werden, die Hochschätzung und positive Sichtweise der Geistlichen Gemeinschaften durch die Amtskirche, insbesondere während des Pontifikats Johannes Paul II., wodurch sich die Leitung von TTN nochmals bestätigt fühlen konnte. Für die CG kann Letzteres nur bedingt ausgesagt werden, da diese sich lange Zeit nicht als Geistliche Gemeinschaft verstand.

Die offizielle Lehre der katholischen Kirche stellte noch in zwei weiteren Bereichen die Legitimationsfolie für die Gemeinschaften und weitergehend den in ihnen verübten Missbrauch dar. Der eine Bereich zielt auf das gesamte Feld der sogenannten Moral. In den vertretenen Normen, hinsichtlich der vertretenen Geschlechteranthropologie und des Sexualitätsdispositivs beriefen sich beide Gemeinschaften auf die offizielle katholische Lehre. Gerade darin zeigte sich nicht zuletzt die der katholischen Geschlechteranthropologie und der Idee von Sexualität eingeschriebene Misogynie, die insbesondere – wie oben bereits gesagt – den Frauenkörper als Ort und zur Durchsetzung der Normen wählt. Dies erwies sich insofern als besonders tragisch, da die Internalisierungen so weit gingen, dass auch Frauen sich an den ihnen geltenden misogynen Normierungspraktiken beteiligten.

Neben diesem Feld stellte die Theologie selbst in Form von theologischen Argumentationsmustern, Begriffen und Theologumena eine Legitimationsfolie für den spirituellen Missbrauch dar. Gehalte wie Gehorsam, Demut, Freiheit, Nachfolge, Hingabe, Theodizee, aber auch bestimmte theologische Denkformen wurden für den Missbrauch instrumentalisiert. Allerdings zeigte die Auseinandersetzung auch, dass es nicht nur um eine Instrumentalisierung ansonsten ‚unschuldiger' Gehalte geht, sondern dass auch bestimmten Theologumena wie z. B. der augustinischen Erbsündenlehre und der aus dieser abgeleiteten Konkupiszenz oder bestimmten mariologischen Vorstellungen selbst ein missbräuchliches Potenzial oder eine Vulneranz, eine Verletzungsmacht, eingeschrieben ist. Unter Rekurs auf Michel Foucaults Begriff der Pastoralmacht wurden nicht zuletzt Spuren eines festgefügten asymmetrischen Verhältnisses zwischen Führenden und Geführten und einer Gehorsamsstruktur in der Tradition der Beichte und der ‚Seelenführung', in moderner Terminologie der geistlichen Begleitung, ausgemacht. Diese Legitimation, die Theologie und Kirche boten, bildete letztlich die Folie dafür, dass die Leiterin der CG, Sr. S., konstatieren konnte, sie vermittele in ihrer Gemeinschaft letztlich nur das, was jeder katholische Christ tun solle, ohne dass Missbrauch hier eine zwingende Folge dieser Elemente und Lehren ist. In diesen Argumentationsmustern und theologischen Gehalten und deren Nutzung durch die jeweiligen Leitungen lag nicht zuletzt ein nicht zu unterschätzender Grund, warum sich die Verantwortlichen beider Bistümer so schwer damit taten, die Missstände als solche anzuerkennen und konsequenter dagegen vorzugehen.

Das Faszinosum der Geistlichen Gemeinschaften

Geistliche Gemeinschaften stellten und stellen nach wie vor für viele Menschen ein Faszinosum dar. Die Analyse zeigte, wie sehr sie für den Wunsch stehen, den eigenen Glauben intensiv, radikal und entschieden zu leben, der Sehnsucht nach einem religiösen ‚Mehr' Raum zu geben und sich letztlich als Person zu finden. Entscheidend für eine Mitgliedschaft war aber auch die Gruppe der Gleichgesinnten und – in einer sich immer stärker säkularisierenden Gesellschaft – die Tatsache, mit dem Wunsch nach einem intensiven Glaubensleben nicht als seltsam, merkwürdig oder antiquiert zu gelten, sondern ‚ganz normal' und glücklich sein zu können. Die Geistlichen Gemeinschaften erwiesen sich so auch als Orte für Bedürfnisse, die die Pfarrgemeinden angesichts der massiven Veränderungen in Gesellschaft und Kirche oft nicht (mehr) erfüllen bzw. nicht (mehr) erfüllen können. Die Analyse der Motive für die Mitgliedschaft machte somit deutlich: Geistliche Gemeinschaften sind mit ihrem Angebot für hoch religiös gestimmte Menschen attraktiv. Mit ihnen wird – wie die französische Journalistin Cèline Hoyeau formuliert hat – „das Ideal der monastischen Radikalität für alle zugänglich". Sie ermöglichen „ein kontemplatives Leben, das dem der Mönche nachempfunden ist", nicht nur Priestern und Geweihten, sondern auch Singles und Ehepaaren.[2]

Ganz entscheidende Anziehungskraft hatte das Charisma der Leitungsfiguren, die für die späteren Mitglieder faszinierend, in vielem Vorbild und eben Leitung waren. Das Charisma stand für all das, was sich die jungen Menschen von der Gemeinschaft erhofften, eben oftmals für die Radikalität und, insbesondere bei der CG, für die Radikalität in Verbindung mit damals aufkommenden modernen Formen der Spiritualität und des Glaubensausdrucks.[3] Dabei entsprach vor allem die Leiterin der CG in der frühen Zeit überhaupt nicht dem Bild der klassischen Nonne, sondern trug vielmehr dem Kulturwandel, wie er sich auch nach dem II. Vatikanum in einem Teil der Priesterschaft durchsetzte, Rechnung.[4]

Neben den Wünschen nach einem entschiedenen Glaubensleben und danach, dieses in Gemeinschaft leben zu können, erwiesen sich aber auch die (religiöse) Sozialisation bis zu transgenerativen Elementen und das Erleben von Kontingenz als nicht zu vernachlässigende Gründe für die Mitgliedschaft in einer Geistlichen Gemeinschaft. Gerade angesichts von Kontingenzerfahrungen zeigte sich ein Passungsverhältnis zwischen den durch dieses Ereignis ausgelösten Wünschen nach Gemeinschaft, Familie, letztlich nach einem Aufgefangenwerden und dem Anschluss an die Gemeinschaft. Eine gewisse Ähnlichkeit ließ sich darüber hinaus be-

2 Hoyeau (2023): Seelenführer, 77.

3 Gerade in den 1970er-Jahren fasste die charismatische Erneuerung in Deutschland Fuß, vgl. Kap. 3.

4 Vgl. Frings et al. (2022): Macht und Missbrauch Münster, 540.

züglich eher klassischer Frömmigkeitsformen und -praktiken bei einer gleichzeitigen Sympathie gegenüber charismatischen Ausdrucksformen des Glaubens, denen beide Gemeinschaften in unterschiedlicher Intensität zuneigten, feststellen.

Entgegen der manchmal anzutreffenden Auffassung, bestimmte in der Persönlichkeit liegende Merkmale würden die Wahrscheinlichkeit erhöhen, Missbrauch zu erleiden, macht auch unsere Studie, wenn darauf auch kein Schwerpunkt lag, deutlich, dass es eher individuelle Vorerfahrungen, Passungsverhältnisse, also das Zusammentreffen von bestimmten Bedürfnissen zu einem bestimmten Zeitpunkt und dem Angebot der jeweiligen Gemeinschaft sowie die passenden Gelegenheitsstrukturen sind, die Menschen in eine Geistliche Gemeinschaft führen, in der sie dann u. U. Missbrauch ausgesetzt sind, und weniger in der Persönlichkeit begründete Dispositionen.

Mit Blick auf das Verlassen der Gemeinschaft machen unsere Analysen deutlich, dass oft innerhalb der Gemeinschaft liegende Ereignisse oder intellektuelle Auseinandersetzungen und/oder spirituelle Erfahrungen sowie die Begegnung mit Menschen zu ersten Irritationen führten und den Auslöser für den Ausstiegsprozess darstellten, der sich oft als ein längerer gestaltete. Mit Bewusstwerden des Missbrauchs werden andere Menschen – insbesondere Menschen außerhalb der Gemeinschaften, soweit die Betroffenen noch mit solchen Personen in Kontakt standen – auf ganz unterschiedlichen Ebenen ausgesprochen wichtig: von ganz handlungspraktischer Unterstützung, wie z. B. einen Brief zu schreiben, über die Rolle des:der Begleiter:in bis dahin, dass sie für eine Realität außerhalb des manipulativen missbräuchlichen Systems stehen und diese stellvertretend für die Betroffenen als ‚Realität' behaupten können.

Geistliche Gemeinschaften stellten und stellen nun allerdings nicht nur für Gläubige ein Faszinosum dar, sondern auch für die Amtskirche, die in diesen oftmals die notwendige Erneuerung für die Kirche sah und teilweise nach wie vor sieht. Dabei wurden die Geistlichen Gemeinschaften, insbesondere im Pontifikat Johannes Pauls II., sowohl den klassischen Ordensgemeinschaften als auch der territorialen Pfarrpastoral als das ‚bessere' Modell gegenübergestellt (vgl. Kap. 3). Diese Überhöhung hat zu vielen ‚verstellten Blicken' geführt und die kritische Sichtweise eingeschränkt, vor allem aber in den Hintergrund treten lassen, dass die Verantwortung dafür, dass oft jugendliche Begeisterung und Radikalität nicht missbraucht und für eigene Machtinteressen instrumentalisiert wird, nicht bei den jungen Menschen liegt, sondern zum einen bei den Leiter:innen der Gemeinschaften respektive denjenigen, denen die Einführung und Ausbildung der Mitglieder obliegt. Zum anderen liegt diese Verantwortung aber auch bei den Leitungen der Bistümer, die durchaus eine Schutzfunktion gegenüber ‚ihren' Gläubigen haben.

Diese Studie liefert auf diese Weise mit ihrer Untersuchung einen weiteren Baustein zu den bisherigen Veröffentlichungen zu geistlichem Missbrauch in Geistlichen Gemeinschaften (vgl. Kap. 2). Insbesondere der manipulativ-systemische Charakter dieses Missbrauchs zeigt, dass die sogenannten ‚sektenähnlichen' Strukturen

nicht nur woanders, sondern auch innerhalb der Kirche selbst verortet sind und darüber eine Auseinandersetzung stattfinden muss.

Immer wieder wird die Frage nach der Reformierbarkeit Geistlicher Gemeinschaften diskutiert. Beide untersuchten Gemeinschaften zeigten deutlich, wie schwer der Austausch der Leitungspersonen war. Dies liegt letztlich daran, wenn man der Charisma-Theorie von Max Weber[5] folgt, dass die Gemeinschaften als solche noch zu sehr an das persönliche Charisma des:der Gründer:in gebunden waren. Anders gesagt: Das Charisma war institutionell noch nicht so verfestigt, dass eine gewisse Unabhängigkeit von den Gründerfiguren eingetreten war und die Gemeinschaft ‚ihr' Charisma selbst bzw. mit anderen Leitungsfiguren hätte fortführen können. Erst wenn dieser (Zeit-)Punkt erreicht ist, ist die Überlebensfähigkeit einer Gemeinschaft auch ohne ihre Gründerfiguren gesichert.[6]

Ordens- und Bistumshandeln

Dass etwas, das so viele ‚geistliche Früchte' hervorbringt, nicht schlecht sein kann, war die Chimäre, der sowohl die Ordensleitung als auch die Bistumsleitungen in Osnabrück und Münster erlagen. So ließen sie sich blenden von so vielen jungen Menschen, die sich für Kirche und vor allem für eine traditionelle Form von Kirche begeisterten, und von ihrem Wunsch, die Geistlichen Gemeinschaften möchten die erhoffte Erneuerung der Kirche darstellen. Der positive Blick auf Geistliche Gemeinschaften, dass da ‚was Positives drin ist', und das Ansinnen, auf keinen Fall das ‚Gute' verhindern zu wollen, bestimmte die inneren Haltungen der Verantwortlichen und steuerte zugleich den Umgang mit den geistlichen Gemeinschaften und das Handeln ihnen gegenüber. Ferner sorgte diese Haltung dafür, dass etwaige Bedenken hintangestellt wurden.

Missstände, die auch, ohne dass eine Begrifflichkeit wie geistlicher oder spiritueller Missbrauch bereits existierte, als Missstände wahrzunehmen und zu erkennen waren, wurden nivelliert und bagatellisiert und die Glaubwürdigkeit derer, die sie benannten, herabgesetzt. Als ‚Erklärungen' dienten Individualisierungen wie die ‚rotten apples'-Strategie[7], die Erklärung der ‚Kinderkrankheiten'[8] oder das Erklärungsmuster, den Glauben radikal zu leben berge nun einmal gewisse Gefahren in sich.[9] Alle diese ‚Weg'-Erklärungen dienten dazu, sich mit dem systemischen Charakter des Missbrauchs nicht auseinandersetzen zu müssen.

5 Vgl. Weber (1972) [1921]: Wirtschaft und Gesellschaft, 140 ff.
6 Vgl. dazu auch: Deister/Deister (2024): „Die großen Schuhe", 124–135.
7 ‚rotten apples': nur die einzelnen Personen sind problematisch, nicht das System als solches.
8 Es seien alles Kinderkrankheiten, die sich mit der Zeit auswachsen würden.
9 Diese Gefahren seien in Kauf zu nehmen, alle spirituellen Aufbrüche der Kirchengeschichte würden dies kennen.

In der Diözese Osnabrück konzentrierten sich im Grunde über den ganzen Zeithorizont, in Münster über lange Zeit, die Auseinandersetzungen mit der jeweiligen Gemeinschaft oder der Kontakt zu dieser darauf, Gespräche mit der Leitung der Gemeinschaft oder von dieser Delegierten zu führen. In der Diözese Osnabrück vermischte sich dies zudem aufgrund des besonderen Charakters der CG als einer Gemeinschaft, die auch im hauptamtlichen Personal und vor allem in einer zahlenmäßig nicht unbeträchtlichen Gruppe von Priestern verwurzelt war, mit einem Klerikalismus, der, genauso wie im sexuellen Missbrauch, den Schutz des Priesters, bündische Strukturen und die Institution Kirche allem anderen überordnete. All dies führte dazu, dass die Mitglieder in den Gruppen und diejenigen, die Missstände benannten, nicht oder kaum als relevante Gruppe von den Bistumsverantwortlichen wahrgenommen wurden. Auch in der Diözese Münster führte nicht die erste Meldung, sondern erst die massive Meldung von Missständen durch mehrere Personen mehrere Jahre später zu einem konsequenten Handeln. Als eine eigene Gruppe kamen auch die in die CG hineingeborenen oder durch ihre Eltern mitgebrachten Kinder auf Seiten der Leitung der Diözese Osnabrück nicht in den Blick. Auch hier war der Fokus, und nicht nur derjenige der Bistumsleitung, vor allem auf die Erziehungsinstitution, den Kindergarten, konzentriert.

In der Thuiner Ordensgemeinschaft sorgten die hohen Nachwuchszahlen dafür, das sowieso schon große Selbstbewusstsein als mächtiger Orden im Bistum nochmals zu steigern, und die Handlungsmöglichkeiten der CG-Leiterin nicht zu beschneiden, sondern ihr über lange Zeit einen ‚Freifahrtschein' auszustellen und sie mit Privilegien zu versorgen. Für die in den 1980er- und 1990er-Jahren zuständige Generaloberin waren die über Sr. S. eingetretenen Schwestern einerseits als Ordensnachwuchs hochattraktiv, gleichzeitig gelang es ihr nicht, diese Gruppe mit ihren spirituellen Bedürfnissen und Vorstellungen von Ordensleben zu integrieren und die Spaltungen im Orden zu bearbeiten. Als entscheidend für die Situation im Orden konnten noch zwei weitere Momente herausgearbeitet werden, zum einen die Atmosphäre im Orden, die als wenig herzlich, stattdessen sehr formell und wenig auf die Entfaltung der einzelnen Schwester ausgerichtet beschrieben wurde und zu einem spirituellen und menschlichen Vakuum führte. Dieses konnten dann Sr. S. und die Schwestern um sie herum mit ihrer Auffassung von Ordensleben und Spiritualität füllen. Zum anderen die bereits in der Geschichte liegende mehrfache Hinwendung zu fremden Einflüssen, die zu inneren Spaltungen der Gemeinschaft führten. In beiden Momenten zeigt sich ein transgenerativer Moment, das sich von den konkreten Personen und ihrem Handeln gelöst hat, wenn es natürlich durch diese weitertradiert wird, ähnlich wie dies in der Forschung für die Kriegskindergeneration[10] festgestellt worden ist. Für die Kongregation wäre es entscheidend, sich mit diesen Punkten sowie der Geschichte um Sr. S. und dem Austritt der mehr

10 Vgl. Bode, Sabine (2014): Die vergessene Generation; ferner Dies. (2014): Die Kriegsenkel.

als 70 Schwestern auseinanderzusetzen, um so die immer noch offen liegende Vergangenheit zu bewältigen.

Bezüglich des konkreten Handelns der Leitungsverantwortlichen wurde für die Bistümer noch einmal in unterschiedlicher Weise festgestellt, dass das Handeln der Verantwortlichen auf verschiedenen Ebenen nicht die nötige Durchsetzungskraft hatte und manche Maßnahmen den Eindruck erweckten, nach der Strategie ‚es wird sich schon richten' zu verfahren. Dies zeigte sich am Beispiel der Diözese Osnabrück auf vier unterschiedliche Weisen: a) in der Verhängung von Sanktionen, die keine Sanktionen waren, z. B. jemanden zur Fortbildung schicken, b) in der Verhängung von Sanktionen, deren Einhaltung nicht überprüft wurde und die ohne Konsequenzen blieben, es also an passendem Monitoring fehlt, c) der Wahl der falschen Instrumente, wie z. B. eine geistliche Begleitung anzuempfehlen, um Veränderungen zu erreichen, und d) in einer Hinhaltetaktik gegenüber kritischen Nachfragen. Aber auch für das Bistum Münster wurde ausgemacht, dass Maßnahmen zu schwach und nicht überprüft wurden, wie z. B. die fehlende Kontrolle der Frömmigkeitspraktiken von TTN oder die Reaktion auf die erste Beschwerde.

Darüber hinaus konnten die Analysen noch drei weitere problematische Muster kirchlichen Leitungshandelns feststellen. Erstens zeigte sich – wie dies im Rahmen anderer Untersuchungen[11] auch für das Handeln in Fällen des sexuellen Missbrauchs festgestellt wurde[12] –, dass seitens kirchlicher Verantwortlicher bei der Verhängung etwaiger Maßnahmen immer die innerkirchliche Nähe gesucht wurde. So wurde Pfr. H. mit der Hoffnung auf Veränderung seiner Haltungen nach Irland an eine damals kirchliche Hochschule zu einem Masterstudium in Spiritualität geschickt. Für die Personen, die im Bistum Münster den Visitationsprozess und das Verbotsverfahren von TTN durchführten, war die Nähe bis hin zur Mitgliedschaft in einer anderen Geistlichen Gemeinschaft ein wichtiges Kriterium. Bei aller Bedeutung von Feldkompetenz ist doch auffällig, wie sehr ‚Nähe' zum kirchlichen Feld seitens der Verantwortlichen gesucht wird und in sich eine eigene und quasi ausschließliche Qualität darzustellen scheint. Eine ggf. auch kritische Distanz, die eine externe Fachkompetenz zur Verfügung stellen könnte, wird dadurch vermieden und auf diese auch verzichtet.[13]

Zweitens fällt auf, welchen Stellenwert für die Verantwortungsträger die Inanspruchnahme geistlicher Begleitung hatte. So zeigte unsere Studie, dass Menschen geistliche Begleitung anempfohlen wurde, wenn man sich eine Veränderung von ihnen erwartete, die Inanspruchnahme geistlicher Begleitung war zudem eines der Kri-

11 Vgl. Dreßing et al. (2028): MHG-Studie. Frings et al. (2022): Macht und Missbrauch Münster.

12 Z. B. wurden Beschuldigte sexuellen Missbrauchs in der Regel in kircheneigene Kliniken oder zu der Kirche nahestehenden Therapeuten geschickt (vgl. Kap. 14.2. und dort den Verweis auf Frings et al. (2022): Macht und Missbrauch Münster).

13 So werden seitens der Kirche auch eigene Studiengänge in Supervision angeboten, z. B. an der Fachhochschule in Münster, und bilden viele Bistümer auch eigene Supervisor:innen aus.

terien des ‚Katholisch-Seins' zur Anerkennung der Gemeinschaft TTN. Gleichzeitig wurde aber wie im Fall von TTN darauf verzichtet, die Eignung und Qualifikation derjenigen, die geistliche Begleitung ausübten, zu überprüfen. Es entsteht zudem der Eindruck, dass geistliche Begleitung und Supervision teilweise synonym gesetzt werden. Geistliche Begleitung erscheint wie das Mittel der Wahl, Probleme lösen zu können und Menschen, so denn nötig, wieder auf die ‚richtige Spur' zu bringen. Welche Gefahr in dieser Instrumentalisierung liegt, wurde dabei nur wenig gesehen.

Drittens zeigte sich in den Berichten und Interviews, die wir führten, dass für die Bistumsverantwortlichen bei der Auswahl von Personen für Aufgaben wie z. B. für geistliche Begleitung oder Visitationsverfahren ein stark subjektives Moment maßgebend war. Das ist kein rein kirchenspezifisches Phänomen, aber in Kombination mit der oben festgestellten und gesuchten Nähe zu Kirche als einem stark handlungsleitenden Motiv verstärkt sich dieses subjektive Moment nochmals. So hat man Vertrauen zu jemandem, kennt jemanden oder jemand gehört einer Ordensgemeinschaft oder Geistlichen Gemeinschaft an, die man schätzt. Ein solches Handeln führt auf Dauer dazu, sich ausschließlich nicht nur in innerkirchlichen, sondern auch vertrauten Kreisen zu bewegen. Anders formuliert, es verstärkt u. U. die Gefahr des Bündischen, vor allem aber des allzu Vertrauten und eines kirchlichen Dunstkreises.

All diese Muster und Strategien tragen nicht dazu bei, dass den Gläubigen in den Diözesen der Schutz gewährt wird, auf den sie als Gläubige einen Anspruch haben und für den die Bistumsverantwortlichen – wie oben schon gesagt – Sorge zu tragen haben. Dieser Sorge sind die Bistumsverantwortlichen – wie diese Untersuchung zeigt – im Falle der untersuchten beiden Gemeinschaften nicht in hinreichendem Maße nachgekommen.

Das Handeln der Bistümer weist im Umgang mit den beiden Gemeinschaften sowie im Umgang mit Hinweisen auf Missstände und erhobenen Vorwürfen insgesamt viele Parallelen zum Reagieren im sexuellen Missbrauch auf. Sie agierten fast immer reaktiv und wurden nicht proaktiv tätig. Bestimmte Entwicklungen wurden nicht wahrgenommen, weil sie nicht in das eigene Bild und das der Kirche passten (‚es kann nicht sein, was nicht sein darf'), die Erklärungsmuster, mit denen die systemischen Zusammenhänge abgewiesen werden, sind ähnlich bis gleich, und nicht zuletzt findet sich auch hier der Vorrang der Institution vor den Individuen.

Prävention

Prävention und präventive Maßnahmen ergeben sich im Grunde aus dem Bisherigen. Alle Bistümer haben in den vergangenen Jahren für das Feld des sexuellen Missbrauchs Beschwerdemöglichkeiten und Verfahrenswege eingerichtet. Einige Bistümer wie Osnabrück, Münster und jüngst auch München haben begonnen,

ebenfalls analog zu den Ordnungen zum Umgang mit sexuellem Missbrauch Ordnungen zum Umgang mit geistlich-spirituellem Missbrauch zu erlassen. Dies sollte auf jeden Fall fortgesetzt und dann auch konsequent umgesetzt werden.

Ferner wurden in den vergangenen Jahren institutionelle Schutzkonzepte, Ansprechpersonen für sexuellen Missbrauch benannt sowie die Positionen der Präventions- wie Interventionsbeauftragten geschaffen. All diese Strukturen müssen flächendeckend in allen Diözesen ausgebaut werden und ebenfalls für den geistlichen bzw. spirituellen Missbrauch eingerichtet oder aber der geistlich-spirituelle Missbrauch in die bereits bestehenden Strukturen integriert werden. Dabei ist – wie zu Beginn schon formuliert – entscheidend, den spirituellen Missbrauch nicht ausschließlich als Vorbereitung auf den sexuellen Missbrauch zu verstehen, sondern auch als eigenständige vorfindliche Form des Machtmissbrauchs anzuerkennen.

Die Positionen müssen mit entsprechend geschultem Personal besetzt werden, so wie regelmäßige Schulungen zum Erkennen von spirituellem Missbrauch, aber auch zum Thema Machtmissbrauch für alle hauptamtlichen Mitarbeiter:innen in einer Diözese verpflichtend sein sollten.

Entscheidend mit Blick auf Prävention ist aber, und das sollte im Vorstehenden wie in den Kapiteln zum Bistumshandeln (Kap. 14.2 und 14.3) deutlich geworden sein, die eigene innere Haltung, insbesondere von Verantwortungsträgern zu reflektieren. Das bedeutet überhaupt anzuerkennen, dass es so etwas wie geistlichen Missbrauch gibt und dass dieser existiert. Es gilt ferner anzuerkennen, dass Geistliche Gemeinschaften keine ‚heilen' Orte sind und gerade als kirchliche Orte kein ‚safe space' per se sind. Es gilt ferner, sich von Erklärungsmustern zu verabschieden, die systemische Gründe ausklammern, die Missstände verbrämen und bagatellisieren, aber kein Handeln nach sich ziehen. Und nicht zuletzt gilt es, die inneren Haltungen, die der Potenzialität mehr Gewicht geben als der Realität (‚das Gute sehen') und damit aber letztlich auch einer Haltung des ‚der Zweck heiligt die Mittel' folgen, aufzugeben. Schließlich sind den bündischen Strukturen und dem Klerikalismus ein Ende zu setzen. Dieses ist allzu oft beschrieben, analysiert sowie gefordert worden, es kann hier nur wiederholt werden, denn darin liegen letztlich die Muster, die dazu führen, dass bei aller verbalen Hochschätzung die Gläubigen, die eigentlichen Subjekte der Kirche, nicht wahrgenommen werden.

Für die Prävention in innerkirchlichen Gruppen, wie Geistlichen Gemeinschaften, ist es dringend angezeigt, das Instrument der Visitation nicht nur bei Auffälligkeit oder Beschwerden, sondern wie dies bei Ordensgemeinschaften diözesanen Rechts der Fall ist, regelmäßig und mit festgeschriebenen Abläufen durchzuführen. Auch wenn der zeitliche Aufwand einer Visitation von der Größe und Verästelung der jeweiligen Gemeinschaft abhängt, sollte die Dauer einer Visitation allein schon deshalb in einem eng zu bemessenden Rahmen bleiben, um etwaige weitere Gefährdungen von Mitgliedern weitgehend zu minimieren. Bezüglich entstehender Geistlicher Gemeinschaften bis zur Approbation ist es empfehlenswert, den Prozess sorg-

fältig und engmaschig zu begleiten, was auch für die Entwicklung der Statuten gilt. Das gibt den Verantwortlichen seitens der Diözese auch die Möglichkeit, die Gruppe oder Gemeinschaft inkl. der Leitungspersonen kennenzulernen. Besonderes Augenmerk gilt es dabei der geistlichen Begleitung und der persönlichen Eignung sowie Qualifizierung der geistlichen Begleiter:innen zukommen zu lassen.

Das bedeutet auch, noch stärker, als dies bisher der Fall ist, auf die Einhaltung von Qualitätsstandards in der geistlichen Begleitung zu achten und dazu Prozesse der Überprüfung zu entwickeln. Angesichts der Bedeutung, die geistlicher Begleitung heute zukommt, kann die Sorgfalt und Mühe hier nicht groß genug sein.

Auf der konkreten Handlungsebene gilt es, weitere Punkte zu berücksichtigen und umzusetzen: Erstens Sanktionen bewusst zu wählen und vor allem ihre Umsetzung zu überprüfen, d. h. Monitoring-Prozesse einzuführen. Zweitens, die Instrumente, die für erwünschte Veränderungsprozesse eingesetzt werden, sind passgenau zu wählen und vorab daraufhin zu überprüfen, ob das Instrument die Aufgabe erfüllen kann. Drittens, die Auswahl von Personen, die eine Aufgabe übernehmen sollen, weniger zufällig und subjektiv und getragen von dem Kriterium der Kirchlichkeit und kirchlichen Nähe zu gestalten, sondern stärker zu verobjektivieren. Das bedeutet Qualitätsstandards zu entwickeln und diese dann auch konsequent umzusetzen. Und nicht zuletzt, auch das hat bereits die Forschung und Aufarbeitung zum sexuellen Missbrauch aufgezeigt, hat die Aktenführung eine hohe Bedeutung und es gilt diese konsequent und lückenlos zu führen und festzuhalten, an welchem Ort sie sich befinden.

Mit Blick auf die weitere Forschung zu geistlich-spirituellem Missbrauch wäre es wichtig, wenn diese in rechtlicher Hinsicht nicht mehr allein nach Maßgabe der allgemeinen kirchlichen Regelungen, insbesondere des kirchlichen Datenschutzrechts und des Archivrechts zu beurteilen wären, sondern hierfür durch die Diözesen spezielle Ausnahmetatbestände oder kirchliche Ordnungen geschaffen würden, die die in diesem Zusammenhang zu prüfenden rechtlichen Fragestellungen zugunsten der Forschung eindeutig regeln. Dabei sollten die Missbrauchsformen sexueller und geistlich-spiritueller Missbrauch nicht getrennt behandelt, sondern Ordnungen geschaffen werden, die beide Missbrauchsformen umfassen.

Zum Schluss

Unser Forschungsprojekt hatte den Auftrag, geistlichen Missbrauch zu erkunden. Dabei ist uns bewusst, dass wir vor allem die negativen Seiten von Geistlichen Gemeinschaften in den Fokus gerückt haben. Dieser Fokus soll nicht darüber hinwegtäuschen, dass viele Menschen viele positive Erfahrungen in Geistlichen Gemeinschaften machen und diese ihnen nicht zuletzt zur spirituellen Heimat werden.

Ein vielfach geäußertes Anliegen an unsere Studie war, nicht nur den geistlichen Missbrauch zu untersuchen, sondern diesen auch definitorisch näher zu bestimmen und Kriterien zu dessen Operationalisierung zur Verfügung zu stellen. Diese Definition haben wir in Kap. 15 entwickelt und dazu sechs Kriterien für die Erfassung von geistlichem Missbrauch vorgelegt. Wir hoffen, dass die Definition und die Operationalisierung, wie wir sie vorschlagen, dazu dienen, geistlichen Missbrauch eher erkennen und benennen zu können und vor allem aber das Vorliegen desselben, die Intensität der missbräuchlichen Handlungen, die Praktiken und Strategien, mit denen er verübt wird sowie den entstandenen Schaden und die daraus resultierenden Folgen gesichert einschätzen zu können. Last but not least braucht es die weitere juristische Arbeit, geistlich-spirituellen Missbrauch in seinen unterschiedlichen Ausprägungen insbesondere im kirchlichen Recht als Straftatbestand zu verankern, sodass diese Missbrauchsform auch kanonistisch sanktionierbar wird.

Damit wäre ein großer Schritt für die Betroffenen geistlichen Missbrauchs erreicht.

Anhang

Vergleich der Gemeinschaften

Christusgemeinschaft (CG)	Totus Tuus (TTN)
Gemeinschaft und Struktur	
Keine GG vom Gründungsverständnis her (erst zu Beginn der 2000er-Jahre)	Gründung als GG, in enger Anbindung an die Gemeinschaft d. Seligpreisungen
Nicht approbiert	Kirchenrechtliche Approbation seit 2004 (vorläufig)/2007 (endgültig)
Priester sind im Bistum Osnabrück inkardiniert	Leitende Priester sind aus anderem Bistum
Wenig ausgeprägte Strukturierung	Hochgradige Strukturierung
Mitglieder: heterogener (Alter/Lebens-stand) einschließlich zahlreicher Kinder	Mitglieder: homogener; mehr junge Menschen
Zwei Flügel: Laiengruppierung zusätzlich Priester der Diözese und ‚CG-Schwestern' (Thuiner Franziskanerinnen)	Überlegungen, Zweige gottgeweihten Lebens zu etablieren
Eng verflochten mit der Kongregation der Thuiner Franziskanerinnen	Medjugorje als Initialzündung
Auf das kirchliche Lehramt ausgerichtet	
2011 Abbruch der Dialoggespräche durch Bistum	2021 Verbot durch den Bischof von Münster
Leitungs- und Beziehungsebene	
Von Laien geleitet; Priester als Leitung in untergeordneter Position	
Leitung: Ordensfrau und nachgeordnet ein Priester	Leitung: Gründerehepaar + Leitungskreis
Hochcharismatisch und beziehungsorientiert, bei gleichzeitigem sich verhärtendem autoritären Habitus	

Christusgemeinschaft (CG)	Totus Tuus (TTN)
Wachsender Kreis von Priestern (~20)	Geringe Priesterzahl (3) unter Mitgliedern; deutlich mehr im Kreis der Sympathisanten
Fehlendes Unrechtsbewusstsein für eigenes Handeln	
Spiritualität und Theologie	
Gemäßigte Marienbezüge: Gebetsstätte Heede vor allem für Thuiner Orden und nur bedingt für CG von Bedeutung II. Vatikanisches Konzil, insbesondere die Konstitutionen (GS und LG); Theologie und Lehrschreiben Johannes Paul II.	Starke Marienbezüge: Medjugorje zentraler Ort und täglicher Rosenkranz; auch Spiritualität von Louis-Marie Grignion de Montfort wichtig
Antwort auf die ‚Not der Glaubenslosigkeit unserer Zeit'	Ausdrücklicher Evangelisierungsauftrag
Charismatische Spiritualität; hohe Bedeutung neues geistliches Liedgut (NGL)	
Hohe Bedeutung von häufiger Beichte und kontinuierlicher geistlicher Begleitung	
Große Bedeutung der klassischen katholischen Sexualmoral	
Festhalten an traditionellen Geschlechternormen und klassischen Familienvorstellungen	
Weniger extreme Leistungsspiritualität, trotzdem Gebetsvorgaben	Extreme Leistungsspiritualität (tägliches Rosenkranzgebet und täglicher Besuch der Eucharistiefeier sowie Fasten an zwei Tagen der Woche)
Anleihen bei anderen GG; Idee einer Marienweihe und Versprechen	Anleihen bei GG der Seligpreisungen; Versprechen, Marienweihe
Motive für Zugehörigkeit und Faszination	
Suche nach ‚Mehr'	
Intensivität im Glauben	Radikalität im Glauben
Glaube in säkularer Welt gemeinschaftlich leben; wechselseitige Unterstützung; füreinander da sein	Glaube als Abenteuer und ‚Spaß', bei gleichzeitigem ‚Normal- und Glücklichsein'
Wunsch nach spiritueller Erfahrung (und Vertiefung)	
Die Gemeinschaft als Ort, den Glauben und sich selbst zu verstehen	Die Gemeinschaft als Ort der Beheimatung und Identitätsfindung

Verantwortliche im Bistum Münster und Osnabrück 1945–2026[1]

Bischöfe Münster

Name	Amtsdauer
Clemens August Graf von Galen	1933–1946
Michael Keller	1947–1961
Joseph Höffner	1962–1969
Heinrich Tenhumberg	1969–1979
Reinhard Lettmann	1980–2008
Felix Genn	2009–2025
Heiner Wilmer	seit 2026

Bischöfe Osnabrück

Name	Amtsdauer
Wilhelm Berning	1914–1955
Franziskus Demann	1957
Helmut Hermann Wittler	1957–1987
Ludwig Averkamp	1987–1995
Franz-Josef Bode	1995–2023
Dominicus Meier OSB	seit 2024

Generalvikare Münster

Name	Amtsdauer
Franz Meis	1923–1946
Heinrich Gleumes	1947–1948
Johannes Pohlschneider	1948–1954
Laurenz Böggering	1954–1967
Reinhard Lettmann	1967–1973
Hermann Joseph Spital	1973–1980
Heinrich Janssen	1981–1986
Werner Thissen	1986–1999
Norbert Kleyboldt	1999–2016

1 Die Daten basieren auf Angaben der Kirchlichen Amtsblätter, der Personal-Schematismen, der Klerus-Kartei und anderer Akten des BAM, wobei die Daten nicht immer eindeutig zu ermitteln waren. Dabei beginnen manchen Amtszeiten bereits vor 1945.

Name	Amtsdauer
Norbert Köster	2016–2018
Klaus Winterkamp	seit 2018

Generalvikare Osnabrück

Name	Amtsdauer
Konrad Seling	1927–1948
Otto Lüfolding	1949–1955
Johannes von Rudloff	1955–1956
Helmut Hermann Wittler	1956–1957
Johannes von Rudloff	1957
Wilhelm Ellermann	1957–1975
Heinrich Heitmeyer	1975–1997
Theo Paul	1997–2020
Ulrich Beckwermert	2020–2023, 2024–2026
Johannes Wübbe	seit 2026

Weihbischöfe Münster

Name	Amtsdauer
Heinrich Roleff	1936–1966
Heinrich Gleumes	1948–1951
Heinrich Baaken	1952–1976
Heinrich Tenhumberg	1958–1969
Laurenz Böggering	1967–1979
Reinhard Lettmann	1973–1980
Ludwig Averkamp	1973–1985
Alfons Demming	1977–1998
Wilhelm Wöste	1977–1986
Hermann Josef Spital	1980–1981
Friedrich Ostermann	1981–2007
Heinrich Janssen	1986–2010
Josef Voß	1988–2009
Werner Thissen	1999–2002
Franz-Peter Tebartz-van Elst	2004–2007
Franz-Josef Overbeck	2007–2009

Name	Amtsdauer
Dieter Geerlings	2010–2017
Wilfried Theising	2010–2016
Christoph Hegge	seit 2010
Stefan Zekorn	seit 2011
Rolf Lohmann	seit 2017

Weihbischöfe Osnabrück

Name	Amtsdauer
Johannes von Rudloff	1950–1975
Bernhard Schräder	1959–1970
Hubertus Brandenburg	1974–1978
Karl-August Siegel	1974–1988
Theodor Kettmann	1978–2011/13
Hans-Jochen Jaschke	1988–1994
Johannes Wübbe	seit 2013

Beauftragte für Geistliche Gemeinschaften/Ordensreferent: Osnabrück

Name	Amtsdauer
Beauftragter A	1988–1995
Beauftragter B	1996–2005
Beauftragter A	2005–2021
Generalvikar Theo Paul	seit 2021

Leiter:in der Fachstelle Orden, Säkularinstitute (und Geistliche Gemeinschaften) in Münster*

Name	Amtsdauer
Paul Ketteler	1972–1993
Josef Alfers	1993–1999
Christoph Hegge	1999–2010
Fachstellenleiter A	2010–2015
Fachstellenleiterin B	seit 2015

* bis 2015 an das Amt des stellvertretenden Generalvikars gebunden

Studienteilnehmer:innen

Betroffene Studienteilnehmer:innen (Ursprungspseudonym)

Andreas Becker*
Angela Krebber*
Anja Keller*
Anne Bothe*
Barbara Kleinstedt*
Birgit Lange*
Britta Jürgens*
Bruder Georg Brink*
Dorothee Salzmann*
Erika Klein*
Franz Reigel*
Franziska Kohmann*
Gabi Wille*
Gerald Hake*
Gerda Ortmann*
Gertrud Maler*
Gisela Becker*
Gretel Hoffmann*
Hans Serge*
Helmut Kirchheim*
Hilde Reigel*
Hiltrud Kaufmann*
Imke Laufmöller*
Ina Michel*
Ingrid Fischer*
Iris Gehbauer*
Jan Schulz*
Jonas Schuster*
Julia Winkler*
Karla Klaas*
Katharina Rosenfeld*
Kurt Schmitt*
Laura Schneider*
Lena Neuhaus*
Matthias Schreiber*
Max Wiesmann*
Merle Vogt*
Michael Plotter*
Michaela Wensmayer*
Monika Marie Huber*
Moritz Brückner*
Nico Bauer*
Paula Winter*
Rabea Baumann*
Raphael König*
Relinde Krone*
Rosemarie Wagner*
Sabrina Heinzmann*
Sarah Weber*
Simon Richter*
Sr. Agatha Helena*
Sr. Agnes Allegria*
Sr. Amara Veronika*
Sr. Anne Theresia*
Sr. Charlotte Filicitas*
Sr. Clara Gabriela*
Sr. Elisabeth Emilia*
Sr. Gerburga Philomena*
Sr. Gisela Ulrike*
Sr. Hildegundis Dolores*
Sr. Isabella Beatrix*
Sr. Josefa Franziska*
Sr. Katharina Johanna*
Sr. Maria Laetitia*
Sr. Mechthild Antonia*
Sr. Olga Caritas*
Sr. Petra Eckeharde*
Sr. Revelatio Concordia*
Sr. Sabina Andrea*
Sr. Sigrid Raphaela*
Sr. Ursula Georgia*
Sr. Walberta Emanuele*
Susanne Deuter*
Theresia Bischof*
Tim Steinberg*
Tobias Eisenberg*
Vanessa Wegner*
Werner Fischer*

Sonstige

Axel Gewandtner*
Kathrin Radtke*
Simone Freudenberg*

Verantwortungsträger Osnabrück

mit Klarnamen

Bischof Dr. Franz-Josef Bode
Generalvikar Ulrich Beckwermert
Generalvikar Theo Paul
Weihbischof Theodor Kettmann
Weihbischof Johannes Wübbe

pseudonymisiert

Personalverantwortliche:r
Beauftragte:r für GG A
Beauftragte:r für GG B
Kontaktbeauftragter CG
Diözesanjugendpfarrer B
Emsland-Dechant

Generaloberin

Sr. Maria Cordis Reiker

Verantwortungsträger Münster

mit Klarnamen

Bischof Dr. Felix Genn
Generalvikar Dr. Klaus Winterkamp
Weihbischof Dr. Christoph Hegge

pseudonymisiert

Bischofskaplan
Fachstellenleiter:in A und Visitationsbeteiligte:r A
Visitationsbeteiligte:r B
Kirchenrechtler:in
Fachstellenleiter:in B
Visitationsbeteiligte:r C

Wissensträger:innen Osnabrück

Wissensträger:in A
Wissensträger:in B
Wissensträger:in C
Wissensträger:in D
Wissensträger:in E
Wissensträger:in F
Wissensträger:in G
Wissensträger:in H

Wissensträger:innen Münster

Wissensträger:in I
Wissensträger:in J
Wissensträger:in K
Wissensträger:in L
Wissensträger:in M
Wissensträger:in N

Die vollständige und anonymisierte Stellungnahme des Ehepaares D. ist unter diesem Link zugänglich: https://media-kanzlei.com/anonymisierte-stellungnahme-mk-4118/

Quellenverzeichnis

Archive/Abgaben

Fachstelle Orden, Säkularinstitute und Geistliche Gemeinschaften
Akten ‚Totus Tuus Neuevangelisierung'
Akten Gemeinschaft des Neuen Weges von hl. Franziskus

Bistumsarchiv Münster (BAM)
Bischöfliches Sekretariat
Büro Bischof Lettmann
Büro des Generalvikars
Hauptabteilung Seelsorge
Schematismus des Bistums Münster
Kirchliches Amtsblatt für die Diözese Münster

Bistumsarchiv Osnabrück (BAOS)
AKZ 197: Seelsorgeamt/Jugendpastoral
AKZ 441: Abgabe Beauftragter für Geistliche Gemeinschaften
AKZ 450: Abgabe Generalvikar Theo Paul
AKZ 472: Abgabe Beauftragter für Geistliche Gemeinschaften
AKZ 502: Abgabe Bischof Bode
AKZ 503: Abgabe Bischof Dominicus
Priesterratsprotokolle
Generalia, 08-07-50, Personalakten
Einzelabgabe Diözesancaritasverband
BDKJ Diözesanverband Osnabrück
Schematismus des Bistums Osnabrück
Kirchliches Amtsblatt für die Diözese Osnabrück

Mutterhaus Archiv der Thuiner Franziskanerinnen
Konstitutionen/Handbücher
Protokolle Generalkapitel und Ratsversammlungen (in Auszügen)
Mitteilungen an die Schwestern (in Auszügen)
Paraphrasierte Unterlagen (Austritt Schwestern/Entlassung Sr. S in 2004)
Auflistungen (General- und Provinzleitung sowie Formation)
Statistiken (Ein- und Austritte)
Thuiner Jahrbuch

Dokumenten-Abgaben
26 Studienteilnehmer:innen haben der Studie Dokumente in unterschiedlicher Anzahl und Ausprägung zur Verfügung gestellt.

Literaturverzeichnis

Abaelard, Petrus (2006): Scito te ipsum [Ethica]. Erkenne dich selbst. Lateinisch-Deutsch Übers. und hg. von Ph. Steger. Hamburg. [*Erkenne dich selbst*].

Allen, John L. (2006): Opus Dei. Mythos und Realität. Ein Blick hinter die Kulissen. Gütersloh. [*Opus Dei*].

Albert, Gerd (2020): Idealtypus, in: Müller, Hans-Peter/Sigmund, Steffen (Hg.): Max Weber-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung. Zweite, aktual. und erw. Aufl. Stuttgart, 177–181. [*Idealtypus*].

Althaus, Rüdiger (2019): Geistliche Dinge – Katholisch, in: LKRR 2, 141–142. [*Geistliche Dinge*].

Althaus, Rüdiger (2022): Personalakten von Klerikern. Zur neuen Rahmenordnung der Deutschen Bischofskonferenz, in: Theologie und Glaube 112, 63–69. [*Personalakten Kleriker*].

Althaus, Rüdiger (2022): Geistlicher Missbrauch, in: Theologie und Glaube 112, 318–324. [*Geistlicher Missbrauch*].

Althaus, Rüdiger (2024): Der Diözesanbischof und die Geistlichen Gemeinschaften, in: Theologie und Glaube 114 (2), 164–178. [*Der Diözesanbischof*].

Antons, Klaus et al. (2001): Gruppenprozesse verstehen. Gruppendynamische Forschung und Praxis. Opladen. [*Gruppenprozesse verstehen*].

Anuth, Bernhard S. (2018): Kirchliche Bewegungen zwischen Universalkirche und Teilkirchen. Kanonistische Perspektiven, in: Werner, Gunda (Hg.): Gerettet durch Begeisterung. Reform der katholischen Kirche durch pfingstlich-charismatische Religiosität. Freiburg, 44–92. [*Kirchliche Bewegungen*].

Anuth, Bernhard S. (2022): Observations On the Magisteriums Gender Anthropology and its Consequences for Women In the Catholic Church, in: Religion 13/4, 305 (97–106), https://doi.org/10.3390/rel13040305 (abgerufen: 19.3.2026). [*Gender Anthropology*].

Balthasar, Hans Urs von (1976–1983): Theodramatik. Bd. 1–4. Bd. 1 (1973): Prolegomena, Bd. 2 (1976–1978): Die Personen des Spiels (1. Teilband (1976): Der Mensch in Gott; 2. Teilband (1978): Die Personen in Christus), Bd. 3 (1980): Die Handlung, Bd. 4 (1983): Das Endspiel. Einsiedeln. [*Mensch in Gott*], [*Personen in Christus*].

Bateson, Gregory et al. (1984): Auf dem Weg zu einer Schizophrenie-Theorie, in: Bateson, Gregory et al. (Hg.): Schizophrenie und Familie. Frankfurt. [*Schizophrenie-Theorie*].

Baumert, Norbert (1994): Charismatische Erneuerung, in: LThK 3(2), 1022. [*Charismatische Erneuerung*].

Beattie, Tina (2005): Sex, Death, and Melodrama: A Feminist Critique of Hans Urs von Balthasar, in: The Way 44/4, 160–176. [*Feminist Critique of Balthasar*].

Beattie, Tina (2016): Acting up. The Paradoxes and Performances of Gender in Hans Urs von Balthasar's Theodrama, in: Wendel, Saskia/Nutt, Aurica (Hg.): Reading the Body of Christ. Eine geschlechtertheologische Relecture. Paderborn, 117–129. [*Gender in Balthasar's Theodrama*].

Beck, Johanna (2022): Mach neu, was dich kaputt macht. Warum ich in die Kirche zurückkehre und das Schweigen breche. München. [*Mach neu*].

Beinert, Wolfgang (2024): Kriterien des Übernatürlichen. Marienerscheinungen heute, in: Herder Korrespondenz 78(7), 21–23. [*Kriterien des Übernatürlichen*].

Belz, Christa et al. (Red.) (1973): Das Freiwillige Soziale Jahr. Ein dokumentarischer Bericht. Bonn Bad Godesberg. [*Freiwilliges Soziales Jahr*].

Berthold, Oliver/Kindler, Heinz (2023): Körperliche Misshandlung, in: Fegert, Jörg/Meysen, Thomas/Kindler, Heinz/Chauviré-Geib, Katrin/Hoffmann, Ulrike/Schumann, Eva (Hg.): Gute Kinderschutzverfahren. Berlin, Heidelberg. https://doi.org/10.1007/978-3-662-66900-6_20

Bischöfliches Generalvikariat Münster (Hg.) (1980): Communio – Kirche ist Gemeinschaft. Schwerpunkte der Seelsorge im Bistum Münster. Münster. [*Communio*].

Bischöfliches Generalvikariat Münster (Hg.) (1988): Neue Geistliche Gemeinschaften in der Kirche. Eine Bestandsaufnahme im Bistum Münster. Dokumentation der Tagung am 24.–25. Juni 1988, hg. v. Hauptabteilung Seelsorge im BGV Münster. [*Tagungsband 1988*].

Bischöfliches Generalvikariat Münster (Hg.) (1994) [1993]: Neue Geistliche Gemeinschaften in der Kirche. Dokumentation der Tagung am 15.–17. Januar 1993. Dritte Aufl. Münster. [*Tagungsband 1993*].

Boberski, Heiner (1990): Das Engelwerk. Ein Geheimbund in der katholischen Kirche? Salzburg. [*Engelwerk Geheimbund*].

Boberski, Heiner (1990): Das „Engelwerk". Die seltsamen Lehren und Praktiken eines „katholischen" Geheimbundes, in: Herder Korrespondenz 44(8), 384–389. [*Das Engelwerk*].

Boberski, Heiner (1993): Das Engelwerk. Theorie und Praxis des Opus Angelorum. Salzburg. [*Opus Angelorum*].

Bode, Sabine (2014): Die vergessene Generation. Die Kriegskinder brechen ihr Schweigen. Stuttgart. [*Die vergessene Generation*].

Bode, Sabine (2014): Die Kriegsenkel. Die Erben der vergessenen Generation. Stuttgart. [*Die Kriegsenkel*].

Bourdieu, Pierre (2000): Das religiöse Feld. Texte zur Ökonomie des Heilsgeschehens. Konstanz. [*Religiöse Feld*].

Brantzen, Hubertus/Schmiedl, Joachim (Hg.) (1996): Schönstatt-Lexikon. Fakten – Ideen – Leben. Vallendar-Schönstatt. [*Schönstatt-Lexikon*].

Breitsameter, Christof/Goertz, Stephan (2020): Vom Vorrang der Liebe. Zeitenwende für die katholische Sexualmoral. Freiburg. [*Vorrang der Liebe*].

Breuer, Marc (2012): Religiöser Wandel als Säkularisierungsfolge. Differenzierungs- und Individualisierungsdiskurse im Katholizismus. Wiesbaden. [*Religiöser Wandel*].

Brinkmann, Johannes (2015): Grete Ganseforth aus Heede. Dokumentation – Erfahrung – Beurteilung. Heede. [*Grete Ganseforth*].

Butenkemper, Stephanie (2023): Toxische Gemeinschaften. Geistlichen und emotionalen Missbrauch erkennen, verhindern und heilen. Freiburg. [*Toxische Gemeinschaften*].

Butler, Judith (1993): Bodies that matter. On the discursive limits of ‚sex'. New York, London. [*Bodies that matter*].

Butler, Judith (1993): Das Unbehagen der Geschlechter. Frankfurt. [*Unbehagen der Geschlechter*].

Butler, Judith (2001): Psyche der Macht. Das Subjekt der Unterwerfung. Frankfurt am Main. [*Psyche der Macht*].

Butler, Judith (2009): Die Macht der Geschlechternormen und die Grenzen des Menschlichen. Frankfurt am Main. [*Macht der Geschlechternormen*].

Butler, Judith (2018) [1997]: Haß spricht. Zur Politik des Performativen. Sechste Aufl. Frankfurt. [*Haß spricht*].

Chartier-Sieben, Isabelle (2026): Die pastoralen, kanonischen und apostolischen Visitationen, in: Gentner, Ulrike/Hundertmark, Peter: Spirituellen Missbrauch verhindern. Wegweiser für Prävention und Intervention. Würzburg, 181–188. [*Visitationen*].

Clemens, Vera/Fegert, Jörg/Witt, Andreas (2023): Psychische Misshandlung, in: Fegert, Jörg/Meysen, Thomas/Kindler, Heinz/Chauviré-Geib, Katrin/Hoffmann, Ulrike/Schumann, Eva (Hg.): Gute Kinderschutzverfahren. Berlin, Heidelberg 309–319. https://doi.org/10.1007/978-3-662-66900-6_21 (abgerufen: 20.5.2026) [*Psychische Misshandlung*].

Cordes, Paul J. (1990): Den Geist nicht auslöschen. Charismen und Neuevangelisierung. Freiburg. [*Charismen und Neuevangelisierung*].

Damberg, Wilhelm (1997): Abschied vom Milieu? Katholizismus im Bistum Münster und in den Niederlanden 1945–1980, Paderborn u. a. [*Abschied vom Milieu*].

Damberg, Wilhelm (1998): Moderne und Milieu 1802–1998. Münster. [*Moderne und Milieu*].

Damberg, Wilhelm (2022): Missbrauch. Die Geschichte eines internationalen Skandals, in: Aschmann, Birgit et al. (Hg.): Katholische Dunkelräume. Die Kirche und der sexuelle Missbrauch, 3–22. [*Geschichte internationalen Skandals*].

Dehn, Ulrich et al. (1961): Sekten, in: RGG 5. Dritte Aufl., 1144–1150. [*Sekten*].

Deister, Bernhard/Deister, Tonja (2024): „Die großen Schuhe" Herausforderungen des Leitungswechsels in die erste Generation nach Gründung einer Geistlichen Gemeinschaft, in: Theologie und Glaube 114. Themenheft Geistliche Gemeinschaften, 124–135. [*Leitungswechsel*].

Diözesanvorstand des BDKJ und BGV (Hg.) (1980): „rad". Rundbrief für Mitarbeiter 4. [„rad"].

Dondelinger, Patrick (2004): Visionäre Ekstasen. Was sind eigentlich Marienerscheinungen?, in: Herder Korrespondenz 58(5), 244–248. [*Was sind Marienerscheinungen?*].

Doyle, Thomas P. (2003): Roman Catholic Clericalism, Religious Duress, and Clergy Sexual Abuse. Pastoral Psychology 51(3), 189–231. [*Clericalism*].

Dressing, Harald et al. (2018): Sexueller Missbrauch an Minderjährigen durch katholische Priester, Diakone und männliche Ordensangehörige im Bereich der Deutschen Bischofskonferenz. [*MHG-Studie*].

Ebertz, Michael N. (1998): Erosion der Gnadenanstalt? Zum Wandel der Sozialgestalt der Kirche, Frankfurt a. M. [*Sozialgestalt der Kirche*].

Ebbing, Ebbo (2009): Bewegung in der Kirche. Vallendar. [*Bewegungen der Kirche*].

Eirich, Margarete (2017): Pentekostalisierung des Christentums. Einordnung und katholische Ausformung, in: Catholica, 71(2), 140–152. [*Pentekostalisierung*].

Eilers, Sixtina (1930): Die Kongregation der Franziskanerinnen vom heiligen Märtyrer Georg zu Thuine. Diözese Osnabrück, Werl. [*Kongregation der Thuiner Franziskanerinnen*].

Elias, Norbert (1976) [1939]: Über den Prozess der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen. Bd. 1–2. Bd. 1: Wandlungen des Verhaltens in den weltlichen Oberschichten des Abendlandes, Bd. 2: Wandlungen der Gesellschaft. Entwurf zu einer Theorie der Zivilisation. Frankfurt. *[Prozess der Zivilisation Bd. 1 oder Bd. 2].*

Engel, Ulrich (2021): Strukturell missbrauchsanfällig. Das Institut der Beichte zwischen pastoraler Seelenführungstechnik und klerikalistischem Kontrollinstrument – Eine theologische Reflexion im Anschluss an Michel Foucault, in: Karl, Katharina/Weber, Harald (Hg.): Missbrauch und Beichte. Erfahrungen und Perspektiven aus Praxis und Wissenschaft. Würzburg, 93–136. [*Beichte*].

Engelmann, Jan (Hg.) (1999): Michel Foucault. Botschaften der Macht. Stuttgart. [*Botschaften der Macht*].

Ev.-kath. Arbeitsgemeinschaft Soziale Dienste in Nordrhein-Westfalen (Hg.) (1968): Das verdoppelte Jahr. „Diakonisches Jahr"/"Jahr für den Nächsten". Düsseldorf, Geldern. [*Verdoppeltes Jahr*].

Federhen, Joachim Maria (2006): Ein Glaubenskurs für Jugendliche. Glaubenswochenenden der Gemeinschaft Totus Tuus – Neuevangelisierung im Rahmen der Firmvorbereitung. Friedelsheim. [*Glaubenskurs für Jugendliche*].

Flick, Uwe (2007) [1995]: Qualitative Sozialforschung. Eine Einführung. Fünfte völlig überarb. und erw. Neuaufl. Reinbek, 210–214. [*Qualitative Sozialforschung*].

Flick, Uwe (2008) [2004]: Triangulation. Eine Einführung. Zweite Aufl. Wiesbaden. [*Triangulation*].

Foitzik, Alexander (1995): ZdK: Konkrete Schritte in der Strukturreform, in: Herder Korrespondenz 49(6), 288–290. [*Strukturreform*].

Foitzik, Alexander (2002): Begeisterte Kirche, in: Herder Korrespondenz 56(7), 325–326. [*Begeisterte Kirche*].

Foucault, Michel (1976–2018): Sexualität und Wahrheit. Bd. 1–4. Bd. 1 (1976): Der Wille zum Wissen, Bd. 2 (1984): Der Gebrauch der Gelüste, Bd. 3 (1984): Die Sorge um sich, Bd. 4 (2018): Die Geständnisse des Fleisches. Frankfurt, Berlin. [*Wille zum Wissen*], [*Geständnisse des Fleisches*].

Foucault, Michel (1987): Die Frage des Subjekts, in: Dreyfuss, Hubert L./Rabinow, Paul: Michel Foucault. Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik. Frankfurt, 243–250. [*Frage des Subjekts*].

Foucault, Michel (1992): Was ist Kritik? Berlin. [*Was ist Kritik*].

Foucault, Michel (1998) [1975]: Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses. Zwölfte Aufl. Frankfurt. [*Überwachen und Strafen*].

Foucault, Michel (1999): Die Maschen der Macht, in: Engelmann, Jan (Hg.): Michel Foucault. Botschaften der Macht. Stuttgart. [*Maschen der Macht*].

Foucault, Michel (2003): Dits et Ecrits. Bd. 1–4. Bd. 1 (Schriften 1954–1969), Bd. 2 (Schriften 1970–1975), Bd. 3 (1976–1979), Bd. 4 (1980–1988). Frankfurt am Main. [*Dits et Ecrits*].

Foucault, Michel (2020): Die Regierung der Lebenden. Vorlesungen am Collège de France 1979–1980. Frankfurt. [*Regierung der Lebenden Vorlesungen 1979–1980*].

Foucault, Michel (2022) [2004]: Sicherheit, Territorium, Bevölkerung. Geschichte der Gouvernementalität I. Vorlesungen am Collège de France 1977–1978. Achte Aufl. Frankfurt. [*Gouvernementalität 1977–1978*].

Freudenberg, Maren/Schüler, Sebastian (2025): Charisma: Genese, Erhalt und Veralltäglichung von Autoritätsbeziehungen in Religion, in: Stausberg, Michael/Wilkens, Katharina (Hg.): Religionswissenschaft. Aktuelle Annäherungen. Berlin, 127–137. [*Charisma*].

Fricker, Miranda (2023): Epistemische Ungerechtigkeit. Macht und Ethik des Wissens. München. [*Epistemische Ungerechtigkeit*].

Frings, Bernhard (2017): Die Essener Elisabeth-Schwestern 1843 bis 2017. Gelebte Barmherzigkeit vor Ort. Münster. [*Essener Elisabeth-Schwestern*].

Frings, Bernhard/Grossbölting, Thomas/Grosse Kracht, Klaus/Prowroznik, Natalie/Rüschenschmidt, David (2022): Macht und sexueller Missbrauch in der katholischen Kirche. Betroffene, Beschuldigte und Vertuscher im Bistum Münster seit 1945. Freiburg. [*Macht und Missbrauch Münster*].

Fuchs, Katharina Anna (2020): Eine unterschätzte Gefahr mit gravierenden Folgen, in: Timmerevers, Heinrich/Arnold, Thomas (Hg.): Gefährliche Seelenführer? Geistiger und Geistlicher Missbrauch. Herder Thema. Freiburg, 22–25. [*Unterschätzte Gefahr*].

Fuchs-Heinritz, Werner (2000) [1984]: Biographische Forschung. Eine Einführung in Praxis und Methoden. Zweite überarb. und erw. Aufl. Wiesbaden. [*Biographische Forschung*].

Galanter, Marc (2013): Charismatic Groups and Cults: A Psychological and Social Analysis, in: Pargament, K. I. (Hg.): APA Handbook of Psychology, Religion and Spirituality, Bd. 1. Context, Theory and Research. Washington, 729–740. [*Charismatic Groups*].

Gatz, Erwin (2005): Das Bistum Münster, in: ders. (Hg.): Die Bistümer der deutschsprachigen Länder. Von der Säkularisation bis zur Gegenwart. Freiburg, 530–546. [*Das Bistum Münster*].

Geertz, Clifford (1994) [1983]: Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme. Dritte Aufl. Frankfurt. [*Dichte Beschreibung*].

Generalat der Franziskanerinnen vom hl. Martyrer Georg (1946–2004): Jahrbuch. Gedanken und Berichte aus dem Mutterhaus Thuine. Lingen. [*Thuiner Jahrbuch*].

Generalat der Franziskanerinnen vom hl. Martyrer Georg (1969): Jubiläumsschrift. Zum hundertjährigen Bestehen der Kongregation der Franziskanerinnen vom hl. Martyrer Georg Thuine 1869–1969. Thuine. [*Jubiläumsschrift 1869–1969*].

Gentner, Ulrike, Hundertmark, Peter (Hg.) (o. J.): Spirituellen Missbrauch verhindern, Würzburg [*Spirituellen Missbrauch verhindern*].

Gerke, Jelena (2023): Frauen als Täterinnen sexualisierter Gewalt an Kindern und Jugendlichen. Erkenntnisse zu Vorkommen, spezifischen Folgen und Folgeerfahrungen für Betroffene. Ulm. [*Frauen als Täterinnen*].

Goffman, Erving (2023) [1973, frz. Org. 1961]: Asyle. Über die soziale Situation psychiatrischer Patienten und anderer Insassen. 23. Aufl. Berlin. [*Asyle*].

Grossbölting, Thomas (2006): Wiederbelebung – Formveränderung – Tradierungsbruch: bündisch-konfessionelle Jugendkulturen nach 1945, in: Archiv der Deutschen Jugendbewegung (Hg.): Historische Jugendforschung: Jahrbuch des Archivs der Deutschen Jugendbewegung. Schwalbach, 65–80. [*Bündisch-konfessionelle Jugendkulturen nach 1945*].

Grossbölting, Thomas (2016): Das „katholische Mädchen vom Lande" als Avantgarde? Ein Deutungsangebot zum Wandel von religiöser Lebensführung in den 1960er- und 70er-Jahren, in: Lepp, Claudia/Oelke, Harry/Pollack, Detlef (Hg.): Religion und Lebensführung im Umbruch der langen 1960er-Jahre. Arbeiten zur kirchlichen Zeitgeschichte. Reihe B, Bd. 65. Göttingen, 165–183. [*Das katholische Mädchen vom Lande*].

Grosse Kracht, Klaus (2016): Die Stunde der Laien? Katholische Aktion in Deutschland im europäischen Kontext 1920–1960. Paderborn. [*Die Stunde der Laien*].

Hahn, Alois (2019) [1982]: Zur Soziologie der Beichte und anderer Formen institutionalisierter Bekenntnisse: Selbstthematisierung und Zivilisationsprozess, in: Gärtner, Christel/Pickel, Gerd (Hg.): Schlüsselwerke der Religionssoziologie. Wiesbaden, 265–299. [*Soziologie der Beichte*].

Hallermann, Heribert (2021): Kann ein Pfarrer nicht tun und lassen, was er will? Geistlicher Missbrauch – eine kanonistische Spurensuche, in: Kirche und Recht 27/2, 207–233. [*Pfarrer*].

Hallermann, Heribert (2023): Geistlichen Missbrauch bestrafen, in: Archiv für Katholisches Kirchenrecht 190, 102–125. [*Geistlichen Missbrauch bestrafen*].

Harder, Bernd (2005): Medjugorje. Wallfahrt für Millionen. München. [*Millionenwallfahrt Medjugorje*].

Haslbeck, Barbara et al. (Hg.) (2020): Erzählen als Widerstand: Berichte über spirituellen und sexuellen Missbrauch an erwachsenen Frauen in der katholischen Kirche. Münster. [*Erzählen als Widerstand*].

Haslbeck, Barbara et al. (Hg.) (2023): Selbstverlust und Gottentfremdung. Spiritueller Missbrauch an Frauen in der katholischen Kirche. Ostfildern. [*Selbstverlust und Gottentfremdung*].

Haslbeck, Barbara (2024): ‚Kreise, die wie Sekten funktionieren'. Zusammenhänge von spirituellem Missbrauch und sektenähnlichen Gruppierungen, in: Leimgruber, Ute/Dies. (Hg.): Missbrauch verstehen. Ostfildern, 111–128. [*Kreise wie Sekten*].

Haslbeck, Barbara (2025): Red Flags – was die spirituelle Selbstbestimmung einschränkt. Einblick in die Erfahrung einer Betroffenen, in: Anzeiger für die Seelsorge 5, 11–15. [*Einschränkung spiritueller Selbstbestimmung*].

Haslbeck, Barbara (2025): Sexualisierte Gewalt an Ordensfrauen im deutschsprachigen Raum. Ein unterschätztes Phänomen und seine systemischen Bedingungen. Freiburg. [*Gewalt an Ordensfrauen*].

Hassan, Stephen (1988): Combatting Cult Mind Control. Rochester. [*Cult Mind Control*].

Hauf, Monika (2006): Marienerscheinungen. Hintergründe eines Phänomens. Düsseldorf. [*Hintergründe zu Marienerscheinungen*].

Heckel, Noach (2023): Anzeigepflichten in der geistlichen Begleitung? Der Schutz des Seelsorgegeheimnisses im kirchlichen und im weltlichen Recht, in: Archiv für Katholisches Kirchenrecht 190, 45–101. [*Anzeigepflichten*].

Hegge, Christoph (1999): Rezeption und Charisma. Der theologische und rechtliche Beitrag kirchlicher Bewegungen zur Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils. Würzburg. [*Rezeption und Charisma*].

Hegge, Christoph (2005): Für eine Seelsorge der Zukunft. Eine pastorale und kirchenrechtliche Sicht auf die neuen Geistlichen Gemeinschaften, in: Hegge, Christoph (Hg.): Kirche bricht auf. Die Dynamik der Neuen Geistlichen Gemeinschaften. Münster, 113–147. [*Für eine Seelsorge der Zukunft*].

Hegge, Christoph (2024): Kriterien für die Zulassung und Anerkennung Geistlicher Gemeinschaften in den (Erz-)Bistümern der Deutschen Bischofskonferenz, in: Theologie und Glaube 114/2, 151–163. [*Kriterien für die Zulassung*].

Helfferich, Cornelia (2009): Qualität qualitativer Daten. Manual zur Durchführung qualitativer Einzelinterviews. Dritte überarb. Aufl. Wiesbaden. [*Qualität qualitativer Daten*].

Helfferich, Cornelia (2019): Leitfaden- und Experteninterviews, in: Baur, Nina/Blasius, Jörg (Hrsg.): Handbuch Methoden der empirischen Sozialforschung. Wiesbaden, 669–686. [*Leitfaden- und Experteninterviews*].

Herzog, Dagmar (2005): Die Politisierung der Lust. Sexualität in der deutschen Geschichte des zwanzigsten Jahrhunderts. München. [*Politisierung der Lust*].

Heyder, Regina (2021): Nicht im eigenen Namen? Die Ambivalenz subversiven Sprechens von Frauen in der Geschichte des Christentums, in: Leimgruber, Ute (Hg.): Catholic women. Menschen aus aller Welt für eine gerechte Kirche. Würzburg, 77–93. [*Nicht im eigenen Namen*].

Hilpert, Konrad et al. (Hg.) (2020): Sexueller Missbrauch an Kindern und Jugendlichen im Raum von Kirche. Analysen, Bilanzierungen, Perspektiven. Freiburg. [*Missbrauch an Kindern*].

Hörting, Gerhard (Hg.) (2021): Grauzonen in Kirche und Gesellschaft: Geistiger Missbrauch, Wien [*Geistiger Missbrauch*].

Hörting, Gerhard K. (2026): Zum Phänomen spiritueller Gewalt. Der Versuch einer Handhabe in Österreich, in: Gentner, Ulrike/Hundertmark, Peter (Hg.): Spirituellen Missbrauch verhindern. Wegweiser für Prävention und Intervention. Würzburg, 64–72. [*Handhabe in Österreich*].

Hörting, Gerhard (2026): Spiritueller Missbrauch als Straftat? in: De Processibus Matrimoniales (DPM) 33, 53–80. [*Spiritueller Missbrauch Straftat*].

Hopf, Christel (2015): Forschungsethik und qualitative Forschung, in: Flick, Uwe/Kardoff, Ernst v./Steinke, Ines (Hg.): Qualitative Forschung. Ein Handbuch. Elfte Aufl. Reinbek bei Hamburg. 588–600. [*Forschungsethik*].

Hoyeau, Céline (2023): Der Verrat der Seelenführer. Macht und Missbrauch in Neuen Geistlichen Gemeinschaften. Freiburg. [*Verrat der Seelenführer*].

Hünermann, Peter (Hg.) (2004–2006): Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil. 5 Bde. Bd. 2 (2004): Sacrosanctum Concilium – Inter mirifica – Lumen gentium, Bd. 4 (2005): Apostolicam actuositatem; Dignitatis humanae; Ad gentes; Presbyterorum ordinis; Gaudium et spes. Freiburg. [*Herders Theologischer Kommentar 2*], [*Herders Theologischer Kommentar 4*].

Hundertmark, Peter (2024): Leitungsverantwortung in kirchlichen Bewegungen und ihren Geistlichen Gemeinschaften, in: Theologie und Glaube 114 (2), 136–150. [*Leitungsverantwortung*].

Hürten, Heinz (1993): Michael Keller (1947–1961), in: Thissen, Werner (Hg.): Das Bistum Münster, 3 Bde. (1993). Bd. 1: Die Bischöfe von Münster. Biogramme der Weihbischöfe und Generalvikare. Münster, 311–319. [*Michael Keller*].

Hürten, Magdalena (2025): Dem Schweigen zuhören. Die Bedeutung des Konzept der epistemic injustice für die Forschung zu Missbrauch an erwachsenen Frauen in der katholischen Kirche. Fallstudie zu Missbrauch in der Gründungsgeschichte der St. Franziskusschwestern Vierzehnheiligen. Baden-Baden. [*Konzept epistemic injustice*]

Illig, Laura/Kaufmann, Kathrin (2020): Sektenkinder – über das Aufwachsen in sogenannten Sekten und mögliche Auswirkungen auf den weiteren Lebensweg, in: Zeitschrift für Individualpsychologie 45/3, 290–303. [*Aufwachsen in Sekten*].

Jaeggi, Rahel (2025) [2014]: Kritik von Lebensformen. Vierte Aufl. Frankfurt. [*Kritik Lebensformen*].

Johannes Paul II. (2001) [1983]: Codex Iuris Canonici – Codex des kanonischen Rechtes, lat./dt. Ausgabe. Fünfte Aufl. Kevelaer. [*CIC/1983*].

Johannes Paul II. (1986): Enzyklika ‚Dominum et vivificantem', vom 18.5.1986, in: AAS (1986) 809–900, Nr. 9. [*Dominum et vivificantem*].

Johannes Paul II. (1990): Enzyklika ‚Redemptoris missio', vom 7.12.1990, in: AAS (1991) 249–340 (dt.: VAS 100), Nr. 72. [*Redemptoris missio*].

Johannes Paul II. (1994): „Tertio millenio adveniente". An die Bischöfe, Priester und Gläubigen zur Vorbereitung auf das Jubeljahr 2000, hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz. Bonn. [*Tertio millenio adveniente*].

Johannes Paul II. (1995): Enzyklika ‚Evangelium Vitae', vom 2.5.1995, in: AAS (1995) 401–522, Nr. 5. [*Evangelium Vitae*].

Johannes Paul II. (2005): Erinnerung und Identität. Gespräche an der Schwelle zwischen den Jahrtausenden. Augsburg. [*Erinnerung und Identität*].

Johannes Paul II. (2008): Die menschliche Liebe im Göttlichen Heilsplan. Eine Theologie des Leibes, hg. von Norbert und Renate Martin. Vallendar-Schönstatt. [*Theologie des Leibes*].

Johnson, David/Van Vonderen, Jeff (1991): The Subtle Power of Spiritual Abuse. Minneapolis. [*Subtle Power spiritual abuse*].

Johnson, David/van Vonderen, Jeff (1996): Geistlicher Missbrauch. Die zerstörende Kraft der frommen Gewalt. Asslar. [*Zerstörende Kraft*].

Jokinen, Heidi (2024): Theology on Victimology. Edward Schillebeeckx and Negative Contrast Experience, in: Vidal i Quintero, Mireia et al. (Hg.): Imperial Powers and Women: Trauma, Resistance and Resilience. Leuven, 149–170. [*Theology on Victimology*].

Jünemann, Hermann J. (Bearb.) (1996) [unklar]: Das Goldene Buch der vollkommenen Hingabe an Jesus durch Maria vom heiligen Ludwig-Maria Grignion von Montfort. 25. Aufl. Freiburg/Schweiz. [*Goldenes Buch Grignion de Montfort*].

Kaiser, Peter/Steger, Klaus (1983): Probleme mit der Wirklichkeit. Zielsetzung und Wirken des Opus Dei, in: Herder Korrespondenz 37(3), 122–127. [*Probleme mit der Wirklichkeit*].

Karl, Katharina/Weber, Harald (Hg.) (2021): Missbrauch und Beichte. Erfahrungen und Perspektiven aus Praxis und Wissenschaft. Würzburg. [*Missbrauch und Beichte*].

Kelle, Udo/Kluge, Susanne (Hg.) (2010) [1999]: Vom Einzelfall zum Typus. Fallvergleich und Fallkontrastierung in der qualitativen Sozialforschung. Zweite überarb. Aufl. Wiesbaden. [*Einzelfall zum Typus*].

Keul, Hildegund (2024): Toxische Erwählung. Macht und Missbrauch in Neuen Geistlichen Gemeinschaften und charismatischen Bewegungen, in: Leimgruber, Ute/Haslbeck, Barbara (Hg.): Spirituellen Missbrauch verstehen. Wissenschaftliche Essays zu Selbstverlust und Gottentfremdung. Ostfildern, 91–110. [*Toxische Erwählung*].

Keul, Hildegund (2025): Vulnerabilität, Vulneranz, Resilienz. Paradoxe Machtwirkungen. Baden-Baden. [*Vulnerabilität, Vulneranz, Resilienz*].

Klein, Stephanie (1994): Theologie und empirische Biographieforschung. Stuttgart. [*Biographieforschung*].

Knop, Julia (2013): Participatio actuosa: Liturgie feiern – Kirche sein, in: Jeggle-Merz, Birgit: Liturgie und Konfession. Freiburg, 240–254. [*Liturgie feiern*].

Knop, Julia (2023): „Prekäre Normalitäten in der katholischen Kirche", in: Lebendige Seelsorge 74, 198–203. [*Prekäre Normalitäten*].

Könemann, Judith (2021): Von der Pfarrei zur Liquid Church. Wandel christlicher Vergemeinschaftungsform und ihre theologische Deutung, in: Könemann, Judith/Seewald, Michael (Hg.): Wandel als Thema religiöser Selbstdeutung. Perspektiven aus Judentum, Christentum und Islam. Freiburg, 205–227. [*Wandel*].

Könemann, Judith (2025): Geistlich-spiritueller Missbrauch. Kartographierung eines Phänomens und sein systemischer Charakter, in: Bachmann, Claudius et al. (Hg.): Sozialethik im Kontext. Interdisziplinäre Fragen einer gesellschaftlich engagierten Theologie. Paderborn, 123–135. [*Geistlich-spiritueller Missbrauch – Kartographierung*].

Könemann, Judith/Leimgruber, Ute (2026): Spiritueller Missbrauch. Ambivalenz von Spiritualität(en). Beschreibung eines Phänomens und seiner systemischen Ursachen, in: Büchner, Christine/Remenyi, Matthias (Hg.): Theologien und Spiritualitäten. Selbstvergewisserungen in einem ambivalenten Feld. Freiburg [im Erscheinen]. [*Beschreibung eines Phänomens*].

Könemann, Judith (2026): Von den Grenzen des Sagbaren. Was bei der empirischen Forschung zu geistlichem Missbrauch zu beachten ist, in: Gentner, Ulrike/Hundertmark, Peter (Hg.): Spirituellen Missbrauch verhindern. Wegweiser für Prävention und Intervention. Würzburg, 219–231. [*Grenzen des Sagbaren*].

König, Oliver (Hg.) (1997) [1995]: Gruppendynamik. Geschichte, Theorie, Methoden, Anwendungen, Ausbildung. Zweite Auflage. München. [*Gruppendynamik*].

Koloma Beck, Teresa/Schlichte, Klaus (2020): Theorien der Gewalt zur Einführung. Dritte Aufl. Hamburg. [*Theorien der Gewalt*].

Köster, Norbert (2021): Kampf gegen die Säkularisierung. Nachkriegspastoral im Bistum Münster unter Bischof Michael Keller: Wichmann-Jahrbuch des Diözesangeschichtsvereins Berlin, 61. [*Kampf gegen die Säkularisierung*].

Kraus, Georg (2012): Die Kirche. Gemeinschaft des Heils. Ekklesiologie im Geist des Zweiten Vatikanischen Konzils. Regensburg. [*Die Kirche*].

Kron, Thomas/Verneuer, Lena M. (2020): Struktur, Physis, Situation? Zur Erklärung von Gewalt, in: Berliner Journal für Soziologie 30, 393–419. [*Erklärung von Gewalt*].

Kron, Thomas (2026): Gewalt jenseits der Grauzone. Zur Kritik der ‚reflexiven Gewaltforschung', in: Zeitschrift für Soziologie 55 no 2, 98–116 [*Jenseits Grauzone*].

Kruse, Jan (2015) [2014]: Qualitative Interviewforschung. Ein integrativer Ansatz. Zweite Aufl. Weinheim, 153–155. [*Qualitative Interviewforschung*].

Kube, Stefan (2013): Der Wallfahrtsort Medjugorje, in: Bahlcke, Joachim et al. (Hg.): Religiöse Erinnerungsorte in Ostmitteleuropa. Konstitution und Konkurrenz im nationen- und epochenübergreifenden Zugriff. Berlin, 232–238. [*Wallfahrtsort Medjugorje*].

Kuckartz, Udo/Rädiker, Stefan (2022): Qualitative Inhaltsanalyse. Methoden, Praxis, Computerunterstützung. Fünfte Aufl. Weinheim. [*Qualitative Inhaltsanalyse*].

Lalich, Janja (2004): Bounded choice. True believers and charismatic cults. Berkley. [*Bounded choice*].

Lalich, Janja/McLaren, Karla (2018): Escaping Utopia. Growing up in a Cult, Getting out and Starting over. Routledge. [*Escaping Utopia*].

Landwehr, Vanessa (2026): Lieder in Liturgien als begünstigende Faktoren spirituellen Missbrauchs? Qualitative Untersuchung und Diskussion von Texten neuer Geistlicher Lieder aus dem Liederbuch „Er lebt!" der Gemeinschaft Emanuel. unveröffentlichte Magisterarbeit an der Universität Münster. [*Lieder als begünstigende Faktoren*].

Lassus, Dysmas de (2020): Risques et dérives de la vie religieuse. Paris. [*Risques et dérives*].

Lassus, Dysmas de (2022): Verheißung und Verrat. Geistlicher Missbrauch in Orden und Gemeinschaften der katholischen Kirche. Münster. [*Verheißung*].

Lawson, Stephanie (1993): Conceptual Issues in the Comparative Study of ‚Regime' Change and Democratization, in: Comparative Politics 25, 183–205. [*Study of Regime Change*].

Lehmann, Karl (1987): Neue geistliche Bewegungen. Zweite Aufl. Eltville am Rhein. [*Neue geistliche Bewegungen*].

Leimgruber, Ute (2005): Frauenorden in der Krise. Der Umfang der Krise – Die Statistiken der deutschen Frauenorden bis 2004, in: Ordenskorrespondenz 46, 334–343. [*Statistik der Orden*].

Leimgruber, Ute (2021): Frauen als Missbrauchsbetroffene in der katholischen Kirche? Wie Missbrauch tabuisiert und legitimiert wird, in: Reisinger, Doris (Hg.): Gefährliche Theologien. Wenn theologische Ansätze Machtmissbrauch legitimieren. Regensburg, 145–162. [*Frauen als Missbrauchsbetroffene*].

Leimgruber, Ute (2023): Wenn Frauen zählen. Verborgene Muster epistemischer Macht, in: Crosscultural Studies of Religion and Theology CSRT 1, 1–23. [*Wenn Frauen zählen*].

Leimgruber, Ute/Haslbeck, Barbara (Hg.) (2024): Spirituellen Missbrauch verstehen. Wissenschaftliche Essays zu Selbstverlust und Gottentfremdung. Ostfildern. [*Missbrauch verstehen*].

Leimgruber, Ute (2025): Warum sich Theologie nicht vom Thema Missbrauch dispensieren kann. Eine Typologie vulneranter Theologien im Kontext kirchlicher Missbrauchsmuster, in: Zeitschrift für Pastoral Theologie 45, 33–50. [*Typologie vulneranter Theologien*].

Leimgruber, Ute (2026): Missbrauchsmuster. Was Missbrauch an Frauen ermöglicht und warum er nicht als solcher erkannt wird. Ostfildern. [*Missbrauchsmuster*].

Leitgöb, Martin (2006): Die Orden nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil. Erneuerung, Krise, Transformation, in: Gatz, Erwin (Hg.): Geschichte des kirchlichen Lebens in den deutschsprachigen Ländern seit dem Ende des 18. Jahrhunderts. Bd. 1–8 (1991–2008). Bd. 7: Klöster und Ordensgemeinschaften. Münster, 369–412. [*Orden nach Zweitem Vatikanum*].

Leven, Benjamin (2019): Beten bis zum Umfallen. Totus Tuus – Wenn aus Frömmigkeit Fanatismus wird, in: Herder Korrespondenz 73(6), 13–17. [*Beten bis Umfallen*].

Leven, Benjamin (2019): Totus Tuus: Bistum verteidigt Vorgehen, in: Herder Korrespondenz 73(7), 11–12. [*Bistum verteidigt*].

Leven, Benjamin (2021): Geistlicher Missbrauch. „Totus Tuus" aufgelöst, in: Herder Korrespondenz 75(12), 11 f. [*TTN aufgelöst*].

Leven, Benjamin (2022): Ein neuer Anfang? Aufgelöste Gemeinschaft „Totus Tuus", in: Herder Korrespondenz 76(7), 41 f. [*Neuer Anfang*].

Lifton, Robert Jay (1961): Thought Reform and Psychology of Totalism. A Study of „Brainwashing" in China. New York. [*Thought Reform*].

Lüdicke, Klaus (Hg.) (2023) [1984]: Münsterischer Kommentar zum Codex Iuris Canonici: unter besonderer Berücksichtigung der Rechtslage in Deutschland, Österreich und der Schweiz, hg. von Klaus Lüdicke, unter Mitarb. von Rudolf Henseler et al. 1378/2021, Rdnr. 5; 4 (Stand 63. Erg.-Lfg. November 2023) [*Münsterischer Kommentar zum CIC*].

Maltese, Giovanni (2025): Charismatisches Christentum/Pfingstbewegung, in: Gmainer-Pranzl, Franz et al. (Hg.): Handbuch Interkulturelle Theologie, Berlin, Heidelberg. https://doi.org/10.1007/978-3-662-66324-0_32-1 (abgerufen: 24.6.2026). [*Charismatisches Christentum*].

Martin, Andreas (2006) (Hg.): Die geistlichen Gemeinschaften der katholischen Kirche. Kompendium. Leipzig/Città del Vaticano. [*Die geistlichen Gemeinschaften*].

Meredith, Katharina (2021): Familieneinheit und Bindung in geschlossenen Gruppen. ‚Wie konnten meine Eltern das zulassen?' Perspektiven einer Expertin und Aussteigerin, in: Kaufmann, Kathrin/ Illig, Laura/Jungbauer, Ilona (Hg.): Sektenkinder. Über das Aufwachsen in neureligiösen Gruppierungen und das Leben nach dem Ausstieg. Köln, 141–152.

Meuser, Michael/Nagel, Ulrike (2010): ExpertInneninterview. Zur Rekonstruktion spezialisierten Sonderwissens, in: Becker, Ruth/ Kortendiek, Beate (Hg.): Handbuch Frauen- und Geschlechterforschung. Wiesbaden, 376–379. [*ExpertInneninterview*].

Miller, Alice (2021) [2001]: Evas Erwachen. Über die Auflösung emotionaler Blindheit. Neunte überarb. Aufl. Frankfurt am Main. [*Evas Erwachen*].

Miller, Alice (2022) [1983]: Am Anfang war Erziehung. 29. Auflage. Frankfurt a. M. [*Am Anfang*].

Minch, Daniel (2020): Kleine Historiographie der Abfolge: USA, in: Hilpert, Konrad et al. (Hg.): Sexueller Missbrauch von Kindern und Jugendlichen im Raum von Kirche. Analysen, Bilanzierungen, Perspektiven. Freiburg, 36–44. [*Kleine Historiographie USA*].

Moritz, Kai Christian (2019): Theologie – es geht weder mit ihr noch ohne sie, in: Remenyi, Matthias/Schärtl, Thomas (Hg.): Nicht ausweichen: Theologie angesichts der Missbrauchskrise. Regensburg, 32–37. [*Theologie*].

Müller, Thomas (2019): Gegendarstellung, in: Herder Korrespondenz 73(8), 13. [*Gegendarstellung*].

Murken, Sebastian (1998): Soziale und psychische Auswirkungen der Mitgliedschaft in neuen religiösen Bewegungen unter besonderer Berücksichtigung der sozialen Interaktion und psychischen Gesundheit, in: Endbericht der Enquete-Kommission zu sogenannten Sekten und Psychogruppen 1998. Forschungsbericht und Gutachten. Bonn, 297–354. https://dserver.bundestag.de/btd/13/109/1310950.pdf (abgerufen: 20.5.2026). [*Auswirkungen religiöse Bewegungen*].

Mussinghoff, Heinz (1993): Heinrich Tenhumberg, in: Thissen, Werner (Hg.): Bistum Münster, 3 Bde. (1993). Bd. 1: Die Bischöfe von Münster. Biogramme der Weihbischöfe und Generalvikare. Münster, 328–338. [*Heinrich Tenhumberg*].

Niethammer, Lutz (1994): Oral History, in: Kowalczuk, Ilko-Sascha (Hg.): Paradigmen deutscher Geschichtswissenschaft. Ringvorlesung an der Humboldt-Universität zu Berlin. Berlin, 189–210. [*Oral History*].

Niehuss, Merith (1998): Kontinuität und Wandel der Familie in den 50er-Jahren, in: Schildt, Axel/Sywottek, Arnold (Hg.): Modernisierung im Wiederaufbau. Die westdeutsche Gesellschaft der 50er-Jahre. Bonn. [*Familie in den 50ern*].

Nientiedt, Klaus (1986): Geistliche Aufbrüche. Neue Gemeinschaften und Bewegungen in der Kirche, in: Herder Korrespondenz 40(9), 428–433. [*Geistliche Aufbrüche*].

Nientiedt, Klaus (1986): Gottesreich und Weltverantwortung – Die Arbeit in den Themensektoren, in: Herder Korrespondenz 40(10), S. 484–489. [*Gottesreich und Weltverantwortung*].

Nientiedt, Klaus (1987): Charismatiker. Gemeinde-Erneuerung durch geistliche Bewegungen, in: Herder Korrespondenz 41(9), 411–413. [*Charismatiker*].

Nientiedt, Klaus (1992): „Das fundamentale Problem ist nicht der Priestermangel". Ein Gespräch mit dem Bischof von Trier, Hermann Josef Spital, zu den Veränderungen in den Seelsorgestrukturen, in: Herder Korrespondenz 46(2), 70–75. [*Priestermangel*].

Nientiedt, Klaus (1996): Grenzen der Vielfalt? Geistliche Bewegungen in der Kritik, in: Herder Korrespondenz 50(3), 133–138. [*Grenzen der Vielfalt?*].

Nientiedt, Klaus (2008): Neuer Weg, in: Herder Korrespondenz 62(1), 5–6. [*Neuer Weg*].

Nutt, Aurica (2007): Das „Leib Christi"-Verständnis Hans Urs von Balthasars. Eine geschlechtersensible Analyse seiner Christologie und Ekklesiologie, in: THQ 197/2, 133–154. [*Leib Christi bei Balthasar*].

Nutt, Aurica (2017): „A bundle of flesh just we are". Geschlechtersensible Analysen zur Leib-Christi-Metaphorik, in: Reményi, Matthias/Wendel, Saskia (Hg.): Die Kirche als Leib Christi. Geltung und Grenze einer umstrittenen Metapher. Freiburg, 314–331. [*Analysen der Leib-Christi-Metaphorik*].

Oakley, Lisa/Kinmond Kathryn (2013): Breaking the Silence on Spiritual Abuse. Basingstoke. [*Breaking the Silence*].

Oakley, Lisa/Humphreys, Justin (2019): Escaping the maze of spiritual abuse. Creating healthy Christian cultures. London. [*Escaping the maze*].

Österreichische Bischofskonferenz (2021) [2010]: Die Wahrheit wird euch frei machen (Joh 8,32). Rahmenordnung für die katholische Kirche in Österreich Maßnahmen, Regelungen und Orientierungshilfen gegen Missbrauch und Gewalt. Dritte überarb. und erw. Auflage. Wien. [*Rahmenordnung Österreich*].

Oevermann, Ulrich (1995): Ein Modell der Struktur von Religiosität. Zugleich ein Strukturmodell von Lebenspraxis und von sozialer Zeit, in: Wohlrab-Sahr, Monika (Hg.): Biographie und Religion. Zwischen Ritual und Selbstsuche. Frankfurt a. M., New York, 27–102. [*Struktur von Religiosität*].

Oevermann, Ulrich (1996): Strukturmodell von Religiosität, in: Gabriel, Karl (Hg.): Religiöse Individualisierung oder Säkularisierung. Biographie und Gruppe als Bezugspunkte moderner Religiosität. Gütersloh, 29–40. [*Strukturmodell von Religiosität*].

Orth, Stefan (2012): Neue Kreativität? Die Vollversammlung der Bischofssynode zum Thema Neuevangelisierung, in: Herder Korrespondenz 66(12), 608. [*Neue Kreativität?*].

Penzar, Nastasja (2001): Wie die Muttergottes die Weltkarte verändert hat. 40 Jahre Medjugorje und die katholische Kirche in Kroatien, in: Herder Korrespondenz 75/9, 41–45. [*40 Jahre Medjugorje*].

Pree, Helmuth/Heckel, Noach (2021) [2007]: Das kirchliche Vermögen, seine Verwaltung und Vertretung. Handreichung für die Praxis. Dritte Aufl. Wien. [*Kirchliches Vermögen*].

Priesching, Nicole/Hartig, Christine (2026): Sexuelle Gewalt an Minderjährigen im Erzbistum Paderborn. Eine historische Untersuchung (1941–2002). Paderborn. [*Sexuelle Gewalt Paderborn*].

Queckenstedt, Hermann (2009): Unsere Theologen sollen Priester in dieser Welt werden. 150 Jahre Bischöfliches Priesterseminar Osnabrück im Rückblick. Osnabrück. [*Priesterseminar Osnabrück im Rückblick*].

Queckenstedt, Hermann (2013): „Aufgeschlossen für das Neue hütet die Kirche alle echten Werte". Zu Leben und Werk des Osnabrücker Bischofs Helmut Hermann Wittler. Bad Iburg. [*Leben Bischofs Wittler*].

Ratzinger, Joseph (1968): Einführung in das Christentum. Vorlesungen über das apostolische Glaubensbekenntnis. München. [*Einführung in das Christentum*].

Reisinger (ehemals Wagner), Doris (2013): Nicht mehr ich. Die wahre Geschichte einer jungen Ordensfrau. Freiburg. [*Nicht mehr ich*].

Reisinger (ehemals Wagner), Doris (2019): Spiritueller Missbrauch in der katholischen Kirche. Freiburg. [*Spiritueller Missbrauch*].

Reisinger, Doris (Hg.) (2021): Gefährliche Theologien. Wenn theologische Ansätze Machtmissbrauch legitimieren. Regensburg. [*Gefährliche Theologien*].

Reisinger, Doris (2021): Wenn theologisch begründete Macht gefährlich wird. Interdisziplinäre Denkschneisen, in: Dies. (Hg.): Gefährliche Theologien: Wenn theologische Ansätze Machtmissbrauch legitimieren. Regensburg, 7–15. [*Gefährliche Theologien*].

Reisinger, Doris (2023): Missbrauch von Menschen oder Missbrauch von Macht? Zur fundamentalen Bedeutung eines personenbezogenen Verständnisses von spirituellem Missbrauch, in: Lebendige Seelsorge 3, 146–151. [*Missbrauch von Menschen*].

Reményi, Matthias/Schärtl, Thomas (Hg.) (2019): Nicht ausweichen. Theologie angesichts der Missbrauchskrise. Regensburg. [*Theologie angesichts Missbrauchskrise*].

Rimmel, Thomas Maria (2014): Die Theologie des Leibes von Papst Johannes Paul II. Philosophische und theologische Grundlagen. St. Ottilien. [*Grundlagen Theologie des Leibes*].

Rixen, Stephan (2024): Regeln guter wissenschaftlicher Praxis für Aufarbeitungsprojekte – insbesondere zu äußerungs- und datenschutzrechtlichen Aspekten der Veröffentlichung von Aufarbeitungsberichten, in: Unabhängige Kommission zur Aufarbeitung sexuellen Kindesmissbrauchs (Hg.): Rechtliche Aspekte der Aufarbeitung. Beiträge im Spannungsfeld von Persönlichkeits- und Äußerungsrecht, Datenschutz und Wissenschaftsfreiheit. Berlin, 20–33. [*Äußerungsrechtliche Aspekte Aufarbeitungsberichte*].

Rosenberger, Marianne (Red.) (2008): Schwester Anselma Bopp und das Werden der Kongregation der Franziskanerinnen von Thuine 1857–1869. Kehren Sie um! In Thuine gibt es für Sie nichts zu tun. Osnabrück. [*Werden Thuiner Franziskanerinnen*].

Rosenberger, Marianne (Red.) (2021): Schwester Anselma Bopp und das Wachsen der Kongregation der Franziskanerinnen von Thuine 1869–1887. In unserer Armut hat uns Gott gesendet. Osnabrück. [*Wachsen Thuiner Franziskanerinnen*].

Rosenthal, Gabriele (1995): Erzählte und erlebte Lebensgeschichte. Gestalt und Struktur biographischer Selbstbeschreibungen, Frankfurt. [*Erzählte und erlebte Lebensgeschichte*].

Rosenthal, Gabriele (2002): Biographisch-narrative Gesprächsführung. Zu den Bedingungen heilsamen Erzählens im Forschungs- und Beratungskontext, in: Psychotherapie und Sozialwissenschaft 4, 204–227. [*Biographisch-narrative Gesprächsführung*].

Ruh, Ulrich (1986): Johannes Paul II.: Enzyklika über den Heiligen Geist, in: Herder Korrespondenz 40(7), 307–309. [*Enzyklika über den Heiligen Geist*].

Ruh, Ulrich (1987): Bischofskonferenz: Vollversammlung unter neuem Vorsitz, in: Herder Korrespondenz 41(11), 513–515. [*Bischofskonferenz*].

Ruh, Ulrich (1987): Glaube als Heimat?, in: Herder Korrespondenz 41(12), 557–559. [*Glaube als Heimat*].

Ruh, Ulrich (1989): Johannes Paul II.: Bilanz der Laiensynode, in: Herder Korrespondenz 43(3), 106–108. [*Bilanz der Laiensynode*].

Ruh, Ulrich (1990): Engführung. Das „Instrumentum laboris" zur Bischofssynode, in: Herder Korrespondenz 44(9). [*Engführung*].

Ruh, Ulrich (2008): Baustelle Europa, in: Herder Korrespondenz 62(10), 488–489. [*Baustelle Europa*].

Sales, Franz von (1609): Philothea oder auch „Anleitung zum frommen Leben", (frz.: Introduction à la vie dévote). [*Philothea*].

Sanders, Hans-Joachim (2021): Anders glauben, nicht trotzdem. Sexueller Missbrauch der katholischen Kirche und die theologischen Folgen. Ostfildern. [*Anders glauben*].

Schilson, Arno (1989): Die Liturgische Bewegung. Anstöße – Geschichte – Hintergründe, in: Richter, Klemens/Schilson, Arno: Den Glauben feiern. Wege liturgischer Erneuerung. Mainz, 11–48. Mainz. [*Die Liturgische Bewegung*].

Schmiedl, Joachim (2015): Heinrich Tenhumberg. Als Weihbischof auf dem Konzil – Tagebuchnotizen 1962–1965. Münster. [*Als Weihbischof auf dem Konzil*].

Schmiesing, Jürgen/Schulte-Nölke, Hans/Westphal, Siegfried (2024): Betroffene – Beschuldigte – Kirchenleitung. Sexualisierte Gewalt an Minderjährigen sowie schutz- und hilfebedürftigen Erwachsenen durch Kleriker im Bistum Osnabrück seit 1945. Abschlussbericht. https://www.uni-osnabrueck.de/fb1/geschichte/abteilungen/geschichte-der-fruehen-neuzeit/forschung-projekte/abgeschlossene-projekte/betroffene-beschuldigte-kirchenleitung (abgerufen: 20.5.2026) [*Sexualisierte Gewalt Bistum Osnabrück*].

Schulte-Sutrum, Lydia (2026): Handlungsmöglichkeiten höherer Oberer gegen geistlichen Missbrauch, in: Gentner, Ulrike/Hundertmark, Peter (Hg.): Spirituellen Missbrauch verhindern. Wegweiser für Prävention und Intervention. Würzburg, 89–98. [*Handlungsmöglichkeiten Oberer*].

Schulz, Hannah (2022): Bei euch soll es nicht so sein – Missbrauch geistlicher Autorität, Würzburg [*Bei Euch*].

Schulz, Hannah (2022): Durch Nebel hindurch. Aus ignatianischer Sicht geistlichen Missbrauch erkennen und überwinden. Würzburg. [*Durch Nebel*].

Schulz, Hannah (2024): Emprise – Einflussnahme und Selbstentfremdung, in: Leimgruber, Ute/Haslbeck, Barbara: Spirituellen Missbrauch verstehen. Wissenschaftliche Essays zu Selbstverlust und Gottentfremdung. Ostfildern, 75–90. [*Emprise*].

Schütze, Fritz (1983): Biographieforschung und narratives Interview, in: Neue Praxis 3, 283–294. [*Biographieforschung*].

Schütze, Fritz (1984): Kognitive Figuren des autobiographischen Stegreiferzählens, in: Kohli, Martin/Robert, Günther (Hg.): Biographie und soziale Wirklichkeit. Stuttgart, 78–117. [*Kognitive Figuren*].

Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.) (1976): Ziele und Aufgaben kirchlicher Jugendarbeit, in: Dies.: Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland. Beschlüsse der Vollversammlung – Offizielle Gesamtausgabe I. Freiburg, 277–311. [*Würzburger Synode Jugendarbeit*].

Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.) (2023): Missbrauch geistlicher Autorität. Zum Umgang mit Geistlichem Missbrauch. Arbeitshilfe Nr. 338 der Deutschen Bischofskonferenz. Bonn. [*Missbrauch geistlicher Autorität*].

Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.) (2024): Musterordnung „Zur Regelung von Einsichts- und Auskunftsrechten für die Kommission zur Aufarbeitung sexuellen Missbrauchs Minderjähriger und schutz- oder hilfebedürftiger Erwachsener für Forschungszwecke und für Rechtsanwaltskanzleien in Bezug auf Sachakten, Verfahrensakten,

Registraturakten und vergleichbare Aktenbestände der laufenden Schriftgutverwaltung". Bonn. [*Musterordnung Einsichts- und Auskunftsrechte*].

Sich, Peter (2018): Foucault. Eine Einführung. Stuttgart. [*Foucault*].

Stawski, Theresa Paola (2021): The state-regime-nexus: law and legal order, in: Zeitschrift für Vergleichende Politikwissenschaft 15, 357–373. [*state-regime-nexus*].

Stieglitz, Hermann (Bearb.) (1991) [1968]: Handbuch des Bistums Osnabrück. Zweite bearb. Aufl. Osnabrück. [*Bistumshandbuch*].

Striet, Magnus/Werden, Rita (Hg.) (2019): Unheilige Theologie. Analysen angesichts sexueller Gewalt gegen Minderjährige durch Priester. Freiburg. [*Unheilige Theologie*].

Tempelmann, Inge (2018) [2007]: Geistlicher Missbrauch. Auswege aus frommer Gewalt. Ein Handbuch für Betroffene und Berater. Fünfte Aufl. Witten. [*Auswege aus frommer Gewalt*].

Tenhumberg, Heinrich [Sammlung] (1980): Bischof Heinrich Tenhumberg. Gedenkschrift der Schönstattfamilie, Vallendar-Schönstatt. [*Gedenkschrift*].

Teuffenbach, Alexandra (2020): „Vater darf das!". Eine Archivdokumentation. Sr. M. Georgina Wagner und andere missbrauchte Schönstätter Marienschwestern. Nordhausen. *[„Vater darf das!"*].

Thürmer-Rohr, Christina (1987): Aus der Täuschung in die Ent-Täuschung. Zur Mittäterschaft von Frauen, in: Dies. (Hg.): Vagabundinnen. Feministische Essays. Berlin, 38–56. [*Ent-Täuschung*].

Thürmer-Rohr, Christina (2010): Mittäterschaft von Frauen: Die Komplizenschaft mit der Unterdrückung, in: Becker, Ruth/Kortendiek, Beate (Hg.): Handbuch Frauen und Geschlechterforschung. Dritte erw. und durchges. Auflage. Wiesbaden, 88–93. [*Mittäterschaft*].

Tigges, Marianne (2005): Für einen geistlichen Aufbruch. Orden und Neue Geistliche Gemeinschaften, in: Hegge, Christoph (Hg.): Kirche bricht auf. Die Dynamik der Neuen Geistlichen Gemeinschaften. Münster, 165–177. *[Geistlicher Aufbruch].*

Timmerevers, Heinrich/Arnold, Thomas (Hg.) (2020): Gefährliche Seelenführer? Geistiger und Geistlicher Missbrauch. Herder Thema, Freiburg. [*Gefährliche Seelenführer*].

Troeltsch, Ernst (1912): Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen. Tübingen. [*Soziallehren der Kirchen*].

Trippen, Norbert (2009/2012): Joseph Kardinal Höffner (1906–1987), Bd. 1: Lebensweg und Wirken als christlicher Sozialwissenschaftler bis 1962, Bd. 2: Seine bischöflichen Jahre 1962–1987, Paderborn u. a. [*Joseph Kardinal Höffner*], [*Lebensweg und Wirken*], [*Seine bischöflichen Jahre*].

Unterburger, Klaus (2017): Selbsterkenntnis und Fremdkontrolle. Ursachen und Folgen des Umbaus der Beichte zum Bußsakrament im 13. Jahrhundert, in: Demel, Sabine/Pfleger, Michael (Hg.): Sakrament der Barmherzigkeit. Welche Chance hat die Beichte. Freiburg, 475–496. [*Selbsterkenntnis und Fremdkontrolle*].

Vorgrimler, Herbert (2008): Erbsünde, in: Ders.: Neues theologisches Wörterbuch. Sechste Aufl. Freiburg, 157 f. [*Neues Theologisches Wörterbuch*].

Watzlawick, Paul/Beavin, Janet H./Jackson, Don D. (2007) [1969]: Menschliche Kommunikation. Formen, Störungen, Paradoxien. Elfte Auflage. Bern. [*Menschliche Kommunikation*].

Weber, Max (1904): Die „Objektivität" sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis, in: Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik, 19(1), 22–87. [*Sozialpolitische Erkenntnis*].

Weber, Max (1972) [1921]: Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie. Fünfte Aufl. Tübingen. [*Wirtschaft und Gesellschaft*].

Weber, Max (1972–1978) [1920–1921]: Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie. Bd. 1–3. Bd. 1 (1972): [Ohne Titel], Bd. 2 (1978): Hinduismus und Buddhismus, Bd. 3 (1976): Das antike Judentum. Sechste photomechan. gedr. Aufl. Tübingen. [*Gesammelte Aufsätze*].

Weisshaar, Thomas (2026): Geistlicher Missbrauch – Übersicht über die kirchenrechtliche Problemlage, in: Gentner, Ulrike/Hundertmark, Peter (Hg.): Spirituellen Missbrauch verhindern. Wegweiser für Prävention und Intervention. Würzburg, 64–72. [*Kirchenrechtliche Problemlage*].

Welzer, Harald (Hg.) (2001): Das Soziale Gedächtnis. Geschichte, Erinnerung, Tradierung. Hamburg. [*Soziales Gedächtnis*].

Welzer, Harald (2002): Das kommunikative Gedächtnis. Eine Theorie der Erinnerung. München. [*Kommunikatives Gedächtnis*].

Wendel, Saskia/Nutt, Aurica (2016): Reading the Body of Christ. Eine geschlechtertheologische Relecture. Paderborn. [*Reading the body*].

Wendel, Saskia (2020): In Freiheit glauben. Grundzüge eines libertarischen Verständnisses von Glauben und Offenbarung. Regensburg. [*In Freiheit glauben*].

Wendel, Saskia (2023): Die Leib Christi Metapher. Kritik und Rekonstruktion aus gendertheoretischer Sicht. Bielefeld. [*Leib Christi Metapher*].

Werner, Gunda (2019): Machtmissbrauch durch die Beichte – eine kritische Rekonstruktion, in: Hilpert, Konrad et al. (Hg.): Sexueller Missbrauch von Kindern und Jugendlichen im Raum von Kirche. Analysen – Bilanzierungen – Perspektiven. Freiburg, 209–222. [*Machtmissbrauch*].

Werner, Gunda (2019): Bildung und Kontrolle. Historische Rückführung des Narrativs eines „gesunden" Sündenbewusstseins in exemplarischen lehramtlichen Verlautbarungen nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil, in: Striet, Magnus/Werden, Rita (Hg.): Unheilige Theologie. Freiburg, 139–173. [*Bildung und Kontrolle*].

Wintzek, Oliver (2024): Anfechtbare Neuverzauberung. Wie sind Marienerscheinungen theologisch zu bewerten?, in: Herder Korrespondenz 78(11), 16–18. [*Anfechtbare Neuverzauberung*].

Wojtyła, Karol (1981): Liebe und Verantwortung. Eine ethische Studie. München. [*Liebe und Verantwortung*].

Wolf, Peter (2000): Schönstatt-Bewegung, in: LThK 3(9). [*Schönstatt-Bewegung*].

Wyrwa, Holger (2004) [1998]: Die Schlaraffenlandkinder. Entmachten Sie die kleinen Tyrannen zu ihrem eigenen Besten. Dritte Aufl. Berlin. [*Schlaraffenlandkinder*].

Zimmerling, Peter (2009): Charismatische Bewegungen, Göttingen. [*Charismatische Bewegungen*].

Zimmerling, Peter (2017): Pfingstlich-charismatische Spiritualität, in: Ders. (Hg.): Handbuch Evangelische Spiritualität, Bd. 1. Göttingen, 804–825. [*Pfingstlich-charismatische Spiritualität*].

Zjelko, Ivan (2004): Marienerscheinungen – Schein und Sein aus theologischer Sicht. Dargestellt am Beispiel der Privatoffenbarungen in Medjugorje. Freiburg. [*Privatoffenbarungen in Medjugorje*].

Zumholz, Anna (2004): Volksfrömmigkeit und katholisches Milieu: Marienerscheinungen in Heede 1937–1940. Im Spannungsfeld von Volksfrömmigkeit, nationalsozialistischem Regime und kirchlicher Hierarchie. Cloppenburg. [*Marienerscheinungen in Heede*].

Abkürzungsverzeichnis

AA	= Apostolicam Actuositatem (Name des Dekrets über das Apostolat der Laien des Zweiten Vatikanischen Konzils)
AG	= Arbeitsgruppe/Arbeitsgemeinschaft
AKZ	= Akzession
BAM	= Bistumsarchiv Münster
BAOS	= Bistumsarchiv Osnabrück
Bd./Bde.	= Band/Bände
BDKJ	= Bund deutscher katholischer Jugend
Bearb.	= Bearbeiter:in
BGV	= Bischöfliches Generalvikariat
Bl./o. Bl.	= Blatt/ohne Blatt
CAJ	= Christliche Arbeiterjugend
can./cc.	= Canon, canones, Paragraphen des kirchlichen Gesetzbuches
CG	= ‚Christusgemeinschaft'
CIC	= Codex Iuris Canonici / Codex des kanonischen Rechtes. Fassung von 1983
DBK	= Deutsche Bischofskonferenz
Ders./Dies.	= Derselbe/Dieselbe
DiCV	= Diözesancaritasverband
Ebd.	= Ebenda (ebenfalls dort)
em.	= emeritiert (von den Alltagspflichten entbunden)
et al.	= et alii, et aliae oder et alia (und andere)
evang.	= evangelisch
f./ff.	= eine oder mehrere darauffolgende Seiten
FAZ	= Frankfurter Allgemeine Zeitung
FN	= Fußnote
FSJ	= Freiwilliges Soziales Jahr
GS	= Gaudium et Spes (Name der Pastoralkonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils)
GG	= Geistliche Gemeinschaften
ggf.	= gegebenenfalls
GV NA	= Generalvikariat Neues Archiv
HA	= Hauptabteilung
Hl./hl.	= Heilige:r
Hg/hg.	= Herausgeber:in/herausgegeben
Kibo	= Kirchenbote (Kirchenzeitung des Bistums Osnabrück)
KIG	= Katholisch Integrierte Gemeinde
Lic. iur. can.	= Licentiatus iuris canonici (Lizentiat des kanonischen Rechts)
LG	= Lumen Gentium (Name der Kirchenkonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils)
LKRR	= Lexikon für Kirchen- und Religionsrecht

LThK	= Lexikon für Theologie und Kirche
MHA	= Mutterhausarchiv
MHG-Studie	= siehe Eintrag im Literaturverzeichnis
NGL	= Neues Geistliches Liedgut
NGGuB	= Neue Geistliche Gemeinschaften und Bewegungen
NOZ	= Neue Osnabrücker Zeitung
o. Bl.	= ohne Blattangabe
o. Dat.	= ohne Datum
o. J.	= ohne Jahr
o. Verf.	= ohne Verfasser:in
Pfr.	= Pfarrer
PM	= Pressemeldung
Red.	= Redaktion
RGG	= Lexikon für Religion in Geschichte und Gegenwart
SC	= Sacrosanctum Concilium (Name der Liturgiekonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils)
Sr.	= Schwester (Orden)
taz	= die tageszeitung
TT	= Mitglied der Gemeinschaft ‚Totus Tuus Neuevangelisierung‘
TTN	= Gemeinschaft ‚Totus Tuus Neuevangelisierung‘
URL	= Uniform Resource Locator (Link zu einer Website)
VDD	= Verband der deutschen Diözesen
Vgl.	= Vergleiche
WN	= Westfälische Nachrichten
ZdK	= Zentralkomitee der Deutschen Katholiken