

Seelsorge & Strafvollzug

Nr. 2

Juli 2019

Zur Praxis heutiger Gefängnisseelsorge.

Gegründet 2018

www.seelsorgeundstrafvollzug.ch

Redaktionsleitung

Dr. des. Frank Stüfen, frank.stuefen@bluewin.ch

Christoph Rottler, christoph.rottler@kath.zh.ch

Inhalt

Grusswort	4
Editorial	6
Barmherzigkeit – Der Versuch einer Begriffsbestimmung. Von Eva-Maria Schmidbauer	8
Mose als Straftäter in der Begegnung mit Gott. Von Antje Stüfen	25
Opferorientierte Seelsorge als kirchliche und gesellschaftliche Notwendigkeit. Von Dr. des. Frank Stüfen	55
Tagungsbericht – Standards? Aber wozu? Von Andreas Beerli	85

Grusswort

Liebe Leserinnen und Leser,

Es erfüllt uns mit Stolz, Ihnen die zweite Nummer unserer neuen Zeitschrift «Seelsorge und Strafvollzug» vorzulegen. Die Publikation dieser Zeitschrift ist für unseren Fachbereich in keiner Weise eine Selbstverständlichkeit, da die Gefängnisseelsorgenden in der Schweiz mit kleinen Stellenpensen dotiert sind und einen sehr bescheidenen Anteil darstellen im Gegensatz zu den anderen Diensten, die im Justizvollzug wirken und über grössere Ressourcen verfügen. Die meisten Gefängnisseelsorgenden haben eine andere seelsorgliche Beschäftigung ausserhalb des Gefängnisses. Aus diesem Grunde ist es auch nicht ganz einfach, Fachleute zu finden, die aus einer seelsorglich-theologischen Perspektive Themen im Strafvollzug in einer akademisch redlichen Art und Weise beleuchten. Wir vom Vorstand des Schweizerischen Vereines für Gefängnisseelsorge sind deshalb sehr dankbar, dass sich Vollzeit-Gefängnisseelsorgende wie Pfarrer Dr. des. theol. Frank Stüfen so ins Zeug legen und die Publikation solch interessanter Artikel möglich machen.

Ich nutze die Gelegenheit dieser Publikation, um darauf hinzuweisen, dass der Schweizerische Verein für Gefängnisseelsorge dieses Jahr seine Statuten geändert und nun die Mitgliedschaft auch für Gefängnisseelsorgende anderer Religionsgemeinschaften ermöglicht hat.

Die religiöse Landschaft in der Schweiz hat sich verändert. Neben landeskirchlich orientierten Menschen nimmt die Zahl derer zu, die keinen solchen Bezug haben, sich einer nichtchristlichen oder gar keiner Religion zugehörig fühlen. Im Strafvollzug ist diese veränderte Situation schon seit langem Realität. Die Gefängnisse sind multireligiöser und multikultureller geworden. Das hat u.a. dazu geführt, dass praktisch alle Gefängnisse auch Imame beziehen oder anstellen. In der JVA Pöschwies z.B. arbeitet seit dem Sommer 2017 ein vom Amt für Justizvollzug vollzeitlich angestellter Imam, der sein Büro und Gesprächszimmer gleich neben den christlichen Seelsorgenden bezogen hat.

Der Vorstand war der Meinung, dass sich der Verein im Blick auf sein eigenes Selbstverständnis und seine Ausrichtung dieser Entwicklung gegenüber öffnen sollte. So schien der Zeitpunkt günstig, um die Zusammenarbeit mit Seelsorgenden anderer Konfessionen und Religionen auf einer partnerschaftlichen Basis zu vertiefen und verbindlich zu gestalten und so wurden die Statuten nun entsprechend geändert. Um Mitglied des Schweizerischen Vereines für Gefängnisseelsorge zu werden, muss man von der eigenen Religionsgemeinschaft beauftragt und vom Amt für Justizvollzug des jeweiligen Kantons

als Gefängnisseelsorgerin oder Gefängnisseelsorger akkreditiert worden sein. Sind diese beide Bedingungen erfüllt, steht heute einer Mitgliedschaft nichts mehr im Wege. Dies soll gezielt, bei aller Unterschiedlichkeit in der Theologie, die interreligiöse Zusammenarbeit fördern.

Zurück zur Zeitschrift: In dieser Ausgabe beleuchtet Eva-Maria Schmidbaur was Barmherzigkeit bedeutet, was hinter diesem Begriff steht und was dies für das Selbstverständnis der Gefängnisseelsorge bedeuten könnte. Der Aufsatz von Antje Stüfen öffnet vermutlich auch für belesene Theologinnen und Theologen eine neue Perspektive auf die alttestamentliche Figur Mose, gerade auch für gefangene Menschen, wie die Autorin so treffend schreibt, die «ihre eigene Lebensgeschichte mit realistischem Blick in der Seelsorgebegegnung entdecken, durcharbeiten und Freiheit ihr gegenüber gewinnen [können].» Der Aufsatz des Gründers dieser Zeitschrift zur Opferthematik regt nicht nur Gefängnisseelsorgende an, die Opfer in ihrer Arbeit mit zu bedenken, sondern motiviert alle im Justizvollzug wirkenden Menschen, den Opferbegriff neu zu definieren.

Im Namen des Schweizerischen Vereines für Gefängnisseelsorge möchte ich danken für diese anregenden Artikel und wünsche viel Spass beim Lesen.

Ach ja, und wenn Sie uns mit einer kleinen Spende dabei helfen möchten, diese Arbeit fortzuführen, sind wir Ihnen sehr verbunden!

Alfredo Díez, Präsident des Schweizerischen Vereines für Gefängnisseelsorge

Editorial

Das Redaktionsteam, bestehend aus Alfredo Diez, Dr. des. Frank Stüfen und Christoph Rottler, präsentiert mit grosser Freude die zweite Nummer der Zeitschrift *Seelsorge & Strafvollzug*. Die Redaktionskonferenz bedankt sich für alle Rückmeldungen, die ausnahmslos wertschätzend, kritisch-konstruktiv und motivierend für die Präsentation der vorliegenden zweiten Nummer waren. Diese Nummer befasst sich mit Grundhaltungen der christlichen Seelsorge im Rahmen der Gefängnisseelsorge. Es geht um Heilung für Täterinnen und Täter und für Opfer und um die Frage, wer alles Opfer ist, damit wirklich allen durch Straftaten betroffenen Menschen die notwendige seelsorgliche Aufmerksamkeit zu Teil werden kann.

Im ersten Beitrag handelt es sich um einen Essay mit dem Titel «Barmherzigkeit – Der Versuch einer Begriffsbestimmung» von der Wiener katholischen Theologin Eva-Maria Schmidbaur. Sie ist Spitalseelsorgerin und promoviert im Bereich kategorialer Seelsorge. Für sie ist Barmherzigkeit biblischer Auftrag an alle Christinnen und Christen, ein fester Bestandteil christlich gelebter Nächstenliebe und unerlässlich besonders in der Gefängnisseelsorge. Barmherzigkeit bietet sich nach Eva-Maria Schmidbaur als Alternative gegen die derzeitige Tendenz zum Wegsperrern, die vorgeblich Sicherheit verspricht. Aus privaten Gründen ist es ihr derzeit nur möglich, diesen Aufsatz als Essay zu veröffentlichen. Da er dennoch zum Weiterdenken animiert, freuen wir uns, ihn zu präsentieren und hoffen, dass die Autorin das Thema zu einem späteren Zeitpunkt noch vertiefen wird.

Der zweite Artikel «Mose als Straftäter in der Begegnung mit Gott» von Antje Stüfen beschreibt die Beziehung, die Gott zu Mose hat in ihrer Ganzheitlichkeit. Mose kann nach der Tötung eines Ägypters als Straftäter gelten. Dadurch, dass der Gott des Mose ein vergebender Gott sei und in Beziehung zu ihm stehe, werde Mose aus seiner Exklusion herausgeführt und ihm würden neue Lebensperspektiven eröffnet. Dieses Handeln Gottes an Mose könne die Gefängnisseelsorge inspirieren, wie seelsorglich sinnvoll mit Straftätern umgegangen werden kann. Antje Stüfen ist evangelisch-lutherische Pfarrerin und arbeitete vor ihrer Zeit in einer Leipziger Innenstadtgemeinde zehn Jahre lang als Gefängnisseelsorgerin in der JVA Dresden. Sie ist Mitglied des Anstaltsbeirats der JVA Leipzig.

Im dritten Artikel dieser Zeitschrift unter der Überschrift «Opferorientierte Seelsorge als kirchliche und gesellschaftliche Notwendigkeit» beschreibt der

Autor Dr. des. Frank Stüfen ein Konzept operorientierter Seelsorge. Auch wenn diese Aufgabe bisher wenig von der Theologie wahrgenommen zu sein scheint, ist es vordringlich für die Gefängnisseelsorge, Seelsorge für Opfer in den Blick zu nehmen. Im Artikel plädiert Frank Stüfen dafür, die verschiedenen Opfergruppen in ihrer unterschiedlichen Bedürftigkeit wahrzunehmen und letztlich für alle da zu sein. Der Autor arbeitet als Gefängnisseelsorger der JVA Pöschwies und als Ausbildungsleiter für die gesamtschweizerische Gefängnisseelsorge an der Universität Bern. Im Juni 2019 schloss er erfolgreich sein Promotionsstudium mit einer Arbeit im Fachbereich der Gefängnisseelsorge an der Universität Bern ab.

Im vierten Artikel dieser Zeitschrift gibt Andreas Beerli einen kurzen Einblick in das 1. Forum Justizvollzug, das am 18. und 19. November 2018 vom Schweizerischen Kompetenzzentrum für den Justizvollzug in Fribourg durchgeführt wurde. Die Tagung stand unter dem Motto: «Standards aber wozu?» Andreas Beerli ist seit gut 20 Jahren als katholischer Seelsorger in verschiedenen Gefängnissen aktiv und leitet neben anderen seelsorglichen Aufgaben die römisch-katholische Gefängnisseelsorge im Kanton Zürich.

Die Zeitschrift ist offen für Beiträge aus verschiedenen Bereichen von Strafvollzug und Seelsorge. Für die Redaktion zählen der Bezug zu unserem Themenfeld und ein hoher Anspruch an die Texte. Sie sollen Wege eröffnen zu einem tieferen Verständnis innerhalb der Gefängnisseelsorge und Brücken zu den anderen im Strafvollzug tätigen Diensten sein.

Diese Zeitschrift erscheint in Papierform. Wir haben als Mitbegründer die Domain www.seelsorgeundstrafvollzug.ch erworben. Dort wird die Zeitschrift auch online publiziert. Wir sind weiterhin auf Spenden angewiesen.

In diesem Zusammenhang bedanken wir uns herzlich bei der Evangelisch-reformierten Landeskirche des Kantons Zürich für die grosszügige Unterstützung zum Druck der Zeitschrift. Auch bei Leitung der JVA Pöschwies, wo die Ausgabe gedruckt wird, und beim Schweizerischen Verein für Gefängnisseelsorge bedanken wir uns für die Unterstützung.

Die Redaktion wünscht ein anregendes Leseerlebnis.

Freundlich grüsst

Christoph Rottler, Redaktion

Barmherzigkeit – der Versuch einer Begriffsbestimmung für die Gefängnisseelsorge

Von Eva-Maria Schmidbauer, Wien

Abstract

Im folgenden Essay soll es um eine Spurensuche gehen: Was bedeutet Barmherzigkeit? Welches Verständnis und welcher Hintergrund liegen dem Begriff zugrunde? Nach dieser Begriffsbestimmung soll hinterfragt werden, was dies für das Selbstverständnis der Gefängnisseelsorge bedeutet.

Eine erste Annäherung

Barmherzigkeit, so scheint es manchmal, hat in unserer Sprache keinen besonders guten Klang. Einerseits scheint der Begriff selbst einigermassen angestaubt und veraltet zu sein, andererseits scheint auch seine Intention für viele nicht mehr in die heutige Welt zu passen. So fasste Kardinal Woelki im Jahr der Barmherzigkeit zusammen, dass diese «untypisch für unsere Zeit, typisch für Gott» sei. Was aber meint Barmherzigkeit und ist es überhaupt möglich, diesen komplexen Begriff gewinnbringend aufzugliedern?

Versuchen wir uns zunächst an einer Annäherung an das Wort über die Philosophie der griechischen Antike, die trotz Begriffsgleichheit aufzeigen wird, wie unterschiedlich dieser Begriff gefüllt und interpretiert wird: Auf dem Marktplatz des antiken Athens konnten Besucher einen Altar bewundern, dem dem Gott Eleos gewidmet war. Eleos verkörpert dabei die Attribute Erbarmen, Mitleid und Barmherzigkeit. Alten Quellen zufolge diente dieser Altar als Anlaufstelle für Flüchtlinge. Wenngleich dies ein Indiz für gelebte Barmherzigkeit zu sein scheint, spricht die philosophische Literatur eine andere Sprache: Hier wird Mitleid vielmehr als eine Leidenschaft charakterisiert, der eine Unvernunft zugrunde liegt und die besonders bei den Stoikern verpönt ist, ja sogar auf derselben Stufe wie Neid und Missgunst steht. In eine ähnliche Kerbe schlägt auch Aristoteles, der Mitleid als Affekt einordnet und damit von den erstrebenswerten Tugenden separiert.

Insgesamt ist das Verständnis von eleos stark im Passiven verhaftet: Das Wahrnehmen vom Leid anderer Menschen führt zu einem Gefühl, als würde ein Messer ins eigene Herz einschneiden (so auch die etymologische Grundbedeutung von eleos mit eleós, was für das Brett steht, auf dem geschnitten wird). Dieses Gefühl schlägt sich jedoch nicht nieder in irgendeiner aktiven Weise, um dem Bedürftigen zu helfen, sei es durch Almosen oder eine andere

caritative Geste, was darauf hinweist, dass es in der Antike keine Werke der Barmherzigkeit gegeben hat.

Behalten wir dies im Hinterkopf und wagen einen Blick ins Neue Testament, wo der Philosoph Michael Fuchs auf eine interessante Begebenheit hinweist, die diametral zum antiken Verständnis des *eleos* steht: Besonders im Lukasevangelium finden sich einige Gleichnisse, in denen die Barmherzigkeit zum Herzstück der christlichen Nächstenliebe wird. Auffällig ist hierbei nun, dass die Hilfestellungen darin überwiegend nüchtern beschrieben werden, wobei auch keine emotionale oder sentimentale Ergriffenheit der handelnden Protagonisten zu erahnen ist. Hintergrund ist hierbei der Wunsch in Hinblick auf die Antike zu zeigen, dass aktiv gelebte Barmherzigkeit nicht Basis eines affekthaften Handelns aus Mitleid sein muss, sondern durchaus auf praktischer Vernunft fusst.

Dieses Verständnis von Barmherzigkeit lässt sich in der Apostelgeschichte verdeutlichen, da sich dort – wie im zweiten Teil des Aufsatzes noch erläutert werden wird – eine fast unterwürfige Haltung der Gemeinde im Umgang mit den gefangenen Aposteln erkennen lässt.

Aber gehen wir nochmal einen Schritt zurück und blicken auf ein Ereignis der katholischen Kirche, das sich ganz der Thematik der «Barmherzigkeit» verschrieben hat:

Das Jahr der Barmherzigkeit

Eröffnet wurde das Jahr der Barmherzigkeit am 8. Dezember 2015 durch Papst Franziskus, der Barmherzigkeit in seiner Eröffnungsrede als «Tragebalcken, der das Leben der Kirche stützt» bezeichnete. Ohne Zweifel hat das Motto die katholische Kirche in dieser Zeit vitalisiert: Theologische Reflexionen wurden, auch in interreligiöser Ausrichtung, auf das Gottesattribut der Barmherzigkeit zentriert. Das caritative und soziale Engagement vieler Christen und Christinnen hat gehörigen theologischen Rückenwind erfahren. Eine Spiritualität der Barmherzigkeit wurde in Liturgien und Exerzitien eingeübt. Im Vorfeld haben sich jedoch auch kritische Stimmen bemerkbar gemacht, u.a. die des Religionsjournalisten Matthias Dobrinski, die ein Risiko dahingehend sahen, dass am Ende des Jahres der Begriff Barmherzigkeit arg abgegriffen sein könnte.

Aber welche Schwierigkeiten könnten mit diesem Begriff heutzutage tatsächlich verbunden sein? Im Folgenden soll eine Annäherung an den komplexen, viel verwendeten und teilweise dennoch sehr leichtfertig ausgesprochenen Begriff gewagt werden. Ansgar Kreuzer sieht hinsichtlich dieses Begriffs zwei Problemfelder: Die oft beschworene Maxime, sich in Barmherzigkeit zu üben,

klinge in einer Konkurrenz- und Hochleistungsgesellschaft schnell sentimental und weltfremd. Zudem sei der Ruf nach Barmherzigkeit missbrauchsanfällig, stehe er doch in der Gefahr, herablassende Mildtätigkeit an die Stelle notwendiger Strukturveränderung zu setzen.

Die Verbindung von Barmherzigkeit und Gerechtigkeit

Wie schwer sich die katholische Kirche, oder besser gesagt das katholische Kirchenrecht, mit der Frage nach der Barmherzigkeit tut, zeigt folgende Frage aus evangelischer exegetischer Perspektive: Warum ist etwa für Frauen, die sich für eine Abtreibung entschieden haben, lediglich im Heiligen Jahr der Barmherzigkeit eine Lossprechung durch jeden Priester möglich? Wäre ihr Tun nach dem Ablauf jenes Jahres anders zu beurteilen? Also quasi Kirchenrecht vs. Befristete Barmherzigkeit? Letztlich verbirgt sich hinter dieser Frage eine weitreichendere, grundlegendere Frage: Wie verhalten sich Barmherzigkeit und Gerechtigkeit zueinander? Was ist dabei aus biblischer Perspektive grundgelegt? Jürgen Ebach findet dafür folgendes anschauliches Beispiel aus jüdischer Perspektive: In Synagogen gibt es Kästen, worin Geld oder andere Gaben für bedürftige Menschen gesammelt werden, also vergleichbar mit dem, was wir mit einem Opferstock oder der sonntäglichen Kollekte beabsichtigen. Auf diesem Kasten nun befindet sich die Aufschrift: z'daqa – was übersetzt «Gerechtigkeit» bedeutet. Hier fallen nun zwei Sachebenen zusammen – auf der einen Seite handelt es sich dabei selbstredend um einen wohl-tätigen, caritativen Akt. Auf der anderen Seite jedoch, und dies zeigt die Aufschrift z'daqa an, wird hier auf eine andere Grunddimension verwiesen: Nicht «Almosen» als Aufschrift ziert den Kasten, sondern «Gerechtigkeit». Dies ist insofern bemerkenswert, weil es dazu veranlasst, den Gutmenschen in uns zu hinterfragen, der sich bei jeder Weihnachtsspende an die Caritas zufrieden auf die Schulter klopft und sich zuspricht: «Gut hast du das gemacht, du Wohltäter/in!» Moment, mag sich da der eine oder andere Leser fragen – ist es etwa nicht legitim, etwas Gutes zu tun und sich dabei selbst gut zu fühlen? Überhaupt: Kann es meinem Gegenüber nicht egal sein, aus welchen Motiven heraus ich etwas Gutes tue?

Dies ist eine, wie mir scheint, sehr zentrale Frage: Sprich, wenn dies eben einer huldvollen Geste entspringen würde – who cares? Zugespitzt formuliert: Wenn eine arme alleinerziehende Frau durch meine Spende warme Kleidung für ihr Neugeborenes bekommt, wird es ihr da nicht egal sein, aus welchen Motiven heraus ich gespendet habe, denn Hauptsache, das Baby friert nicht, oder?

Z'daga gibt uns eine klare Antwort darauf – ja, die Haltung eines jeden Einzelnen dazu spielt eine Rolle. Denn das, was wir einem anderen geben, verkommt zur Demütigung, geschieht es aus einem herablassenden Gestus. Wenn wir nun die Gerechtigkeit mitbedenken, so kommt noch ein weiterer Aspekt ins Spiel: Es ist schlicht und ergreifend gerecht, einem anderen in gerechter Weise etwas zukommen zu lassen.

Es mag sein, dass der schlichte Akt einer Spende beim Empfänger weniger bis keine negativen Konnotationen mit sich bringt, sei diese auch noch so huldvoll. Hier steht immerhin eine «Sachleistung» dazwischen, wo unter Umständen ein zwischenmenschliches Agieren zwischen Spender und Empfänger überhaupt nicht nötig ist. Ob es eine angemessene Haltung darstellt, darf jedoch sehr bezweifelt werden.

Blicken wir nochmal auf die eingangs gestellte und durchaus berechtigte Frage: Wäre die Abtreibung nach dem Jahr der Barmherzigkeit anders zu beurteilen?

Meine persönliche Antwort darauf lautet: Nein, meiner Meinung nach nicht. Wenn ich an die Barmherzigkeit und Gnade Gottes denke, so durchzieht dieses Gottesbild das NT und geht aus seiner Unendlichkeit als göttliches Attribut hervor. Dennoch tun wir uns in der katholischen Tradition, sowohl kirchenrechtlich als auch dogmatisch, oft schwer damit, diese Barmherzigkeit Gottes unumwunden zuzulassen. Ich versuche, dies am Beispiel der Abtreibung zu erläutern: Es ist kein Geheimnis, dass Abtreibung für die katholische Kirche seit jeher Mord und damit eine schwere Sünde (sogar Todsünde) ist. Stellen Sie sich einmal eine bekannte Abtreibungsklinik vor. Sie werden höchstwahrscheinlich radikal katholische Abtreibungsgegnerinnen und -gegner antreffen, die ihrem Unmut wenig zurückhaltend Luft machen und den Frauen ein ewiges Leben in der Hölle prognostizieren. Es geht mir dabei nicht um ein gegeneinander Ausspielen in Bezug auf richtig und falsch, dazu fehlt mir jegliche Legitimation. Aber es geht mir darum zu zeigen, warum ich meine, dass wir im Katholischen immer noch eher einen Hang zur Unbarmherzigkeit haben und gleichzeitig beanspruchen, die Barmherzigkeit Gottes wie einen Schatz besitzen zu können, wobei wir entscheiden, wem diese Barmherzigkeit zu Gute kommt, was m. E. schlichtweg der falsche Weg ist.

Eine differenzierte Sichtweise würde barmherzigem Handeln viel besser zu Gesicht stehen, als starres Schwarz-Weiss-Denken. Im konkreten Fall würde das bedeuten zu hinterfragen: Was hat die Frau in ihrer jeweiligen Situation dazu gebracht, sich so zu entscheiden? Welche Umstände waren vielleicht so schwer, dass sie sich zu keiner anderen Entscheidung imstande sah? In dieses

Richtig-Falsch-Muster fällt dann zudem oft das Vorurteil: Wer so eine Entscheidung trifft, muss dem Unschuldswahn verfallen und von Grund auf skrupellos sein. Viel zu wenig wird dagegen beachtet, wie schwer sich viele Frauen mit dieser Entscheidung tun, wie oft sie damit allein gelassen werden und dass eine Vielzahl von ihnen ein Leben lang mit dieser Entscheidung zu kämpfen hat. Sicher werden auch hier Ausnahmen die Regel bestätigen. Was würde dies nun im Umgang mit diesen in den Augen der kath. Kirche schweren Sünder/innen bedeuten? Es bedeutet meines Erachtens, dass wir in viel grösserem Mass lernen müssen, ein gewisses Spannungsgefüge auszuhalten: Die «Fehler» eines Menschen einerseits wahrzunehmen und diesen gleichzeitig dennoch nicht dafür zu verurteilen.

Wie fatal es im Bereich der Gefängnisseelsorge wäre, diese Differenzierung nicht aushalten zu können, beschreibt der Pastoralreferent und Gefängnisseelsorger Christian Kuhn wie folgt:

«Vor wenigen Jahrzehnten noch gab es praktisch in jedem Gefängnis (nur) eine katholische und eine evangelische Seelsorge. Heute stellt sich die Situation ganz anders dar. In Österreich gibt es etwa ein Dutzend anerkannte Religionsgemeinschaften, von denen die meisten in den Gefängnissen aktiv sind oder werden wollen. Es besteht weitgehend Konsens, dass Gefängnisse kein Ort für offensive Missionierung sein sollen. Daher grundsätzlich die ‚Regel‘, dass ein Seelsorger jene Gefangenen besucht, die seinen Besuch wünschen. Muslime machen einen hohen Anteil an der Insassenzahl aus, daneben gibt es andere religiöse Gruppen, zum Teil auch evangelikale, die im Wachsen sind. Idealerweise könnte man meinen: Es gibt verschiedene religiöse Traditionen, Weltanschauungen, Gruppen, Organisationen, Kirchen, die alle ein Recht auf Existenz haben und auf Respekt der Beachtung ihrer religiösen Riten. Jede/r darf/soll glauben, was ihm/ihr wichtig und richtig erscheint – und der Staat schützt diese Freiheit, und die Religionsgemeinschaften arbeiten in großem gegenseitigem Respekt. Dem ist vollinhaltlich zuzustimmen – nur ist die Realität nicht so klar und eindeutig. ‚Religion‘ ist kein Oberbegriff, der – in Abgrenzung gegen Agnostiker oder Atheisten – verschiedene Erscheinungen umfasst, die im Grunde einander sehr ähnlich sind und nur verschiedene ‚Spielarten‘ ein- und derselben Sache. Ich persönlich fühle mich einem Agnostiker mit Hausverstand sehr viel näher als etwa einem ‚Kreationisten‘ (der meint, die Welt sei wörtlich so erschaffen wie im Schöpfungsbericht beschrieben). Überdies ist die Bereitschaft, auch kleinste Verrichtungen des Alltags religiös zu regeln bzw. zu ‚sakralisieren‘, in den diversen Religionen unterschiedlich stark ausgeprägt. In den Schriften von Yusuf al Qaradawi (einer hohen sunnitischen Autorität in den Golfstaaten) oder in den Hadithen des al-Buchari (wo es etwa genaue Regeln gibt, wie und in welcher Reihenfolge

Schuhe anzuziehen seien) finden sich penible Vorschriften für den frommen Muslim, oft auch für banalste Dinge. Wo solche Vorschriften andere involvieren oder verpflichten oder wo sie etwa besonders kulturfremd sind, kann dies zu Konflikten (auch in einer Haftanstalt) führen. Schwierigkeiten können sich in folgenden Bereichen ergeben: Rigide moralische Vorgaben und Normen, bzw. auch ‚Schwärmerei‘: An zwei Beispielen sei dies demonstriert: Vor Jahren war ein junger Häftling wegen Raubes zu mehreren Jahren Gefängnis verurteilt worden und hat während der Haft mit großem Engagement den Beruf eines Tischlers erlernt, zudem im christlichen Glauben einen besonderen Halt gefunden. Im Besuchsweg kam er in Kontakt mit einem evangelikalen Prediger, der ihn faszinierte und mit dem er nach der Haftentlassung engen Kontakt hielt. Zunächst ließ sich nach der Entlassung alles gut an. Er fand eine gute Arbeitsstelle, heiratete seine Partnerin, mit der er auch bald ein Kind bekam... – bis er sich eines Tages berufen glaubte, seinen Beruf aufgeben zu müssen, um selbst als Prediger tätig zu sein. Er kündigte seine Arbeit und verließ die Familie. Schwärmereien dieser Art haben auch schon dazu geführt, dass Insassen ihre Therapien abbrachen, weil ‚alleine Jesus‘ sie heilen würde. Fatal kann es auch sein, wenn ein Seelsorger mit rigiden moralischen Vorstellungen an die Insassen herangeht. In einer Anstalt für psychisch kranke Straftäter wurde einmal ein jugendlicher Insasse eingeliefert, der ein besonders schweres Schicksal gehabt hatte: mit schlimmsten Misshandlungen durch den Vater, frühestem Drogenmissbrauch usw. Er war sehr verhaltensauffällig, verletzte sich immer wieder selbst, war seiner Verzweiflung ausgeliefert. Ein älterer Insasse freundete sich mit ihm an und die beiden gingen eine Partnerschaft ein, die bis heute, d. h. über Jahre hinweg, hält – und den jungen Mann grundlegend verändert hat: Er ist stabiler, ruhiger, und, man wagt es kaum zu sagen, wirkt manchmal so, als ob er auch Lebensfreude verspüren könnte. Man stelle sich vor, diese beiden wären einem Seelsorger ausgeliefert, der sich berufen fühlte, gegen Homosexualität zu wettern oder gar dafür ewige Verdammnis in Aussicht zu stellen (wie dies manche Gruppen vertreten). – Selbstverständlich war der katholische Seelsorger bei der Zeremonie der Verpartnerung anwesend und hat den beiden auch herzlich gratuliert. Gerade was moralische Fragen angeht, wird man im Leben, und im Gefängnis zumal, anerkennen müssen, dass es die ideale Lösung oft nicht gibt, dass die drittbeste Lösung besser ist als die sechstbeste oder gar die schlechteste. Es ist richtig, wenn Kirchen eintreten für eine ideale Situation oder Lebensführung – wenn sie gleichzeitig wissen, dass dies in vielen Fällen nicht realistisch ist oder in der gegebenen Zeit oder diesen bestimmten Personen einfach nicht möglich.« (Christian Kuhn 2017, Entwicklungen in der Straffälligenhilfe – Mit Blick auf eine zeitgemäße religiöse Betreuung im Strafvollzug, in: Halbhuber-

Gassner/Kappenberg/Krell (Hg.), *Integration statt Ausgrenzung*, Lambertus-Verlag: Freiburg S. 251, 249–258.)

Gerade die von ihm angeführten Beispiele zeigen noch einmal auf, wieviel komplexer die Wirklichkeit oftmals ist, als die strikte Unterscheidung zwischen richtig und falsch. Gleichzeitig sind solche fast rebellischen Ansichten eines katholischen Seelsorgers ein Wink der Hoffnung: Längst nicht mehr jede dogmatisch festgezurte Norm wird unkritisch übernommen und in der Praxis verbreitet.

Was wir von den Werken der Barmherzigkeit immer noch lernen können

Die Werke der Barmherzigkeit sind seit Beginn der christlichen Tradition ein fester Bestandteil gelebter Nächstenliebe und Richtlinie dafür, Erbarmen in die Praxis umzusetzen.

Bereits das Alte Testament setzt sich in Jes 58,3-11 mit diesem Thema beziehend auf das Fasten der Frommen auseinander.

Im Neuen Testament bildet die Gerichtsszene in Mt 25,31-40 das Kernstück der Barmherzigkeit. Darin stellt Jesus Christus deutlich heraus, dass das Prinzip des Erbarmens stets im Hier und Heute und von jedem praktiziert werden muss. Damit impliziert er, dass Erbarmen der Frömmigkeit voransteht und immer im Verhältnis zu den eigenen Mitbrüdern steht.

Wie das Erbarmen gegenüber den Mitmenschen aussehen kann, verdeutlicht Jesus Christus in seiner Gerichtsrede, wobei er auf sechs verschiedene Bereiche hinweist. Im Mittelalter wurden diese durch Johann Belet in seinem 1165 entstandenen Werk *Rationale divinarum* um einen zusätzlichen erweitert: das Bestatten der Toten. Er verweist darin auf Tob 1,17–19 und rundet somit die Werke auf die heilige Zahl sieben auf. Die sogenannten leiblichen Werke der Barmherzigkeit bestehen aus: Hungrigen zu essen geben, Durstigen zu trinken geben, Nackten Kleidung geben, Fremden Herberge gewähren, sich um die Kranken sorgen, Gefangene besuchen und nach späterer Hinzufügung: Tote bestatten. Ausserdem entstanden die geistigen Werke der Barmherzigkeit, welche sich folgendermassen charakterisieren lassen: Unwissende unterrichten, Zweifelnden Rat geben, Trauernde trösten, Sünder zu rechtweisen, Beleidigenden vergeben, Ungerechtigkeit erdulden und für die Lebenden und Toten beten.

Dabei weisen beide Reihungen der Werke enge Verschränkungen auf und sind letztlich nicht voneinander zu trennen. So muss sich beispielsweise Armut nicht nur auf Materielles beziehen, sondern kann auch auf die geistige Armut verweisen, wenn z.B. die Gotteserkenntnis fehlt.

Obgleich diese Werke der Barmherzigkeit durch die Worte Jesu Christi an eine bestimmte Zuhörerschaft gerichtet waren, also in einem speziellen Kontext standen, so haben sie doch über die Jahrhunderte nichts an ihrer Bedeutung eingebüsst. Ganz im Gegenteil sind diese besonders für diejenigen christlichen Einrichtungen das Fundament, in denen sich das Prinzip des Erbarmens auf berufliche und spirituelle Weise umsetzen lässt.

Es ist die Herausforderung jeder Generation von Christen, diesen Werken der Barmherzigkeit immer wieder neu für die jeweilige Zeit Ausdruck und Geltung zu verschaffen, unter den Bedingungen, die ihnen begegnen. Der Auftrag, der mit den Werken verbunden ist, fordert jeden Einzelnen ebenso wie die gesamte Gemeinschaft der Menschen.

Für die nähere Betrachtung stellt sich die Frage, was Erbarmen grundsätzlich meint. Die Bedeutung von Erbarmen und Mitleid gehen in dieselbe Richtung, scheinen leicht verständlich zu sein und können dennoch negative Blüten treiben, wenn sie falsch verstanden oder angewendet werden.

Falsch verstanden ist Erbarmen dann, wenn es überheblich und herablassend ist. Dies ist gerade für die Gefängnisseelsorge ein äusserst wichtiges Merkmal. Ein Erbarmen ohne Würde ist achtlos und missachtet die Tatsache, dass alle Menschen von Gott angenommen sind.

Problematisch wird Erbarmen auch dann, wenn die Hilfestellung eher der Unzulänglichkeit des Helfenden dienen soll als dem Bedürftigen. Dies lässt sich in vielen sozialen Berufen feststellen und birgt die Problematik, dass der stetige Drang, helfen zu wollen, die eigentliche Hilflosigkeit überspielen soll und letztlich niemandem geholfen wird. In dieser Spirale kann es zu einer stetigen Abhängigkeit kommen, da der Helfende den Ratsuchenden nicht aufgeben kann, da ihm sonst die eigene Unzulänglichkeit vor Augen geführt wird.

Erbarmen meint vielmehr Stärke und Tugend als Schwäche und Abgeschlagenheit. Sicherlich bedarf diese Tugend einer gewissen Übung, um ebendiese notwendige innere Haltung zu erwerben und dementsprechend in die Praxis umzusetzen. Daneben muss eine Spiritualität des Erbarmens immer wach sein, um Sorgen und Nöte der Umwelt wahrzunehmen. Dies scheint gerade im derzeitigen Wandel der Gesellschaft ein zunehmend wichtiges Kriterium zu werden. Erbarmen darf nicht beim blossen Wahrnehmen stehen bleiben, sondern muss sich mit allen Dimensionen des Übels auseinandersetzen, um wirklich helfen zu können.

In Bezug auf die Gefängnisseelsorge scheint mir ein Merkmal als Verknüpfung besonders wertvoll: Erbarmen überbietet jede Gerechtigkeit und ist trotz Ungerechtigkeit möglich.

Dies bedeutet jedoch nicht, dass Erbarmen die Gerechtigkeit ersetzt und quasi für nichtig erklärt. Beide bleiben in einem stetigen Spannungsverhältnis, was sich in einem Kämpfen um wachsende Gerechtigkeit ausdrückt. Die Überbietung der Gerechtigkeit lässt sich am Aaronitischen Segen (Num 6,22-27) gut darstellen: beide Hände symbolisieren die Gerechtigkeit und das Erbarmen, wobei die Hand des Erbarmens höher gehalten wird.

Die Gefängnisseelsorge gründet sich auf dem fünften Werk der Barmherzigkeit: Gefangene besuchen. Gefangene sind Menschen in einer besonderen Notlage und aufgrund dieser schlichten Tatsache gilt es, zu helfen, unabhängig von Schuld oder Unschuld.

Gerade für frisch Inhaftierte ist die Auseinandersetzung mit den neuen Lebensumständen ein oftmals nur langsam und schwer zu akzeptierender Prozess. Gerade deswegen ist es besonders wichtig, den Menschen im Zuge von Gesprächen genau dort abzuholen, wo er sich befindet.

An der Tatsache der Gefangenschaft kann kein Seelsorger rütteln. Dennoch kann er einen ungeheuer wichtigen Beitrag leisten, wenn er dem Gefangenen den Geist der Freiheit in Form von Hoffnung, Lebensmut und Zuversicht vermitteln kann. Mag es manchmal den Anschein erwecken, dass hier mit allgemeinen Floskeln allzu leicht um sich geworfen wird, so ist es doch für Menschen in Gefangenschaft, die oftmals Niemanden mehr haben, eine wertvolle Quelle des Trostes, ein Gegenüber zu haben, das ihnen zuhört und Kraft schenkt.

Nicht zuletzt war es Jesus, der sich an Menschen wandte, die eher am Rand der Gesellschaft standen. Er half ihnen und ermunterte sie umzukehren und an seine Gottesbotschaft zu glauben. So beschreiben auch die deutschen Bischöfe das Ziel und die Aufgabe der Gefängnisseelsorge: «Unabhängig davon, welche Tat vorliegt – mag sie auch noch so schlimm und abstoßend sein –, besteht ihre Aufgabe in der Mitwirkung daran, dass sich der Gefangene mit diesem Geschehen auseinander setzt und Umkehrbereitschaft entwickeln kann.»

Im Zuge des Jahres der Barmherzigkeit wurde, wohl wissend um die teils schwer zu begreifende Begrifflichkeit, der Versuch einer modernen Adaption der Werke der Barmherzigkeit ausgearbeitet. Auf diese werde ich im folgenden Abschnitt kurz eingehen, da mir hier einige interessante Aspekte in Erinnerung geblieben sind:

Die neuen Werke der Barmherzigkeit

Ich gehe ein Stück mit dir. – Gefangene erlösen. – Zweifelnden recht raten.
Ich teile mit dir. – Hungrige speisen. – Unwissende belehren.
Ich höre dir zu. – Durstige tränken. – Sünder zurechtweisen.
Du gehörst dazu. – Fremde beherbergen. – Beleidigern verzeihen.
Ich rede gut über dich. – Nackte bekleiden. – Lästige geduldig ertragen.
Ich besuche dich. – Kranke besuchen. – Betrübte trösten.
Ich bete für dich. – Tote begraben. – Für Lebende und Tote beten.

Bemerkenswert scheint mir hierbei eine inhaltliche Weitung der Werke, die sich dann aber wieder an den ursprünglichen Werken konkretisiert und verengt. Dass die Werke dennoch als «die neuen Werke» bezeichnet werden, verdeutlicht diese Weitung noch. Interessant ist zudem, dass sich bei den «Gefangenen» ein Paradigmenwechsel erkennen lässt: Wurde dies vormals als «Gefangene besuchen» bezeichnet, findet sich hier die Beschreibung: «Ich gehe ein Stück mit dir». Dies ist insofern positiv zu bewerten, als dass der jeweilige Seelsorger hier eher als ein Wegbegleiter erscheint und damit anders in das Geschehen miteingebunden ist, als ein Besucher des jeweiligen Gefangenen. Auch wird damit die klassische Rollenverteilung: passiver Gefangener – aktiver Besucher mehr auf einen dynamischen Prozess hin aufgebrochen.

Barmherzigkeit hinter Gittern

«Man kennt alle Nachteile des Gefängnisses: dass es gefährlich ist, dass es vielleicht sogar nutzlos ist. Und dennoch sieht man nicht, wodurch es ersetzt werden könnte. Es ist die verabscheuungswürdige Lösung, um die man nicht herumkommt.» (Michel Foucault, 1976, Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses, Suhrkamp: Frankfurt a. M., 296).

Wie wahr dieses Zitat von Michel Foucault hinsichtlich der unbefriedigenden Lösung ist, zeigen vor allem die hohe Rückfallquote und die schlechten Prognosen, die vielen Strafgefangenen nach deren Entlassung gestellt werden. Derzeit ist die Tendenz zum Wegsperrern, die vorgeblich Sicherheit verspricht, wirkmächtig. Thomas Galli weist darauf hin, dass es in der Sache viel sinnvoller wäre, «wenn der Gesetzgeber regeln würde, dass jeder Gefangene ab einem bestimmten Zeitpunkt Ausgang aus der Haft bekommen muss. Es wird ja ohnehin fast jeder entlassen, und Gefangene, die vorher regelmäßig Ausgang hatten, sind nicht ganz so fern der gesellschaftlichen Realität und daher besser integrierbar. Aber in der Praxis wird unglaublich viel Energie darauf verwandt zu prüfen, ob ein Gefangener nun für einen Ausgang geeignet ist oder nicht. Denn wenn etwas passiert, liegt die Verantwortlichkeit nicht beim

Gesetzgeber, sondern den Menschen vor Ort. Hätten sie halt besser geprüft! Eine solche Regelung wäre vielleicht einigermaßen sinnvoll, wenn man tatsächlich einschätzen könnte, ob ein Gefangener für Ausgang geeignet ist oder nicht. Aber wenn man ehrlich ist, kann man nicht annähernd sicher einschätzen, ob bei einem Gefangenen Flucht- oder Missbrauchsgefahr besteht.» (Thomas Galli, Interview mit TP-Presseagentur, 22.4.2016) Niemand will eingestehen, dass sich das Risiko nicht ausschliessen lässt.

«Solange die Gesellschaft der Meinung ist, die beste Art zur Bekämpfung der Kriminalität sei das Anbieten von Aggressionsmodellen, solange liefert sie selbst einen Beitrag zur Fortsetzung der Aggression in der Gesellschaft». Anhand dieses Zitats von Herman Bianchi (Das Tsedeka-Modell als Alternative zum konventionellen Strafrecht, S. 96, ZEE Bd.18, 1974 S. 89–110) lässt sich ein allgegenwärtiges Problem der heutigen Gesellschaft in Bezug auf stetigen Vergeltungsdrang feststellen. Hierbei kann die Seelsorge im Hinblick auf die versöhnende und vergebende Botschaft des Evangeliums einen wichtigen Beitrag leisten, wenn sie gegen die Bestrafungswut einsteht. Dafür hat die Gefängnisseelsorge auch aufgrund hoher Rückfallzahlen, die oft einhergehen mit einer Verstärkung des Problems, gute Gründe. Sicherlich soll damit nicht in Abrede gestellt werden, dass Sanktionen und Bestrafung für das Zusammenleben einer friedlichen und geordneten Gesellschaft von grossem Wert sind. Dennoch muss die Frage gestellt werden, ob hierbei die standardisierte Herangehensweise bezüglich Strafrecht und Strafvollzug dem Einzelnen überhaupt gerecht werden kann.

Anhand dieses kurzen Aufrisses lässt sich bereits erahnen, wie viel Diskussionsbedarf das Gebiet der Gefängnisseelsorge nach wie vor bietet. Da sie als ein kategorialer Seelsorgebereich mit dem staatlichen Bereich verbunden ist, noch dazu in einem höchst sensiblen, wird sie sich immer auch zu politischen Themen verhalten und äussern müssen, die jenseits der konkreten Betreuung des Einzelnen liegen, jedoch auch nach der Stimme der Kirche im öffentlichen Diskurs verlangen. Dennoch ist es eine Diskussion, die es Wert ist, geführt zu werden.

«Welchen Weg musste nicht die Menschheit machen, bis sie dahin gelangte, auch gegen Schuldige gelind, gegen Verbrecher schonend, gegen Unmenschliche menschlich zu sein.» (Johann Wolfgang von Goethe, Wilhelm Meisters Wanderjahre, 1821, 1. Buch, 4. Kapitel)

Theologische Grundlegung in biblischen Texten als Ausgangspunkt der Gefängnisseelsorge

Den Ursprung und Ausgangspunkt jeder Theologie über die Gefangenenseelsorge bildet zweifelsohne das Neue Testament in immenser Fülle. Darin finden sich nicht nur zahlreiche Zeugnisse über die Verfolgung, Verurteilung und Gefangenschaft erster Christen aufgrund ihres Glaubens, sondern auch Aufzeichnungen darüber, wie diese aufgrund ihrer Sündhaftigkeit von der Gesellschaft Ausgestossenen trotzdem angenommen wurden von Gott und auch von den Mitbrüdern und -schwestern.

Um ein tieferes Verständnis für den Umgang mit Gefangenen bzw. Gefangenschaft zu erlangen, ist es hilfreich, die Theologie des Apostels Paulus näher zu betrachten. Paulus vermittelt den Gemeinden vor allem in den beiden Korintherbriefen (1 Kor 10,11; 2 Kor 5,17; 6,2), dass mit dem Tod und der Auferstehung Christi die Erlösung aller möglich wird. Diese Umkehrung der Zustände, in der eine neue Beziehung zwischen Gott und den Menschen geschaffen wird, solle auch im zwischenmenschlichen Miteinander Frucht tragen. Dies verdeutlicht er am konkreten Beispiel der Mahlgemeinschaft zwischen Juden und Heiden, die als Zeichen eines Heils für alle gelten soll. (1 Kor 11,23-26). Denn jeder Glaube bleibe leer und inkonsequent, solange er nicht auch an Taten ersichtlich wird.

Wenn Paulus von einer Gefangenschaft «um Christi Willen» (Phlm 1,9) spricht, stellt er sich in die direkte Nachfolge Christi, der durch die Hingabe seines Lebens einen unermesslichen Liebesbeweis Gottes für die Menschen erbracht hat. So kann Paulus von der göttlichen Gerechtersprechung in Röm 5,9 sprechen, die im Endeffekt jeder irdischen Gerechtigkeit weit überlegen ist. Dies führt zu einem weiteren signifikanten Element paulinischer Theologie: die Auseinandersetzung mit der Freiheit. Dabei unterliegt der Freiheitsbegriff verschiedenen Färbungen: Freiheit ist einerseits unter dem Aspekt der Losmachung von der Sünde zu sehen, wie es in Röm 8,1f. geschrieben steht. Somit kann der Menschen, befreit durch den Geist Gottes, der «Forderung des Gesetzes» (Röm 8,4) nachkommen und diese verwirklichen. Diese neue Perspektive auf die Freiheit schliesst jedoch immer ein Verantwortungsbewusstsein des Einzelnen mit ein und jede Art von Missbrauch oder Willkür aus. Paulus ist sich des oft schwierigen Umgangs mit Freiheit bewusst. Oftmals bietet gewonnene Freiheit einen allzu schnellen Rückfall in alte bzw. negative Verhaltensmuster. Während Paulus in diesem Kontext auf die Sklaverei anspielt (Gal 5,1), klingen seine Worte dennoch bis in unsere Zeit und dem heutigen Lebenswandel nach.

Neben den Paulusbriefen, dem Lukasevangelium (Lk 21,12) und dem Hebräerbrief (Hebr 10,34; 11,36; 13,3), gibt vor allem die Apostelgeschichte Zeugnis über die Gefangenschaft der Apostel auf ihren Missionsreisen. Neben Paulus (Apg 22-28) verbringen auch Silas, dieser wiederum gemeinsam mit Paulus (Apg. 16), sowie Petrus und Johannes (Apg 4 und 5), einige Zeit in Gefangenschaft. Neben den Erzählungen über wunderbare Befreiungen dieser aus der Gefangenschaft, liegt ein besonderes Augenmerk auf dem Umgang der Gemeinde mit den Gefangenen.

So wird berichtet: «Petrus wurde also im Gefängnis bewacht. Die Gemeinde aber betete inständig für ihn zu Gott.» (Apg 12,5) Während das Beten vielleicht als eine indirekte Unterstützung für die Gefangenen gesehen werden kann, findet sich in Apg 24,23 ein Hinweis auf direkten Beistand der Gemeinde für den Gefangenen. Die Zürcher Bibel übersetzt dies hier als «sich um ihn kümmern». Im Originaltext findet sich an dieser Stelle das Verb υπηρετώ, was klassisch übersetzt «dienen» bedeutet. Tatsächlich könnte in diesem Fall der klassischen Übersetzung der Vorzug gewährt werden, da sie einerseits das caritative Element des «sich Kümmerns» beinhaltet, und andererseits das Moment der repressiven Sorge des Höhergestellten gegenüber dem Bedürftigen aufbricht. «Dienen» bedeutet in diesem Fall, sich selbst nicht auf dieselbe Stufe mit dem Gefangenen zu stellen, sondern sogar noch eine Stufe «darunter», wobei eine unterwürfige Haltung eingenommen wird.

Dies kann auch für den heutigen Umgang mit Gefangenen von grossem Wert für den Seelsorger sein. Zwar wird die durch die Institution vorgegebene Machtstruktur äusserlich scheinbar nicht durchbrochen, dennoch kann durch eine dienende Haltung in der Begegnung zwischen Häftling und Seelsorger eine deutlich veränderte Struktur hergestellt werden. Auch wenn diese stets temporär bedingt ist, kann es dem Gefangenen ein Stück seiner Würde wiedergeben, die allzu oft hinter «Zucht und Ordnung» zurückbleibt.

Besonders die Anfänge der Christen und deren Stilisierung als Verbrecher und Geächtete können uns bis heute als gutes Beispiel dafür dienen, wie Identifikation und Empathie mit Häftlingen gelingen kann und sie verdeutlichen, dass immer versucht werden muss, die Aussenseiterrolle Gefangener zu reduzieren.

Bereits im Alten Testament findet sich in Lev 19,18 das Gebot der Nächstenliebe. So leicht verständlich der Begriff der Liebe auch in der heutigen Zeit sein mag, so sehr zeigt sich bei näherer Betrachtung, dass seiner begrifflichen Verwendung ein sprachliches Problem zu Grunde liegt. Der Begriff Liebe scheint heutzutage ein für den inflationären Gebrauch durchaus anfälliges

Wort zu sein. Daneben liegt ihm natürlich auch eine grosse Bedeutungsvielfalt zu Grunde, welche sich wiederum in verschiedenen Bezugsmöglichkeiten der Liebe wie Philia, Eros und Agape zu erkennen gibt.

Gerade im Neuen Testament ist der Begriff der Liebe, die Gott den Menschen schenkt, eng mit dem Begriff der Verzeihung verbunden. Dadurch wird nicht nur deutlich, dass Gott den Menschen zum Leben fern von Sünde berufen hat, sondern auch, dass der Mensch dadurch nicht verzweifeln muss. Wenn Gott die Liebe ist und Gott ein verzeihender Gott ist, so hat der Mensch jeden Tag aufs Neue die Möglichkeit, sich für das Richtige zu entscheiden.

Zum theologischen Verständnis der Nächstenliebe

Zu Beginn jeder Überlegung der Gottes- und Nächstenliebe, welche untrennbar miteinander verbunden sind und somit als Doppelgebot voneinander nicht entkoppelt werden können, gilt es, einige Fragen zu klären. Einerseits kann gefragt werden, wie etwas für den Menschen nicht Sichtbares geliebt werden kann? Konkreter formuliert: Wie kann der Mensch einen für ihn unsichtbaren Gott lieben?

Ebenso muss gefragt werden, wie das Gebot der Nächstenliebe überhaupt eingefordert werden kann? Für den modernen und stets freiheitsdenkenden Menschen scheint es wohl ein schwer zu überwindendes Hindernis zu sein, aufgrund einer Art Befehl einen anderen Menschen quasi lieben zu müssen. Wie sollte demnach dieses nicht beeinflussbare Gefühl der Liebe also rational in die erwünschte Richtung gelenkt werden? Eine Unterstreichung der Verbindung beider Gebote findet sich im 1 Joh 4,20, wo deutlich herausgestellt wird, dass die Gottesliebe zum schönen Schein verkommt, wenn die Liebe gegenüber dem Mitmenschen nicht vorhanden ist. Vielmehr kann hierbei auf eine Art Beziehungsdreieck zwischen Menschen, Gott und Mitmensch verwiesen werden, wobei Gott nur durch die Liebe zum Nächsten sichtbar wird und umgekehrt ein feindseliges Verhalten gegenüber den Mitmenschen auch den Weg zu Gott versperrt.

Wenn Sehen allein auf die physische Funktionalität der Augen beschränkt wird, so müsste der These vom «unsichtbaren» Gott wohl zugestimmt werden. Allerdings kann die Beziehung zu Gott niemals allein darauf beschränkt werden, da unsichtbar nicht mit unzugänglich gleichzusetzen ist. Im Gegenteil, Gott hat sich den Menschen durch seinen Sohn offenbart und verfügbar gemacht (1 Joh 4,9). Er ist den Menschen durch seine Liebe zuvorgekommen (1. Joh 4,10) und hat uns zuerst angenommen. So kann auch der «Vorwurf» des Liebeszwangs entkräftet werden: Nur durch sein Zuvorkommen der Liebe

sind Menschen überhaupt erst in der Lage zu lieben, was es ermöglicht, ebendiese entstandene Liebe weiterzugeben. Dabei darf und muss es immer Teil der Liebesbeziehung sein, dass diese sich ändert, wächst und reift.

Wenn es also gelingt, durch Gottes Liebe auch den Menschen mit Liebe zu begegnen, wird etwas sehr wertvolles erreicht: Der Mensch bleibt nicht bei visuellen Elementen stehen, was allzu leicht zur Oberflächlichkeit führen kann, sondern er sieht vielmehr das Innere und Wesentliche durch die veränderte Perspektive.

Sicherlich sollen dadurch Beziehungen, in denen diese Perspektive fehlt, nicht per se degradiert werden. Dennoch bleibt diese Sichtweise eigenartig vernebelt, weil es einen tiefergehenden Blick nicht ermöglicht. Ohne Gottesglauben kann der andere nicht als von Gott angenommenes und geliebtes Geschöpf gesehen werden. Dabei entsteht ein Bild vom Gegenüber, das eigenartig unfertig bleibt.

Ebenso wenig gelingt dieses Beziehungsgefüge, wenn augenscheinlich eine gelebte Frömmigkeit vorhanden ist, die dennoch nur auf Gott ausgerichtet bleibt und nicht in der Beziehung zu den Mitmenschen fruchtbar wird.

Bei Karl Rahner und Herbert Vorgrimler findet sich in der Definition von Nächstenliebe der äusserst wichtige Aspekt der Gnade, welche von Gott geschenkt, es erst ermöglicht, den Nächsten zu lieben. Diese Liebe ist frei von Hintergedanken und fragt nicht nach Nutzen oder Gegenleistung. Daraus ergibt sich auch eine ganz besondere Beziehungskette: Die uns von Gottes Gnaden zugedachte Liebe ermöglicht es uns, ebendiese weiterzugeben. Daran hängt jedoch auch eine grosse Verantwortung, der es ständig aufs Neue gerecht zu werden gilt. Falsch verstandene Nächstenliebe würde bedeuten, das Gegenüber lediglich als Objekt in einer Abhängigkeitsbeziehung zu verstehen, in der ich mich letztlich doch nur um mich selber drehe.

Dies ist auch für die Seelsorge im Gefängnis mit Sicherheit das wichtigste Kriterium. Nur wenn es gelingt, den Blick weg von sich selbst zu nehmen und selbstlos dem Gegenüber zu begegnen, ist die Nächstenliebe «der primäre Akt, in dem der Mensch die Erfahrung Gottes macht.»

Die Maxime der Feindesliebe als Kernpunkt der Gefangenenseelsorge

Wie bereits aufgezeigt wurde, radikalisiert Paulus das Prinzip der Nächstenliebe aus dem Alten Testament, indem er es als «Erfüllung des Gesetzes» (Röm 13,10) bezeichnet.

Bei Matthäus findet sich eine weitere Zuspitzung der Nächstenliebe und die Ausdehnung dieser bis auf die Feinde: «Ihr habt gehört, dass gesagt worden ist: Du sollst deinen Nächsten lieben und deinen Feind hassen. Ich aber sage euch: Liebt eure Feinde und betet für die, die euch verfolgen, damit ihr Kinder

eures Vaters im Himmel werdet; [...]» (Mt 5,43–45). Hier bricht Jesus den stetig wiederkehrenden Vergeltungsgedanken auf, indem er durch den Verweis auf die Feindesliebe den Teufelskreis zu durchbrechen vermag. Wenn dies dem Einzelnen gelingt, so kann die Annahme dieses Gebots ein wahrhaftes Geschenk innerer Freiheit sein, da der Mensch endlich vom ständig fesselnden Verlangen nach Vergeltung erlöst wird.

Daneben finden sich auch bei Lukas zwei Hinweise auf die Feindesliebe: «[...] Liebt eure Feinde; tut denen Gutes, die euch hassen. Segnet die, die euch verfluchen; betet für die, die euch beschimpfen! [...] Doch ihr aber sollt eure Feinde lieben und Gutes tun und leihen, wo ihr nichts zurückerhoffen könnt. [...]» (Lk 6,27f.,35)

Damit wird einerseits ganz allgemein ersichtlich, dass jeder Mensch den Nächsten nicht nur so akzeptieren soll, wie er ist, mit all seinen Fehlern. Dieses Zitat zeigt aber auch sehr deutlich, dass jeder Einzelne dieser Akzeptanz bzw. Annahme selbst bedarf. Von jedem wird hierbei also im Umgang mit dem Anderen Toleranz und Vergebung gefordert. Dies ist eine Bedeutende Leitmaxime für das Miteinander im Allgemeinen, jedoch auch speziell im Umgang mit Gefangenen. Diese Gesetzeserneuerung verwischt damit auch die vorher so klar geteilte Grenze zwischen Gut und Böse, zwischen Liebe und Hass.

Es kann nicht verleugnet werden, dass diese rigorose Auslegung ein hohes Mass an Selbstreflexion, Toleranz und selbstloser Annahme des Gegenübers fordert. Wenn dies jedoch dem Seelsorger gelingt, dann schafft er damit ein Fundament des Gleichgewichts, das jede Schwarz-Weiss-Kategorisierung ausschliesst und es ermöglicht, den Menschen hinter dem Häftling wahrzunehmen. Darüber hinaus orientiert sich der Seelsorger somit getreu an dem Gebaren Gottes (Mt 5,45b), der Regen und Sonne, also Lebensnotwendiges, sowohl Gutem als auch Bösem zuteil werden lässt. Dies lässt, mit Blick auf die Schöpfungsordnung, nicht zu, dass irgendetwas aus der Gemeinschaft ausgeschlossen wird, sei es noch so negativ.

Daneben bietet das Matthäusevangelium weitere wichtige Verse für die Gefängnisseelsorge. Im zweiten Abschnitt des Hauptteils, welches das öffentliche Wirken Jesu erzählt, ist vor allem Mt 25,34-43 relevant. Dieser Abschnitt handelt vom Weltgericht und der Wiederkunft Jesu, welcher in seiner Rede auf sich selbst als jemand der im Gefängnis war, aufmerksam macht: «ich war im Gefängnis und ihr seid zu mir gekommen.» (Mt 25,36b.) Dieses Verhalten dient ihm neben anderen Punkten zur Aufteilung der Welt in Gerechte und Ungerechte. Selbstverständlich geht es hierbei um eine Gefangenschaft aus

Glaubengründen, d.h. es ist eine andere Voraussetzung als es der Gefängnis-seelsorger in seinem Alltag vorfindet. Dennoch enthalten diese Textstellen hohe Aussagekraft. Ebner spricht dabei von der «universalen Ethik», wobei nicht die Ungerechten als Beispiel für die Gefangenen gelten, sowie die Gerechten als Beispiel für nicht Verurteilte. Es handelt sich im Gegenteil um das Verhalten derjenigen, die sich um Gefangene, also Ausgestossene, kümmern bzw. diese durch Missachtung ein weiteres Mal verurteilen. Dieser Text enthält universellen Charakter, da er alle Menschen miteinbezieht, ganz gleich ihrer Religion oder Abstammung. Die Essenz dabei ist, dass ebendies unerheblich ist und jeder letztlich daran gemessen wird, wie er dem Gegenüber in Notsituationen entgegentritt.

Das Zitat in Mt 25,40 verdeutlicht dies noch einmal: «Was ihr für einen meiner geringsten Brüder getan habt, das habt ihr mir getan.» Darin entfaltet sich noch einmal der universelle Charakter der Ethik und es verdeutlicht einmal mehr die entschiedene Rückkoppelung aller Taten an Gott, dessen sich der Seelsorger stets bewusst sein muss.

Jesus verknüpft damit auch den Versöhnungsgedanken. So antwortet er in Mt 18,21f. auf die Frage des Petrus, «wie oft muss ich meinem Bruder vergeben», dass es ein Vielfaches dessen sein muss, welches er zu vergeben gedenkt und bereit ist. Hier wird sehr deutlich, dass der Fokus weit weg von einem strafenden Gott, wie es lange Zeit üblich war, hin zu einem Gott der Versöhnung geht. Da sich jeder Einzelne trotz eigener Schuld als von Gott angenommen fühlen darf, ist es eine unbedingte Notwendigkeit, dieses Angenommen-Sein niemandem vorzuenthalten. Daraus ergibt wieder die bereits erwähnte Balance zwischen Annehmen und Angenommen sein, die in der Gefängnis-seelsorge eine zentrale Rolle spielt und spielen sollte.

Kurzbiografie:

Eva-Maria Schmidbaur, 1990, studierte von 2010–2015 katholische Theologie an der Universität Augsburg. Dort durfte sie erste Erfahrungen während eines Praktikums in der Gefängnis-seelsorge sammeln. In ihrer Diplomarbeit befasste sie sich mit der Frage „Gefängnis-seelsorge: zwischen Institution und Mensch“. Sie arbeitet sie als Krankenhauseelsorgerin und ist Promovendin im Fachbereich Pastoraltheologie.

Kontakt: evamariaschmidbaur@gmx.de

Mose als Straftäter in der Begegnung mit Gott

Von Antje Stüfen, Leipzig

Abstract

In vorliegendem Aufsatz wird die Symbolik der Begegnung des Mose mit Gott am brennenden Dornbusch (Ex 3,4) aus gefängnisseelsorglicher Perspektive untersucht und gedeutet. Neben der Arbeit am Text werden ein gefängnisseelsorglicher Ansatz und symboltheoretische Grundlagen herangezogen. Mose wird konsequent in seiner Realität als Straftäter gesehen. Ziel ist es zu zeigen, dass und wie ein vergebender Gott aus der Exklusion herausführt und Lebensperspektive eröffnet. Die enthaltene Symbolik ermöglicht gefangenen Menschen, ihre eigene Lebensgeschichte in der Seelsorgebegegnung zu entdecken, durchzuarbeiten und Freiheit ihr gegenüber zu gewinnen.

In meiner Praxis als Gefängnisseelsorgerin hat sich die Mosegeschichte als wichtiger Bibeltext für die Arbeit mit Gefangenen erwiesen. Betrachtet man Mose, nachdem er einen Ägypter getötet hat, als Straftäter, zeigt seine Geschichte eine neue Tiefe. In der Gefängnisseelsorge soll Menschen, welche die Last einer von ihnen begangenen Straftat tragen, ein Raum der Befreiung geöffnet werden. In diesem Aufsatz wird der Gehalt der für die Seelsorge relevanten Symbolik der Mosegeschichte erfasst, welcher Gefangenen eine Identifikationsfläche bietet, anhand derer sie ihr eigenes Leben neu betrachten und verstehen können. Mögliche biografische Anknüpfungspunkte werden aufgeführt.

Symboltheoretische Grundlagen

Lebens- und Gotteserfahrungen mit Menschen zu reflektieren, ist eine der Aufgaben der Seelsorge. Symbole können helfen, Worte für das zu finden, was Menschen erleben. Dafür seien hier theoretische Grundlagen dargestellt. Joachim Scharfenberg und Horst Kämpfer (1980) erkannten biblische Symbole als Mittel, mit denen Menschen ihr eigenes Erleben und ihre Empfindungen zur Sprache bringen können: «Innere Erfahrungen pflegen Menschen in der Form des Symbols auszudrücken. Das Symbol kann als ein anschaulicher, mehrdeutiger Ersatzausdruck angesehen werden für Erfahrungen, die auf andere Weise, so etwa durch Begriffe, nicht ausdrückbar erscheinen. So haben Menschen in der Vergangenheit ihre Erfahrungen mit Gott vorwiegend in der

Gestalt des Symbols ausgedrückt. Sie haben symbolhaltige Geschichten erzählt, in denen ihre religiösen Erfahrungen gleichsam gespeichert und so von Generation zu Generation weitergegeben wurden.»¹

Joachim Scharfenberg (1985) arbeitete in seinem Buch «Einführung in die Pastoralpsychologie» die praktische Bedeutung der biblischen Symbole in modernen Lebensbezügen heraus. Seiner Erfahrung nach zeigten abstrakte Worte weder bei ihm noch bei Menschen, die sich ihm anvertrauten, nachhaltige Wirkung. Symbole dagegen gaben zu denken, sie halfen beim Zusammensetzen von Erfahrungen und eröffneten Zukunftsperspektive. In alten Geschichten sah er das für Menschen seit uralten Zeiten Belangvolle und Wichtige.² Er bemerkte, dass die überwiegende Mehrheit der grossen Zeugnisse der jüdisch-christlichen Überlieferung eine identifikatorische Erkenntnis und Einfühlung bieten konnten.³ Praktizierte Religion bedeutete für ihn, biblische Symbole so wirken zu lassen, dass sie einen verborgenen Sinn erschliessen. Für ihn ergab sich daraus die poimenische Aufgabe, den Gehalt von Symbolen der biblischen Geschichten in der Seelsorge zu ergründen, weil es den heute lebenden Menschen dazu ver helfe, eine Identifikation mit den dort befindlichen menschlichen Erfahrungen zu erreichen.⁴

Neben Scharfenbergs seelsorglichem Ansatz soll nun eine religionspädagogische Sicht auf den Symbolbegriff vorgestellt werden. Peter Biehl (1989) erkannte, dass «Bilder und Symbole der Sprache vorausliegen und die in ihnen gesammelten Erfahrungen durch Worte, Symbole und Gesten wieder aufgelöst werden können.»⁵ Biehls Ziel war es, mit der symboldidaktischen Arbeit, unter Einbeziehung entwicklungspsychologischer Erkenntnisse, den Lebenshorizont von Jugendlichen besser zu begreifen.⁶ Es ging ihm darum, «einen sinnvollen Zusammenhang von Wort und Bild wiederherzustellen».⁷ Er stellte fest, dass «religiöse Rede in ihrem Kern symbolisch-metaphorische Rede»⁸ sei, und definierte: «Symbolisieren bedeutet etwas zusammenfügen, das zusammengehört, aber vorher getrennt war.»⁹ Symbole machten auf eine nicht

¹ Scharfenberg/Kämpfer, 1980, 255.

² Vgl. Scharfenberg, 1985, 18.

³ Vgl. Scharfenberg, 1985, 20.

⁴ Vgl. Scharfenberg, 1985, 45.

⁵ Biehl, 1989, 11.

⁶ Vgl. Biehl, 1989, 9.

⁷ Biehl, 1989, 12.

⁸ Biehl, 1989, 9.

⁹ Biehl, 1989, 46.

somit sichtbare, tiefere Realität aufmerksam und repräsentierten sie zugleich. Das Symbol verkörpere und verbürge in Form der Erinnerung etwas, was noch nicht oder nicht mehr anwesend sei und bringe es damit zur Darstellung.¹⁰ Um die theologische Dimension von Symbolen zu erfassen, griff Biehl auf die «Grundarten religiöser Symbole» von Paul Tillich (1978) zurück. Für unseren Zusammenhang ist vor allem ein Aspekt wichtig, den Biehl rezipierte: «Auf der dritten Ebene versuchen die Symbole das Göttliche in der endlichen Welt zu begreifen. Es ist die älteste Schicht religiöser Symbole; denn hier geht es um die Erfassung des Heiligen in konkreten Dingen [...], Personen [...], Handlungen.»¹¹ Biehl wies auf die Zukunftsdimension der Symbole hin: «Die zentralen christlichen Symbole sind Antizipationen des verheißenen heilen, gemeinschaftlichen Lebens.»¹² Sie zeigten gelingendes Leben. Ein Symbol «ermöglicht probeweise Identifikationen und kann so die eigene Erfahrung deuten, erweitern und vertiefen helfen»¹³. Biehl und Scharfenberg wollten die symbolisch-metaphorische Sprache der Bibel dazu nutzen, dass Menschen in den alten Worten ihr eigenes Leben wiedererkennen, die Geschichten und sich selbst neu verstehen lernen und dies dann wiederum selbst in Sprache bringen können.

Zwei jüngere Darstellungen zu Symbolen erweitern den Blick: 2006 fasste Eckard Rolf in seinem Buch «Symboltheorien» zusammen: «Verallgemeinernd gesagt wird der Begriff des Symbols dort ins Spiel gebracht, wo es um die Repräsentation des Undarstellbaren geht. [Er dient der] Erfassung von Aspekten der *conditio humana* [...], die als ‚jenseitig‘ bezeichnet werden können.»¹⁴ Ute Pietruschka (2010) stellte in ihrem Aufsatz «Zur Symbolik von Wüste und Nomaden in der syrischen Literatur» Symbole als soziale Phänomene und eine besondere Kommunikationsform dar. Symbolisierung sei immer ambivalent und stünde mit dem in Zusammenhang, was die kollektive Identität ausmache: gemeinsame Bilder, Überzeugungen, Mythen, Ängste und Wünsche. Sie konstituierten Gemeinschaft und könnten als Träger einer Erinnerungskultur fungieren. Wo Menschen gleiche kulturelle Codes benutzen, steige die Wahrscheinlichkeit, dass ihre Kommunikation erleichtert wird.¹⁵ Symbole gemeinsam zu deuten, kann in Gruppen demnach auch zu gegenseitigem Verständnis beitragen.

¹⁰ Vgl. Biehl, 1989, 46f.

¹¹ Biehl, 1989, 61.

¹² Biehl, 1989, 63.

¹³ Biehl, 1989, 72.

¹⁴ Rolf, 2006, 7.

¹⁵ Vgl. Pietruschka, 2010, 10f.

Scharfenberg erkannte, dass Symbole gedeutet werden müssen. Sie sind nicht von vornherein selbsterklärend und mehrdeutig. Die grundsätzliche Empathiefähigkeit des Menschen ermöglicht es, Symbole zu deuten. So kann man über den Gehalt von Symbolen auch innere Erfahrungen verbalisieren. Scharfenbergs Symbolverständnis erlaubt es, den jeweiligen Sinn sowohl religiös als auch individuell zu erschliessen. Biehls symboldidaktisches Verständnis ermöglicht zudem, den Inhalt einzelner Symbole immer wieder an alte religiöse Erfahrungen anzubinden. Eine Fussnote Biehls im Zusammenhang mit der theologischen Bedeutung von Symbolen verdeutlichte: «G. Scholem ([...] 1973 [...]) stellt im Blick auf das Symbolverständnis der jüdischen Kabbala fest, dass es eine der zentralen Funktionen religiöser Symbole sei, der Tradition immer neue schöpferische Lebendigkeit zu verleihen; sie fordern zu einem symbolischen Gebrauch der Texte heraus, der wieder neue Traditionen schafft.»¹⁶ Mit diesen beiden hier skizzierten symboltheoretischen Grundlagen kann eine Auseinandersetzung mit verschiedenen Symbolen in ihrem engen Bezug zu Mose als Straftäter stattfinden.

Anhand symboltheoretischer Methodik kann Gefangenen ermöglicht werden, ihre eigenen Erfahrungen in biblischen Texten zu sehen und sie für sich zu integrieren. Deshalb soll im Folgenden die Mose-Geschichte von der Tat bis zum Dornbusch unter dem Aspekt betrachtet werden, welche Symbole sie enthält, die im Kontext von Gefängnis und der seelsorglichen Arbeit mit Straftätern verstanden werden können. Es soll untersucht werden, welcher Inhalt Gefangenen helfen kann, sich selbst und ihre Geschichte im Licht der Vergeltung Gottes zu verstehen. Dabei wird gewagt, den Text aus der Perspektive des Mose als Straftäter zu sehen, um eine hilfreiche Identifikation im Sinne Biehls und Scharfenbergs zu ermöglichen. Diese Erzählung kann durch ihre Symbolik dazu beitragen, dass Straftäter ihr eigenes Leben sowohl im Blick auf die Vergangenheit als auch in Offenheit für Zukunft und Freiheit nach der Zeit der Exklusion ressourcenorientiert betrachten. Ein kreativer und lebendiger Umgang mit dem traditionellen Text könnte dazu beitragen, das «Jenseitige» im Hier und Jetzt der gefängnisseelsorglichen Begegnung hörbar, aussprechbar und fühlbar werden zu lassen.

Gefängnisseelsorge

Diese Perspektive eröffnet einen für die Seelsorge fruchtbaren Blick für die Arbeit mit Menschen, die eine Haftstrafe verbüssen. Stephan Pohl-Patalong (1999) legte einen gefängnisseelsorglichen Ansatz vor, in dem er ausführlich

¹⁶ Biehl, 1989, 62, Anm. 170.

die Aspekte einer Seelsorge erläuterte, die den Gefangenen Freiräume eröffnen soll. Gesichtspunkte daraus, welche die vorliegende Arbeit stützen, seien hier vorgestellt.

Pohl-Patalong konstatierte: «Die Lebensgeschichten und die Taten der meisten straffällig gewordenen Menschen sind meist zu sehr mit Verletzungen gepaart oder zu beschämend, als daß die Betroffenen ohne weiteres zu der Tat stehen und mit der eigenen Geschichte konstruktiv umgehen können.»¹⁷ Der erste Schritt, damit Gefangene dies erreichen könnten, sei, dass sie Vertrauen zu sich selbst fänden und ihre eigenen heilenden Möglichkeiten entdeckten. Erst dann sei ein Aufbruch für sie möglich.¹⁸ Seelsorge könne das unterstützen: «Der Mensch, der seinen Raum, den er von Gott bekommen hat, und die Liebe, die ihn dort umfängt, wirklich verstanden hat, wird sich verändern und sich bemühen, gemäß seinen Möglichkeiten und Kräften nach Gottes Wort zu leben.»¹⁹

Menschen, die positiv oder negativ etwas Auffälliges getan haben, würden im Alltag in der Regel völlig damit identifiziert. Für einen straffälligen Menschen, den oder die die Tat sehr belastet, sei das kaum zu ertragen. Ein solcher Mensch müsste sich selbst total verurteilen und könnte sich kein Lebensrecht mehr zugestehen.²⁰ Deshalb gelte es, jeweils den eigenen Weg zu finden, «mit der Schuld und nicht gegen sie zu leben.»²¹ Eine Straftat zu bewältigen, sei oft verbunden mit der Angst vor den unabsehbaren Folgen. Dazu gehörten oft Resignation und Antriebslosigkeit sowie Kontrollverlust über das eigene Leben. Die Angst könne sich aber auch in Leugnung, Auflehnung gegen das Schicksal oder Aggression ausdrücken.²²

Für Pohl-Patalong war es wichtig, in der Gefängnisseelsorge «den Erfahrungen der Menschen eine Geschichte zu geben, damit sie nacherlebt werden können und so ‚entzifferbar‘ werden. [...] Dafür können biblische Geschichten hilfreich sein [...], die häufig aus erschreckenden und schockierenden Erfahrungen entstanden sind. Im Mittelpunkt dieser Geschichten stehen immer die Erfahrung von Beziehung oder die Hoffnung auf Beziehung.»²³ Durch die Be-

¹⁷ Pohl-Patalong, 1999, 190.

¹⁸ Vgl. Pohl-Patalong, 1999, 191.

¹⁹ Pohl-Patalong, 1999, 191.

²⁰ Vgl. Pohl-Patalong, 1999, 193.

²¹ Pohl-Patalong, 1999, 193.

²² Vgl. Pohl-Patalong, 1999, 195.

²³ Pohl-Patalong, 1999, 196.

gleitung von Gefängnisseelsorgenden werde solche Beziehung symbolisch erfahrbar²⁴: In der Weise, wie Gott den Menschen sehe, liessen sich «Troost und eine Perspektive für ein Leben mit der Schuld schöpfen.»²⁵ Dabei griff er auf Luthers Rechtfertigungslehre zurück: «Wir sind als Gottes Geschöpfe immer ‚simul iustus et peccator‘, das Böse gehört zu unserem Leben wie das Gute.»²⁶ In der Gefängnisseelsorge könnten Menschen sich selbst im Horizont dieser Wirklichkeit Gottes ansehen.²⁷ «In diesem von Gott gegebenen Raum kann Gottes Sichtweise von den Menschen erlebbar Wirklichkeit werden: Die Trennung von Tat und Person, die Wertschätzung der Person bei voller Ächtung der Tat.»²⁸ Gefängnisseelsorgerinnen und -seelsorger seien «Symbole dafür, dass es diese Wirklichkeit auch für den Menschen noch gibt, der vor den anderen Menschen und manchmal vor sich selbst als hoffnungsloser Fall gilt.»²⁹ Pohl-Patalong umschrieb seinen eigenen Ansatz so: «Auf diesen Raum [, den Gott uns zum Leben gibt, den Gott qualifiziert durch sein Ja zu uns und den wir dankbar annehmen können,] möchte ich verweisen, indem ich den Menschen mit Freiräumen für ihre Bedürfnisse begegne, indem ich helfe, Erlebnisse, die für einen Menschen bisher ‚unstoried‘ geblieben sind, in Geschichten begreifbar zu machen und indem ich als Anwalt der Realität fungiere.»³⁰ Die Geschichte am brennenden Dornbusch erzählt, wie der Straftäter Mose – obwohl er es sich selbst nicht zutraut – eine neue, bedeutsame Lebensperspektive bekommt. Sie erzählt damit etwas, was viele Gefangene für sich selbst kaum mehr für möglich halten. Wenn Gefängnisseelsorgende in ihrer Arbeit diese Geschichte aufleben lassen, eröffnen sie einen Raum im Sinn Pohl-Patalongs.

Mose als alttestamentliche Zentralfigur in der theologischen Rezeption

Die alttestamentliche Forschung hat in der Mose-Erzählung eine vielschichtige Kompositionsarbeit festgestellt, die eine Entscheidung hinsichtlich der Berücksichtigung literarkritischer Erkenntnisse für die vorliegende Arbeit er-

²⁴ Vgl. Pohl-Patalong, 1999, 196.

²⁵ Pohl-Patalong, 1999, 194.

²⁶ Pohl-Patalong, 1999, 194.

²⁷ Vgl. Pohl-Patalong, 1999, 200.

²⁸ Pohl-Patalong, 1999, 200.

²⁹ Pohl-Patalong, 1999, 200.

³⁰ Pohl-Patalong, 1999, 200.

fordert. Im Rückgriff auf Reinhold Zwick (2003), der sich auf die neueren Forschungen von Georg Fischer, John I. Durham und Terence E. Fretheim bezog, wird die Erzählung in ihrer heute vorliegenden Gestalt behandelt.³¹

Georg Fischer und Dominik Markl (2009) stellten die Bedeutung der Mose-Erzählungen in ihrem Werk «Das Buch Exodus» heraus: «Die theologischen Aussagen von Exodus bilden das Zentrum und die Basis des Glaubens an den Gott der Bibel. Wer JHWH eigentlich ist, enthüllt sich in diesem Buch auf neue und in Manchem nicht mehr überbotene Weise: Er schenkt Befreiung aus Knechtschaft. Er geht mit dem Volk im ‚Bund‘ eine bleibende Beziehung ein. [...] Als er abgelehnt und verletzt wird, antwortet er in der Folge mit einer noch weitergehenden Mitteilung seines Wesens als ‚barmherzig und gnädig‘ (Ex 34,6). Ex enthält den Kern atl. Gottesoffenbarung»³². Die Selbstmitteilung Gottes bewirke Veränderung bei den Menschen: «Gottes Sich-Kundtun und die daraus sich ergebenden Veränderungen für die an ihn Glaubenden treten ins Zentrum der Aufmerksamkeit.»³³ Dieser Gott zeigt sich dem Straftäter Mose am brennenden Dornbusch. Indem sich Gefangene mit der Geschichte beschäftigen, kann ihnen der befreiende und gnädige Gott verständlich werden. Kurt Marti (2. Aufl. 1992) bescheinigte in seinem Buch «Bundesgenosse Gott» den Mose-Texten in ihrer Überlieferung im Judentum, Christentum und auch im Islam eine «seltsam faszinierende, bewegende und zugleich prägende Kraft»³⁴ Diese Kraft lohnt es, in der Seelsorge nutzbar zu machen. Die Geschichte der Befreiung bezieht sich auch individuell auf Mose als Straftäter, der mit seiner Tat leben und umgehen muss – wie die Gefangenen. Wie im Folgenden gezeigt wird, wurde Mose in der Überlieferungsgeschichte und in den Kommentaren ausser im direkten Zusammenhang der Totschlag-Szene kaum als Straftäter wahrgenommen. Um Gefangenen zu ermöglichen, ihre eigene Geschichte mit der des Mose neu zu finden, muss diese Tatsache konsequent in die Betrachtung des Textes einbezogen werden. Das soll hier geschehen. Die Diskussion in der Fachliteratur wirft Fragen auf, die auch für die Seelsorge im übertragenen Sinn relevant sein können.

³¹ Zwick, 2003, 590: «In Übereinstimmung mit verschiedenen neueren Untersuchungen und Kommentaren, etwa denen von FISCHER, DURHAM und FRETHEIM, halte ich eine durchgängig synchrone Lektüre des Textes für möglich, d.h. eine Orientierung an seiner Letztgestalt.» Als Textgrundlage in dieser Untersuchung dient Ex 3 und 4 in der Lutherübersetzung 2017.

³² Fischer/Markl, 2009, 12.

³³ Fischer/Markl, 2009, 17.

³⁴ Marti, 1992, 34.

Die Figur des Mose in der Rezeption der Dornbusch-Erzählung

Die Rezeption der Dornbusch-Erzählung legte ihren Schwerpunkt vor allem auf die Selbstoffenbarung Gottes als der Gott der Väter (Ex 3,6) und die Übergabe des Auftrags an Mose, Gottes Volk aus der Bedrückung in Ägypten zu befreien.³⁵ Marti sah im Unterschied zu den anderen untersuchten Kommentatoren bei Moses Ankunft in Midian, dass er Straftäter war: der midianitische Priester Jithro hätte ihn aufgenommen, obwohl er u.a. ein Krimineller war.³⁶ Am brennenden Dornbusch stellte er Mose dann vor allem als den heraus, den Gott gegen das Leid der Entrechteten einsetzte.³⁷ Dass er ein Straftäter war, benannte Marti hier wie die anderen Kommentatoren nicht mehr. Das Verschweigen der Tat vermeidet die Auseinandersetzung und ermöglicht, in Mose vor allem den Helden zu sehen. Marti schrieb: «Plötzlich ist aus dem Höfling ein Mörder geworden. Aber die Tat wird vom biblischen Bericht nicht verurteilt, im Gegenteil: mit ihr vollzieht sich indirekt die Bestimmung des Mose zum Instrument der von Gott gewollten Befreiung. [...] So wird dieser Mord hier unter positiven Aspekten gesehen: er bewirkt die unwiderrufliche Solidarisierung Mose mit seinen neu entdeckten Brüdern, den Sklaven.»³⁸ Werner H. Schmidt (1988) schrieb in seinem Kommentar «Exodus» in Bezug auf den Totschlag: «Warum der Ortswechsel [von Ägypten nach Midian] als

³⁵ Nach Fischer/Markl werde im Exodus-Buch neben der Vorstellung vieler für das Volk Israel wichtiger Personen auch der Gottesname gedeutet (Ex 3,14). Hier liege ein theologischer Schwerpunkt. Die Dornbusch-Erzählung in diesem Buch sei also Teil der grundlegenden Aussagen über den Gott der Bibel. (vgl. Fischer/Markl, 2009, 11.) Die Zusammenfassung des «Alten Testaments mit Erklärungen» (1982, 119f.) sah vor allem die Bedeutung des Mose für den Exodus: «Mit der Gotteserscheinung am Horeb wird Mose berufen und beauftragt, für Israel [...] als Retter aufzutreten.» Demzufolge sei nur wichtig, «dass Mose im Feuer die Gegenwart Gottes erkennt. – Die Berufung des Mose wird als längerer Prozeß dargestellt, in dem Gott die Einwände des Mose dadurch überholt, daß er sich immer deutlicher als der Mitgehende zu erkennen gibt.» Mose erhält «die umfassende Zusage: ‚Ich bin da/werde da sein (für dich), als der ich immer (für dich) da bin (Martin Buber).‘ Wie sich das konkret ereignet, das soll Mose von Fall zu Fall erfahren.» Die Zürcher Bibel (2007,76.) fasste in der Vorbemerkung zum Buch Exodus das Geschehen als Gottesoffenbarung zusammen, in dessen Ergebnis Mose mit Aaron gemeinsam «Israel gegen alle Widerstände des Pharao aus Ägypten heraus» führe.

³⁶ Vgl. Marti, 1992, 22.

³⁷ Vgl. Marti, 1992, 30–32.

³⁸ Marti, 1992, 20.

Flucht dargestellt und durch einen Mord motiviert wird, lässt sich [...] kaum mehr in Erfahrung bringen. [Für ihn war die Handlung] nicht mehr von der spezifischen Situation Israels in Ägypten abzuheben.»³⁹ Das Individuelle an dieser Szene rückte damit in den Hintergrund. Rainer Albertz (2012) bezeichnete in «Exodus 1–18» Mose in Ex 2 als gescheiterten Befreier: «Der Totschlag eines besonders brutalen Aufsehers war als Fanal zum Aufstand gemeint.»⁴⁰ Das Scheitern dieses Aufstandsversuches sei darauf zurückzuführen, dass er ohne Gott erfolgte.⁴¹ Die individuelle Bedeutung wurde nicht bedacht.

Wenn der Totschlag thematisiert wurde, wurde er also meistens heroisiert (Solidarisierung mit den Israeliten; Mose als Kämpfer für die Gerechtigkeit). Auch Gefangene neigen bisweilen dazu, positive Motive für ihre Tat zu betonen und darüber die Realität und die Auswirkungen der Tat zu vernachlässigen. Im Gespräch darüber, dass in Kommentaren die Tat des Mose bagatellisiert, verschwiegen oder heroisiert wird, könnte an diese Muster im Leben der Gefangenen angeknüpft werden.

Ein Eindruck, wie die Mose-Geschichte ausserhalb theologischer Literatur rezipiert wurde, ist mit Blick auf Filme zu gewinnen, die auch Gefangenen bekannt sein könnten. Reinhold Zwick (2003) untersuchte in seinem Aufsatz «Moses Moviestar» die Filme «Die zehn Gebote» (1957 – Regie Cecil B. DeMille), den Trickfilm «Der Prinz von Ägypten» (1998 – Regie Brenda Chapman, Steve Hickner und Simon Wells), und den Spielfilm «Die Bibel: Moses» (1995 – Regie Roger Young). Letztgenannter zeige Mose als Identifikationsfigur für Menschen, die Ängste und Zaudern kennen und sich trotz Zweifels auf den Weg machen.⁴² Im Trickfilm «Prinz von Ägypten» werde Mose als Freiheitsheld vorgestellt, in dem «die amerikanische Identität ihren Gründungsvater finden» soll.⁴³ Zwick sah dort Moses Begeisterungsfähigkeit und lebensfrohe Frömmigkeit hervorgehoben. Für die vorliegende Fragestellung fällt auf, dass der Totschlag im Trickfilm als Unfall dargestellt wird. Mose verursacht ihn zwar, aber er schlägt den Ägypter nicht selbst tot. Die Tat geschieht hier, als Mose von seiner Abstammung als Hebräer erfährt und führt zur Flucht. In Midian lebt er glücklich und findet die geliebte Zippora. Am brennenden Dornbusch zieht Mose erst nach innerem Zögern seine Schuhe aus, als er feststellt, wem er hier begegnet. Dem Auftrag, zum Pharao zu gehen,

³⁹ Schmidt, 1988, 80.

⁴⁰ Albertz, 2012, 61.

⁴¹ Vgl. Albertz, 2012, 61.

⁴² Zwick, 2003, 603.

⁴³ Zwick, 2003, 603.

widerspricht er mit dem Argument, dass er der Feind der Hebräer war: «Ich war der Prinz von Ägypten, der Sohn des Mannes, der ihre Kinder töten liess!». Vom Tod des Ägypters ist hier keine Rede. Erwähnenswert ist, dass bei Moses Ankunft beim Pharao die ägyptischen Hohepriester an den Tod des Aufsehers erinnern und daran, dass dies Strafe für Mose nach sich ziehen müsse. Im Film ist es der Pharao, Moses Adoptivbruder Ramses, der ihm den Totschlag verzeiht und ihn damit von der Schuld befreit. Auch in den Filmen gibt es also die Tendenz, den Totschlag zu bagatellisieren oder zu verschweigen, um Mose als Helden darzustellen.

Den vorliegenden Rezeptionen ist gemeinsam, dass sie Moses individuelle Entwicklung vom Straftäter zum Befreier nicht beleuchten. Nach meiner Erfahrung in Gefängnisseelsorge und Gemeindepfarramt ist die Tatsache, dass Mose ein Totschläger war, selbst vielen aktiven Christinnen und Christen gar nicht bewusst. Mose ist Zentralfigur des Alten Testaments und kommt als solcher kaum als Straftäter in den Blick. Moses Berufungsgeschichte, in der sich Gott einem Straftäter offenbart und mit ihm einen Plan hat, enthält das Potential, zur Identifikationsfläche für Menschen zu werden, die ein solches Schicksal teilen, und Gottes Vergebungshandeln greifbar werden zu lassen.

Um das Geschehen am brennenden Dornbusch in seiner Bedeutung für Mose als Person einzuordnen, sei im Folgenden die Vorgeschichte in groben Zügen skizziert. Die Hintergrundinformationen sind wichtig, um im Gespräch Anknüpfungspunkte für die Menschen im Gefängnis zu bieten. Aus diesem Grund werden Befunde aus der Literatur und Deutungen für den Kontext der Gefängnisseelsorge aufgeführt, um dann den Gehalt der Symbole im Text näher zu beleuchten. Um darzustellen, wo Gefangene in diesem Text Berührungspunkte zu ihrer eigenen Geschichte finden und dann im besten Fall ihre eigene Geschichte neu erzählen und verstehen können, werden Text und heutige Lebensrealität hier miteinander verwoben.

Mose: «Ein Mann aus dem versklavten Volk, der einzige nicht mit Versklavte»⁴⁴

Nach dem Tod Josefs und dem Aufstieg eines neuen Königs wusste in Ägypten kaum mehr jemand, dass die Ägypter einst nur durch die Hilfe Josefs, also der Hebräer, überleben konnten (Ex 1,8). Der neue Pharao versklavte das Volk. Zur Verringerung ihrer stetig wachsenden Zahl wurde der Befehl gegeben, alle neugeborenen hebräischen Jungen zu töten. Mose entging diesem

⁴⁴ Buber, 1952, 46.

Schicksal. Er wurde auf wundersame Weise mithilfe eines Binsenkörbchens gerettet. Aus Mitgefühl von der Tochter des Pharaos als Sohn aufgenommen (Ex 2,10), wuchs er am ägyptischen Hof auf.⁴⁵ Es ist davon auszugehen, dass ihm somit eine exzellente Erziehung und Ausbildung zuteilwurde. Auf dieser Grundlage standen ihm alle Türen für eine Karriere am ägyptischen Hof offen. Er bekam alles, was keinem anderen Hebräer erreichbar gewesen wäre: gute Ernährung, Bildung und eine Aussicht auf gute Zukunft.

Hier kann in der Seelsorge die Frage nach Herkunft und Kindheit der Menschen gestellt werden. Gab es Bedrohung? Wie konnte ihr (nicht) entgangen werden? Wo gab es Hilfe? Kennen Gefangene die Erfahrung, in guten Verhältnissen mit vielen Möglichkeiten aufgewachsen zu sein oder diese gerade zu vermissen?

Mose der Totschläger (Ex 2, 11-15)

Als junger Mann ging Mose vom Königshof hinaus zu den Sklaven. Er kam in Kontakt mit seiner Herkunft. Wir erfahren nicht, ob er von seiner Abstammung wusste.⁴⁶ Hier wurde Mose Zeuge von Gewalt an einem Hebräer. Offenbar – das könnte ein Teil seiner Persönlichkeit gewesen sein – erregte ihn die deutliche Ungerechtigkeit.⁴⁷ Er sah sich um, ob keiner ihn sehe, schlug ihn in Verbundenheit zu seinem Volk tot und verscharrte ihn im Sand. (Ex 2,11f.) Die Darstellung des Totschlags ist sehr knapp. Wir wissen wenig über die Situation. Allein die Diskussion darum bietet jedoch Anknüpfungsmöglichkeiten für Fragen zu Motiven und Hintergründen von Straftaten. Was führte dazu? Diese Frage betrifft jeden Gefangenen – sie ist im Prozess relevant und bestimmt über die Schwere der Schuld. Und sie ist wichtig für das eigene Verstehen und die Möglichkeit einer Aufarbeitung der juristischen und persönlichen Relevanz der Tat. Aus diesem Grund sei an dieser Stelle die juristische Seite der Tat wahrgenommen. Das heutige deutsche Strafgesetzbuch urteilt in §212 Abs. 1: «Wer einen Menschen tötet, ohne Mörder zu sein, wird als Totschläger mit Freiheitsstrafe nicht unter fünf Jahren bestraft.»⁴⁸ «In besonders schweren Fällen ist auf lebenslange Freiheitsstrafe zu erkennen.»⁴⁹ Ab-

⁴⁵ Vgl. Fischer/Markl, 2009, 35-38.

⁴⁶ Vgl. Buber, 1952, 44.

⁴⁷ Fischer/Markl, 2009, 38 stellen heraus, dass «Mose ein tiefes Empfinden für Gerechtigkeit hat und sich unter verschiedenen Umständen dafür einsetzt.»

⁴⁸ StGB § 212, Abs. 1.

⁴⁹ StGB § 212, Abs. 2.

satz 2 definiert: «Mörder ist, wer aus Mordlust, zur Befriedigung des Geschlechtstriebes, aus Habgier oder sonst aus niedrigen Beweggründen, heimtückisch oder grausam oder mit gemeingefährlichen Mitteln oder um eine andere Straftat zu ermöglichen oder zu verdecken, einen Menschen tötet.»⁵⁰ Entsprechend der Darstellung im Exodusbuch ist dies nicht gegeben. Da Mose im Exodusbuch für Gerechtigkeit der Hebräer eintritt, trifft die o.g. Definition eines Mordes nicht zu.

Fischer/Markl sahen kein bewusstes Ermorden, auch wenn die zweite Gegenfrage des Hebräers am Tag nach der Tat, in der das Wort «umbringen» genutzt wird, als Mordvorwurf zu werten sei.⁵¹ «Eher handelt es sich um Totschlag, aus emotionaler Erregung oder im Zuge der Auseinandersetzung.»⁵² Für sie geschah die Tat nicht absichtlich und war vor allem ein Einsatz für die Gerechtigkeit, auch wenn er dadurch schwer schuldig geworden sei.⁵³ Auch bei dieser Deutung besteht die Gefahr, die Tat zu bagatellisieren. Dass er sich vor der Tat umsieht, ob jemand ihn sehen könnte, spricht eher für ein Bewusstsein des Unrechts, das er begeht. Fischer/Markls Interpretation dient eher dazu, Mose positiv erscheinen zu lassen und als späteren Hüter des Rechts heraus stellen zu können.⁵⁴ Auch im «Midrasch Schemot Rabba» (1882) ist die Tendenz zu sehen, das Verhalten des Mose als geringfügig oder vernachlässigbar darzustellen.⁵⁵

⁵⁰ StGB § 211, Abs. 2.

⁵¹ Vgl. Fischer/Markl, 2009, 40.

⁵² Fischer/Markl, 2009, 39.

⁵³ Vgl. Fischer/Markl, 2009, 39.

⁵⁴ Dazu passend steht in den 10 Geboten, die Mose später von Gott bekommt, «Du sollst nicht töten», ohne dass das Töten des Mose reflektiert wird.

⁵⁵ Die rabbinische Auslegung erwog, dass Mose hier einen Ägypter sah, der einen Ehebruch begangen hatte, was mit dem Tod zu bestrafen ist. So sei dieser Ägypter kein Mensch gewesen. Mose habe also gemäss Ex 2,12 gesehen «daß kein Mensch da war, nämlich, dass er den Tod verdient hatte.» (Midrasch Schemot Rabba, 1882, 23.) Es wurde überlegt, ob Mose mit der Faust, mit einer Schaufel oder mit dem Ausspruch des Gottesnamens den Ägypter erschlagen habe. Zu V. 14 hiess es, dass einer der Hebräer, die Mose am Tag nach der Tat streitend fand, zu ihm gesagt habe: «Du sprichst, um mich umzubringen? [...] Daraus kannst du sehen, daß er den Aegypter mittelst des Ausspruches des Gottesnamens umgebracht hat.» (Midrasch Schemot Rabba, 1882, 24.) Ebenso geht der Midrasch davon aus, dass die Mitteilung an den Pharao eine Verleumdung durch Dathan und Abiram, zwei Hebräer, die sich dort zankten, war. «[S]ie waren es, welche den Vorfall bekannt machten, sie waren es, die

Vielleicht ist, Fischer folgend, das Bagatellisieren eine Form der Schamabwehr. «Für die familienorientierten, gemeinschaftsbezogenen Menschen des Alten Israel war die Vermeidung von Beschämung und Schande von großer Bedeutung, was sich in der Auseinandersetzung mit Scham-Schande-Konflikten bei den israelitisch-jüdischen Verfassern des AT bemerkbar macht.»⁵⁶ Die vorliegende Arbeit vermeidet diese Tendenz, da sie nach Ressourcen sucht, die sich im Text gerade aus der Anerkennung der Tat für die Gefängnisseelsorge ergeben.

Heute werden Vergehen in der Rechtsprechung auch unter Beachtung eines möglicherweise zugrunde liegenden Krankheitswertes beurteilt. Vielleicht würde man Moses Verhalten entsprechend der von der Klassifikation im ICD-10 unter der Ziffer F60.3 einordnen: als emotional instabile Persönlichkeitsstörung bzw. als Persönlichkeit mit solchen Zügen. Dementsprechend hätte er «eine Persönlichkeitsstörung mit deutlicher Tendenz, Impulse ohne Berücksichtigung von Konsequenzen auszuagieren, verbunden mit unvorhersehbarer und launenhafter Stimmung.»⁵⁷ Man würde eine Neigung zu emotionalen Ausbrüchen und eine Unfähigkeit, impulshaftes Verhalten zu kontrollieren, diagnostizieren. Vor diesem Hintergrund könnte mit Gefangenen ein Gespräch über psychologische Begutachtung aufgenommen werden.

Moses Tat wurde entdeckt, der Pharao erfuhr davon und Mose floh deshalb nach Midian. (Ex 2,14) Dass Mose floh, zeigt, dass er sich des Vergehens, das er begangen hatte, bewusst war. Nach Ex 2,15 trachtete der Pharao Mose nach dem Leben. Albertz stellte heraus, dass es dabei nicht darum ging, ihn vor ein Gericht zu stellen, «sondern dass er ihn durch seine Häscher aufspüren und liquidieren lassen wollte.»⁵⁸ Die Flucht war für Mose der einzige Ausweg.

Mose war aber mehr als ein Straftäter. Helmut Utzschneider und Wolfgang Oswald (2013) stellten in ihrem Kommentar heraus, dass Mose in der Streit-situation mit den Hebräern (Ex 2,13f.) etwas von seiner Fähigkeit zeige, Streit-

vom Manna übrig ließen, sie waren es, welche bei Korachs Aufstand sagten Num 14,4: 'Wir wollen ein Oberhaupt einsetzen und nach Aegypten zurückkehren', sie waren es, welche sich am Schilfmeere widerspenstig bewiesen.» (Midrasch Schemot Rabba, 1882, 23f.)

⁵⁶ Fischer, 2013, 347.

⁵⁷ <http://www.icd-code.de/icd/code/F60.3-.html> (Besuch am 17.11.2018.)

⁵⁸ Albertz, 2012, 62.

schlichtend einzugreifen. Allerdings werde ihm diese Autorität von den Hebräern hier nicht zugetraut.⁵⁹ «Es ist aber wohl nicht in erster Linie der Widerstand der Hebräer, die ihn hier – zumindest fürs Erste – hat scheitern lassen, sondern die Eigenmächtigkeit und Gewaltsamkeit, mit der er seine Rolle als Retter ausgefüllt hat.»⁶⁰

Von Mose konnte Grosses erwartet werden. Mit dem Totschlag änderte sich aber sein gesamtes bisheriges Leben. Das Scheitern «hat für Mose [...] schwerwiegende Folgen und bringt über viele Jahre Trennung von seinem Volk sowie jenem Ort, wo er aufgewachsen ist.»⁶¹ Durch die Flucht entging Mose zwar der Strafe, er trug aber die Folgen seines Handelns in Form jahrelanger Exklusion.

Mit dem Blick der Gefängnisseelsorge fällt die Parallele zu heutigen Gefangenen auf: geflohen oder zu Gefängnisstrafen verurteilt, sind sie ausgegrenzt aus ihrem bisherigen Lebensumfeld. Diese Ebene ihres eigenen Lebens können Gefangene symbolisch in der Flucht des Mose und deren Folgen für ihn finden. Es kann darüber gesprochen werden, was es bedeutet, das Lebensumfeld zwangsmässig zu verlieren und die Folgen der Straftat zu tragen – verlorene Lebensträume, Beziehungsverlust und Ertragen der Exklusion gehören dazu.

Das Bagatellisieren/Verdrängen der Straftat des Mose in der Rezeption der Mose-Gestalt kann in der Seelsorge zur Anknüpfung an womöglich vorhandene Tendenzen dienen, zur Erhaltung eines positiven Selbstbildes die Bedeutung der Straftat zu verdrängen und klein zu reden. Bei Mose zeigt sich, dass gerade in der Anerkennung der Realität in der Begegnung mit Gott die Befreiung liegt. Auch wenn seine Straftat im Affekt erfolgte, bleibt sie Unrecht und hat Folgen. Es wird hier gezeigt werden, dass Mose erst, als er sich dem ehrlich in der Begegnung mit Gott stellt, der Exklusion entrinnen kann.

Moses Lebensgeschichte eröffnet Raum für Fragen nach der Jugend und dem Erwachsenwerden. Wem gegenüber verhielt/verhalte ich mich loyal, wem fühle ich mich zugehörig? Die Diskussion um Mord oder Totschlag in der Moseliteratur kann in der Seelsorge aufgenommen werden, um mit Gefangenen über die Triebkräfte zu sprechen, die zur Straftat geführt haben. Heiligt der Zweck die Mittel? Welche Auswirkungen haben Straftaten für die Opfer? Was bedeutete es für die Angehörigen des Opfers, diesen Menschen verloren zu haben? Was bedeutete die Exklusion für die Angehörigen des Täters/der Täterin?

⁵⁹ Vgl. Utzschneider/Oswald, 2013, 96.

⁶⁰ Utzschneider/Oswald, 2013, 96.

⁶¹ Fischer/Markl, 2009, 40.

Midian: Ziel der Flucht – Ort der Exklusion – Land der Tradition

Die Flucht führt Mose nach Midian, «eine Landschaft, die gewöhnlich südlich von Edom und östlich des Golfes von Aqaba»⁶² lokalisiert wurde. Es bleibt unklar, wann genau Mose in Midian ankommt⁶³ und ob Midian bewusstes Ziel oder zufälliger Ankunftsort ist.⁶⁴ Utzschneider/Oswald bemerkten, dass die Ortsnamen aus der Entstehungszeit des Exodusbuches geografisch nicht zu identifizieren gewesen seien. «Umgekehrt versperrt die heutzutage selbstverständlich gewordene geografische Identifizierung der im Text genannten Örtlichkeiten die Wahrnehmung von möglichen symbolischen Konnotationen und Denotationen.»⁶⁵ Für Midian bedeutet das: «Genauso gut möglich ist, dass diese Lokalisierung aufgrund ihres Namens gewählt wurde, da das Wort מִדְיָן (,Midian') pseudo-etymologisch von der semitischen Wurzel מִדַּן (,Recht/Gericht') abgeleitet werden kann und somit Midian als Ort des Rechts erscheint.»⁶⁶ Damit kann Midian für Mose als Ort der Exklusion/des Gerichtsurteils verstanden werden.

Mose kam in Midian an einen Brunnen. (Ex 2,15) «Der Midrasch Schemot Rabba» erkannte darin eine Verbindung zu den Vätern im Glauben: Isaak und Jakob.⁶⁷ Für Martin Buber («Moses» 1952) war Midian theologisch der Ort, an dem Mose mit der Tradition des Volkes seiner Herkunft, mit dem JHWH-Glauben und dann direkt mit JHWH in Verbindung komme.⁶⁸ Am Ziel der Flucht kommt Mose auf ungeahnte Weise mit seiner Herkunft in Kontakt.⁶⁹ Symbolisch spendet der Brunnen das Wasser, das ihn überleben lässt und bringt ihn mit seiner Abstammung in Kontakt.

⁶² Podella, 2000, 156.

⁶³ Vgl. Dohmen, 2015, 123 und Utzschneider/Oswald, 2013, 96.

⁶⁴ Vgl. Dohmen, 2015, 124.

⁶⁵ Utzschneider/Oswald, 2013, 43.

⁶⁶ Utzschneider/Oswald, 2013, 97.

⁶⁷ Der Midrasch Schemot Rabba, 1882, 25: «Er nahm hierin die Art und Weise der Väter an. Drei Ehepaare vereinigten sich am Brunnen, Jizchak, Jakob und Mose» (Gen 24,62; Gen 29,2).

⁶⁸ Buber, 1952, 45: «Mose ist auf der Flucht zu seinen Vätern gelangt. Denn die Sitten und Ordnungen des Stammeslebens, in das er eintritt, sind den Sitten und Ordnungen des Lebens der 'Väter' Israels wesensnah».

⁶⁹ Dohmen 2015, 125: «Dieser neue Lebensabschnitt führt Mose [...] umso deutlicher und tiefer zu den 'Vätern' zurück, wenn der 'Gott der Väter' in dieses neue Leben des Mose einbricht (vgl. Ex 3).»

Am Ort der Exklusion lernt Mose einen neuen Lebensstil kennen.⁷⁰ Für Mose dürfte dieser Statusabfall schwer zu verarbeiten gewesen sein. Die Unfreiheit des Mose in Midian – verursacht durch die Straftat – liegt darin, dass er als Kleintierhirte nicht seiner Erziehung und Ausbildung und seinen Fähigkeiten entsprechend leben konnte. Seine Abhängigkeit erweist sich in der Unmöglichkeit, nach Ägypten zurück zu kehren, da er davon ausgehen musste, dass sich jemand des Totschlags erinnern könnte, den er begangen hatte. Von daher erscheint Midian weniger als ein Ort der Freiheit, als vielmehr als ein Ort der Exklusion für Mose. Er blieb lange in Midian: fand eine Frau, gründete wohl eine Familie und verrichtete über Jahre einfache Arbeit. Erst, als der König von Ägypten starb (Ex 2,23), gab es für Mose eine neue Perspektive. Auch hier lassen sich Motive für die Seelsorgearbeit erkennen: (Wo) gab oder gibt es für die Gefangenen einen guten Ort? Was gibt Kraft in der Haft (Brunnen)? Was bedeutet der Statusabfall aufgrund der Straftat bzw. der Haft und wie erleben sie Exklusion, Unfreiheit, eingeschränkte Selbstbestimmung? Haben die Gefangenen eine eigene Familie? Mose fand seine Frau am Ort der Exklusion, für Gefangene sind die Partner und Partnerinnen dort gerade nicht erreichbar.

Das Geschehen am brennenden Dornbusch und sein Symbolgehalt

In Ex 3,1–6 wendet sich Moses Schicksal. Nach langer Zeit der Exklusion ereignet sich am Dornbusch das Geschehen, das dem Straftäter Mose eine Zukunft eröffnet, die seinen Fähigkeiten gerecht wird.

Der Ort: Hinter der Wüste und Horeb

Mose kommt beim Hüten des Kleinviehs in Midian «über die Wüste hinaus», wörtlich «hinter die Wüste» אהר המדבר. Nach Dohmen bedeute מדבר «Wüste», aber auch «Steppe» als Weideland für Kleinvieh.⁷¹ Mose habe also die üblichen Weideplätze verlassen. Laut Dohmen handele es sich bei «Wüste/Steppe» im Kontext der Wüstenwanderung um einen Ort oder eine Zeit des Mangels, damit sei aber untrennbar auch die Nähe Gottes durch dessen lebenserhaltende Fürsorge verbunden.⁷² Pietruschka sah in alttestamentlichen Texten, dass «die Wüste selbst mit dem Ausschluss aus der menschlichen und göttlichen Gemeinschaft gleichgesetzt» werde.⁷³

⁷⁰ vgl. Buber, 1952, 46.

⁷¹ Vgl. Dohmen, 2015, 139.

⁷² Vgl. Dohmen, 2015, 146.

⁷³ Pietruschka, 2010, 17.

Der Bibeltext konkretisiert den Ort: חרב – Horeb – übersetzt «Verwüstung» oder «Trümmerhaufen»⁷⁴. Dies sei lt. Dohmen (2004) eine spätere theologische Deutung des Ortes durch die biblischen Autoren als unbesiedeltes Ödland, das dem nur unsicher zu lokalisierenden Sinai entspreche⁷⁵.

Thomas B. Dozeman (2009) wertet den Ausdruck *המדבר אהר*, Mose komme «hinter die Wüste», als «narratologisches ‚Fiktionalitätssignal‘; signalisiert wird eine ‚fantastic geography, meaning locations of mystery at the edge of everyday human experience...‘.»⁷⁶

Da es in der vorliegenden Arbeit darum geht, Menschen in ihrem heutigen Erleben zu erreichen, bietet es sich an, den heutigen Symbolwert von «Wüste» einzubeziehen. Pietruschka (2010) schrieb: «Was symbolisch gesprochen zählt, ist nicht was die Wüste oder Nomaden sind, sondern, was man von ihnen weiß, sagt und glaubt.»⁷⁷ Joachim Scharfenberg und Horst Kämpfer (1980) folgend, die in «Mit Symbolen leben» für das heutige Verstehen von Symbolen die psychologische Sicht einbezogen, sei hier auch diese berücksichtigt:⁷⁸ Eine Deutung bietet Verena Kast (1986) in ihrem Buch «Traumbild Wüste»: Wüste sei ein unermesslicher Raum, geformt von Wind, Hitze und Kälte, beherrscht von der Sonne. Sie bedrohe oder fordere heraus. Sie zwingt zur Einfachheit. Sie sei kein Ort, an dem man lange bliebe, von hier breche man immer wieder auf. Wüste konfrontiere mit dem Tod und zugleich könne man hier das Leben gewinnen.⁷⁹ Kast bezeichnete die Wüste als «Ort der unerbittlichen Konfrontation mit sich selbst»⁸⁰, wo es um das Wesentliche des Lebens gehe. In der biblischen Tradition begegne die Wüste «als de[r] Ort der größten Gottesferne, der Verlassenheit, der Versuchung durch den Teufel, andererseits ist es aber auch der Ort, wo sich Gott besonders intensiv zeigen kann.»⁸¹

Befindet sich Mose im Exodustext «hinter der Wüste», könnte dies als Steigerung dieser Symbolik verstanden werden und als Beginn der Überwindung oder des Neuanfangs. Das wird sich im Folgenden erweisen. In der Seelsorge

⁷⁴ Utschneider/Oswald, 2013, 43.

⁷⁵ Vgl. Dohmen, 2004, 1331.

⁷⁶ Vgl. Utschneider/Oswald, 2013, 113, Anm. 1a.

⁷⁷ Pietruschka, 2010, 11.

⁷⁸ Vgl. Scharfenberg/Kämpfer, 1980, 22.

⁷⁹ Vgl. Kast, 1986, 11-16.

⁸⁰ Kast, 1986, 12f.

⁸¹ Kast, 1986, 16.

kann die Symbolik des Ortes aufgegriffen werden, um Erfahrungen von Mangel, Einsamkeit oder Verlassenheit, Bedrohung, Angst oder Todesgefahr auszudrücken. Auch Fragen zur Konfrontation mit sich selbst sind dieser Symbolik immanent.

Der Dornbusch

Felipe Blanco Wißmann (2008) beschrieb in seinem Artikel «Dornbusch» diesen als Stachelpflanze, die (z.B. in Gen 3,18) bildhaft für eine Vielzahl von Beschwernissen stehe und für das, was beseitigt werden müsse.⁸² «Prominent ist von einem Dornbusch als Bild für das Uedle, Geringe die Rede in den Pflanzenfabeln in Ri 9,7ff. (hebr. דטא) und 2Kön 14,9 par. 2Chr 25,18 (hebr. חוח).»⁸³ Das Wort סנה (Dornbusch) sei etymologisch dem Wort für Sinai verwandt und als «von Anfang an gewollte Kommentierung der Lokalisierung ‚Gottesberg, Horeb‘»⁸⁴ zu werten. Dass dieser Dornbusch brenne, ohne zu verbrennen, werteten Fischer/Markl als Paradoxon, das «symbolisch für Feuer als göttliche, verwandelnde Macht und die gleichzeitige Erfahrung, dabei vor Vernichtung verschont zu werden» stehe.⁸⁵ Befindet sich Mose als Straftäter in der Exklusion, erscheint der Dornbusch als Ort, an dem das Uedle, der Makel in ihm mit der göttlichen Macht konfrontiert wird und hier verwandelt werden kann. Diese Deutung entspricht der Tatsache, dass der Ort als «heiliger Boden» bezeichnet wird. Hier findet Gottesbegegnung statt. Daniel Krochmalnik (2000) wertete: «Den brennenden Dornbusch haben die jüdischen Ausleger als ein Symbol des Mitleidens Gottes mit seinem leidenden Volk gedeutet. Wie Israel geografisch nach Ägypten hinabgestiegen und sozial ganz unten angekommen war, so stieg nun auch Gott von seinen hohen Gipfeln und Wipfeln hinab und erschien im niedrigsten aller Bäume.»⁸⁶ Auch Straftäter wie Mose sind sozial «ganz unten» angekommen. Das können Menschen im Gefängnis gut nachvollziehen. Exklusion hat Auswirkungen auf die Psyche von Menschen. An späterer Stelle wird darauf noch genauer eingegangen. Erfahrungen des sich unwert Fühlens können mit dem Symbol des Dornbuschs aufgegriffen und ausgesprochen werden.

⁸² Vgl. Wißmann, 2008, 1.

⁸³ Wißmann, 2008, 1.

⁸⁴ Wißmann, 2008, 2.

⁸⁵ Fischer/Markl, 2009, 49.

⁸⁶ Krochmalnik, 2000, 40f.

Mose am Dornbusch

Nach Fischer/Markl war Mose ein Mensch, «der vor Mehraufwand nicht zurückscheut und Dingen auf den Grund gehen will [...] – zwei wichtige Eigenschaften für Führungspersonen.»⁸⁷ Mose zeigt sich am brennenden Dornbusch als mutig, entschlossen und tatkräftig. Er stellt sich der Situation, die ihm begegnet («Hier bin ich»). Zugleich erscheint er im Verbergen seines Gesichts und auch mit der Frage «Wer bin ich, ...?» (Ex 3,11) unsicher. Sich gegen Gottes Plan wehren zu wollen, spricht zugleich für vorhandenes Selbstbewusstsein. Der Midrasch sah in Moses Auftreten dessen «Niedrigkeit»⁸⁸.

Laut Utzschneider/Oswald sei Mose (Ex 4,10-12) «kein Mann von Worten», sondern sein Mund und seine Sprache «schwer(fällig)» gewesen.⁸⁹ Anders als z.B. bei der Berufung des Jeremia begeben sich Gott mit Mose in ein Streitgespräch, in dem er mit seiner ganzen Grösse als der Schöpfer argumentiere, «der Menschen – und zwar ist hier offenbar gemeint: jeden Menschen individuell – mit den Fähigkeiten zur Kommunikation und zu Wahrnehmung ausstattet. [...] Gott will ihn [Mose] reden lehren und schickt ihn erneut los.»⁹⁰ Das werteten sie als Ermutigung für Mose. Fischer/Markl betonten: «Mose glaubt, nicht genug reden zu können – in krassem Missverständnis zu seinen wirklichen Fähigkeiten.»⁹¹ Moses Einwände in der Berufungsszene: Ex 3,11: «Wer bin ich, dass....», 3,13: «... mich fragen ‚Wie heißt er?‘», 4,1: «... wenn sie mir nicht glauben», 4,10: «Bitte Herr, ich bin kein Mensch...» und 4,13: «... sende doch einen Anderen!»⁹², die auf ein geringes Selbstwertgefühl schliessen lassen, sind – sieht man sie als Einwände eines Straftäters – gut nachvollziehbar. Sie erinnern an (ehemalige) Gefangene, die sich nach langer Exklusion selbst nicht mehr viel zutrauen.

Stefan Thomas (2010) untersuchte Armut junger Menschen in Berlin als Ausgrenzungsphänomen und ihre Auswirkungen auf die Persönlichkeit und bemerkte: «[...] nur durch äußere Bestätigung der persönlichen Eigenschaften und Fähigkeiten kann sich ein ausreichendes Maß an Selbstwert aufbauen,

⁸⁷ Fischer/Markl, 2009, 49.

⁸⁸ Hier verband der Midrasch die Niedrigkeit des Mose vor allem mit der Unwürdigkeit des Volkes. Späterer Ungehorsam (z.B. Goldenes Kalb) wurde als schon hier von Mose und Gott vorausgesehen gewertet (Vgl. Der Midrasch Schemot Rabba, 1882, 39.)

⁸⁹ Vgl. Utzschneider/Oswald, 2013, 134.

⁹⁰ Utzschneider/Oswald, 2013, 134.

⁹¹ Fischer/Markl, 2009, 65.

⁹² Vgl. Fischer/Markl, 2009, 47.

um sich die Lebensbewältigung innerhalb der Sozialwelt auch zuzutrauen.»⁹³ Er stellte fest: «Armut und Exklusion bewirken schließlich Resignation und Hilflosigkeit, sodass sich die soziale Ausgrenzung über Formen des Selbstausschlusses verstärkt und beschleunigt.»⁹⁴ «Übersetzt auf die konkrete Erfahrungsebene der individuellen Lebensbewältigung bedeutet räumliche Exklusion viel mehr: das Eingeschlossensein in einem Feld des persönlichen Scheiterns, das sich rein negativ durch die Distanz zum anerkannten Sozialleben auszeichnet.»⁹⁵ «Identität, Ich-Stärke und Selbstwert haben ihr Fundament in einem biographischen Erfahrungsfundus, über den sich die Besonderheit der eigenen Lebensgeschichte, die soziale Einbindung und Wertschätzung sowie Souveränität und Handlungsfähigkeit vergewissern lässt.»⁹⁶ In diesem Kontext können Moses Abwehrreaktionen zu Symbolen für Menschen mit mangelndem Selbstwert werden.

In der Seelsorgearbeit mit Gefangenen kann die Mosegeschichte zur Annäherung an die Auswirkungen der Haft bei den Gefangenen helfen. Wenn man in der Arbeit an der Geschichte emotionale Faktoren des Mose mit den Gefangenen sucht, können sie Scham, geringen Selbstwert, fehlendes Vertrauen in die eigenen Fähigkeiten und den eigenen Wert zur Sprache bringen. Ausserdem kann herausgearbeitet werden, was es für Mose bedeutete, wirklich gesehen und angesprochen zu werden: Mose brach auf und konnte (blickt man auf die weitere Geschichte) positive Erfahrungen von Selbstwirksamkeit machen. Sein negatives Selbstbild erweist sich im Zuge der Handlung als falsch. Könnten das auch Gefangene für sich so sehen?

Heiliger Boden, Schuhe und Verbergen des Gesichts (Ex 3,1–6)

Nimm von deinen Füßen, was verschließt

Mose soll am Dornbusch seine Schuhe (wörtlich: Sandalen) ausziehen. Im Allgemeinen, wie auch schon im Text selbst, wird das geforderte Ablegen der Schuhe mit der (gefährlichen) Heiligkeit des Ortes erklärt. Nach Utzschneider/Oswald sei der Ritus auf verschiedene Weise begründet worden, «etwa als ehrfürchtige Selbsterniedrigung oder wegen der unreinen (unheiligen)

⁹³ Thomas, 2010, 30.

⁹⁴ Thomas, 2010, 447.

⁹⁵ Thomas, 2010, 131.

⁹⁶ Thomas, 2010, 414.

Haut toter Tiere an den Füßen».⁹⁷ Das Ausziehen der Schuhe in dieser Erzählung gelte vornehmlich als Heiligkeitsmarkierung des Ortes.⁹⁸ Im Midrasch heisst es dazu nur kurz: «An dem Ort, wo die Schechina sich zeigt, darf man nicht Schuhe tragen.»⁹⁹

Fischer/Markl wiesen auf die Verunreinigung der Schuhe durch Staub und Dreck hin, die der Begegnung mit dem Göttlichen entgegenstehe. «Das Ablegen des durch Staub und Dreck verunreinigten Schuhwerks ist eine Bedingung für den Zutritt zum Heiligen»¹⁰⁰ Sie sahen zudem weitere für unseren Zusammenhang wertvolle Aspekte: «a) Diener und Gefangene müssen barfuß gehen (Jes 20,2), freie Menschen dagegen dürfen Schuhe tragen (Ex 12,11 [...]). b) Sandalen begegnen bei Rechtsansprüchen»¹⁰¹, was dem Ablegen der Schuhe die Nuance verleiht, dass Mose damit «seine Selbstbestimmung aufgibt und keine Besitzansprüche hat»¹⁰². Albertz sah im Ablegen der Schuhe das Ziel, «Mose so nah wie möglich zu Gott heranzuziehen, ohne dabei den notwendigen Abstand zwischen Gott und Mensch aufzuheben oder gar Gott in die Welt des Profanen herabzuziehen.»¹⁰³

Im Artikel über «Schuhwerk» beschrieb Erika Fischer (2013) Schuhe in ihrer Funktion als Schutz vor Verletzungen, heissem Boden und Kälte, als Erleichterung der Fortbewegung und Zeichen der Zugehörigkeit zu einer Kultur und einer gesellschaftlichen Stellung. Darüber hinaus sah sie einen symbolischen Gehalt, «der sich in metaphorischen Ausdrücken niederschlug und besondere Verhaltensweisen der Träger bedingte, z.B. bei Fragen der Reinheit, bei Bestrafung und Entehrung oder bei Rechtsgeschäften.»¹⁰⁴ Das gebrauchte Wort *נָעַלְךָ* («deine Schuhe») hänge zusammen mit der Wurzel *נעל*, die «verschließen» bedeute.¹⁰⁵ Daraus folgernd kann Ex 3,5 entsprechend mit «Nimm das

⁹⁷ Utzschneider/Oswald, 2013, 115.

⁹⁸ Vgl. Zwick, 2003, 592.

⁹⁹ Der Midrasch Schemot Rabba, 1882, 37. Der Bezug zu Jos 5,15 und zur Praxis der Priester wurde hergestellt: «Ebenso verrichten die Priester nur barfuß den Tempeldienst.»

¹⁰⁰ Fischer/Markl, 2009, 50.

¹⁰¹ Fischer/Markl, 2009, 50.

¹⁰² Fischer/Markl, 2009, 50.

¹⁰³ Albertz, 2012, 78f.

¹⁰⁴ Fischer, 2013, 1.1. Funktion und Bedeutung. (Besuch am 15.11.2018). Fischers Textquellen waren Altorientalische und ägyptische Texte sowie das Alte und Neue Testament.

¹⁰⁵ Vgl. Theol. Wörterbuch zum AT, 1984, 500: auch: «zubinden, verriegeln».

von deinen Füßen, was verschleißt» übersetzt werden. Das mag gewagt sein, eröffnet aber einen neuen symbolischen Gehalt. Dass diese Wurzel auch für das Verschliessen einer Tür gebraucht wurde, könnte dann im Symbol bedeuten: «Lass beiseite, was den Zugang verschliesst: zu dir, zu mir, zu deiner Herkunft.» Dies wird gestützt durch die Angabe im «Etymological Dictionary of Biblical Hebrew», nach der גַּלַּע «stem movement or entry»¹⁰⁶ bedeute – Bewegung oder Eintritt hemmen oder behindern.

Laut Fischer gehörten Schuhe im Alten Testament «zur notwendigen Ausstattung von Menschen [...] Bildlich können ein Paar Sandalen oder Schuhriemen für etwas Geringes oder wenig Wertvolles stehen. [...] Menschen ihrer Schuhe zu berauben, bildete eine Form der Demütigung. Dementsprechend wurden Gefangene barfuß und dürtig bekleidet fortgeführt (Jes 20,2-4).»¹⁰⁷ Auf dieser Grundlage kann das Ablegen der Schuhe so gedeutet werden, dass Mose hier völlig als Straftäter ernstgenommen wird.

Diese Geste kann auch mit dem heute sprichwörtlich gebrauchten «Dreck am Stecken haben» verglichen werden. Diese Redewendung wurde im Duden (2002) erläutert: «Diese Wendung geht davon aus, dass man manchmal nur noch am Spazierstock erkennen kann, dass jemand durch Schmutz gewatet ist, weil beim Säubern und Wechseln des Schuhwerks der Stock gewöhnlich vergessen wird. Mit diesem Bild soll einem Menschen vor Augen geführt werden, dass er jetzt zwar moralisch einwandfrei lebt, in der Vergangenheit aber auch etwas Unrechtes getan hat.»¹⁰⁸ Diese Wendung, die im Mittelalter in Gebrauch kam, ermöglicht uns, die Bedeutung des Symbols zu erweitern. Sie steht mit dem Schmutz in Verbindung, den man auf seinem Weg an den Schuhen sammelte, von den Schuhen dann entfernte, vom Stock allerdings nicht. Das wurde im Laufe der Zeit sprachlich mit Schuld in Verbindung gebracht. Auch wenn in Ex nicht ein Stock, sondern die Schuhe zur Seite gelegt werden, wird auf dem Hintergrund dieses Sprichwortes das Ausziehen der Schuhe als ein zur-Seite-Legen der schuldhaften Vergangenheit, die dem Menschen anhaftet, verständlich. In der Begegnung mit Gott wird der Mensch nicht auf sie reduziert. Wenn die Zeit gekommen ist, darf ein Neubeginn erfolgen.

Die Symbole Heiliger Boden und Ablegen der Schuhe können in der seelsorglichen Begegnung dazu anregen, über Gottesbegegnungen bzw. die Frage nach Gott überhaupt zu sprechen. Themen könnten auch sein: wirklich gesehen werden und nicht auf die Straftat reduziert werden, der Realität ins Auge sehen, zur eigenen Geschichte mit der Straftat stehen, Vergebung erfahren,

¹⁰⁶ Clark, 1999, 158.

¹⁰⁷ Fischer, 2013, 4.1.2. Altes und Neues Testament (Besuch am 15.11.2018).

¹⁰⁸ Duden, 2002, 165.

sich selbst vergeben, das Stigma zur Seite legen. Wann ist der richtige Zeitpunkt, nach vorn zu schauen?

Mose verbirgt sein Gesicht

Mose verbirgt sein Gesicht, als er Gottes Namen hört, «weil er sich vor ihm fürchtete» (Ex 3,6). Diese Bewegung wurde von Fischer/Markl als Zeichen von Moses Ehrfurcht Gott gegenüber gedeutet, der offenbar auch um die Gefahr wisse, wenn man Gott ungeschützt begegne.¹⁰⁹ Albertz beschrieb: «Bei aller Auszeichnung, die sie [die Gottesbegegnung] bedeutete, konnte es für einen Menschen leicht tödlich enden, Gott anzublicken».¹¹⁰

Sein Gesicht zu verbergen, könnte (s.o.) auch ein Zeichen von Reue und Scham sein. Laut dem «Wörterbuch alttestamentlicher Motive» begegnet die Metapher der Scham/Schmach des Angesichts besonders häufig in den Psalmen.¹¹¹ Stephan Marks (2009) hat in seinem Buch «Scham. Die tabuisierte Emotion» dieses Gefühl detailliert bearbeitet. Er beschrieb eine «Gewissens-Scham», die z.B. aufträte, wenn wir «unsere eigenen Werte, Ideale oder unsere Würde verletzt haben.»¹¹² Zeichen von Scham seien Flucht, Ärger/Kampf oder auch Verstecken: «Wir fühlen uns deprimiert, traurig, sind enttäuscht über uns selbst und haben eine geringe Wertschätzung für uns selbst.»¹¹³ Die Körperhaltung ändere sich: «Wir bedecken oder verbergen unser Gesicht, senken den Kopf oder wenden ihn ab.»¹¹⁴ Die Scham erinnere an Schuld, die unversöhnt geblieben sei. Damit Scham weichen könne, sei es nötig, «die Schuld wiedergutzumachen».¹¹⁵ Das Gewissen sei die Kontrollinstanz zur Schuld-Verarbeitung und das ihr entsprechende Sinnesorgan sei das Ohr, «mit dem wir auf die ‚Stimme‘ des Gewissens oder Gottes hören»¹¹⁶. «Die Verarbeitung von Schuld beginnt idealtypisch mit Schuld-Einsicht.»¹¹⁷ Damit lässt sich Moses spontane Bewegung als Zeichen von Scham verstehen, denn vor Gott kann er nichts verbergen. Gott erkennt bei Mose die Reaktion auf

¹⁰⁹ Vgl. Fischer/Markl, 2009, 50.

¹¹⁰ Albertz, 2012, 79.

¹¹¹ Vgl. «Wörterbuch alttestamentlicher Motive», 2013, 349.

¹¹² Marks, 2009, 34.

¹¹³ Marks, 2009, 37.

¹¹⁴ Marks, 2009, 38.

¹¹⁵ Marks, 2009, 35.

¹¹⁶ Marks, 2009, 60.

¹¹⁷ Marks, 2009, 61.

die unversöhnte Schuld in dessen Bereitschaft, die Schuhe abzulegen sowie im Abwenden des Gesichts und eröffnet ihm einen Raum für Neubeginn. Das Verbergen des Gesichts impliziert symboldidaktisch die Themen Scham und Schuld. Wie ist es, denen ins Auge zu sehen, die mich gut kennen? Wie ist der Kontakt zur Familie, zur Freundin/zum Freund? Was geschieht, wenn man sich nicht mehr falsche Realitäten vorspielt? Bietet das Chancen?

Gott eröffnet Raum für Zukunft und Freiheit

Was am Dornbusch nach Moses Zeit der Exklusion in Midian geschieht, kann als erster, persönlicher «Exodus» gesehen werden. Fischer/Markl deuteten «Exodus» als «Herausweg» und damit als Weg aus der Sühne. Sie brachten dies mit dem Ende von Unfreiheit und Abhängigkeit in Zusammenhang.¹¹⁸ Wie vollzieht sich das im Text? Gott spricht Mose mit seinem ägyptischen Namen an. Damit sieht er die Realität seiner Biografie und erkennt seine Person an. Marks beschrieb, wie wichtig die Anerkennung eines Menschen für seine Motivation sei. Neben der Wertschätzung beziehe das auch ein, wahrzunehmen was ist¹¹⁹. Das bedeute auch, einen Raum von Beziehung zu schaffen, «in dem Fehler geschehen und angeschaut werden dürfen»¹²⁰. Ein befreiender Umgang mit Scham bestünde darin, «unsere Scham» und ihr Gewordensein anzuerkennen und so ein Stück Freiheit ihr gegenüber zu gewinnen.»¹²¹ Nimmt Gott Mose am Dornbusch mit dem begangenen Totschlag und seiner Scham ernst, dann sagt er damit: «Ich sehe dich, wie du bist.» Gott erkennt ihn befreiend an.

In Ex 3,10 gibt Gott Mose den exponierten Auftrag, sein Volk aus Ägypten zu befreien. Er traut es ihm zu, sieht Moses Kompetenz, die er am Pharaonenhof erworben hatte: Mose ist mehr als das, zu was ihn seine Straftat werden ließ. Indem er Mose zum Aufbruch bewegt (motiviert), zeigt er: «Die Zeit der Exklusion ist genug. Ich brauche dich. Lass nun hinter dir, was gewesen ist. Schau nach vorn und setze deine Gaben für einen guten Zweck ein.» Utzschneider/Oswald stellten die Verbindung zu Ägypten her: «Der Sendungsauftrag stellt das Handeln des Mose auf eine neue Basis im Vergleich zu dem hilf- und vor allem erfolglosen Eintreten des jungen Mose für seine ‚hebräischen Brüder‘ (Ex 2,11)»¹²². Sahen wir mit Marks, dass die Überwindung von

¹¹⁸ Vgl. Fischer/Markl, 2009, 11.

¹¹⁹ Vgl. Marks, 2009, 190.

¹²⁰ Marks, 2009, 191.

¹²¹ Marks, 2009, 175.

¹²² Utzschneider/Oswald, 2013, 127.

Scham u.a. durch Wiedergutmachung erreichbar ist, bietet sich mit dem Auftrag/der Berufung die Gelegenheit dazu für Mose.

Der brennende Dornbusch hinter der Wüste, das Ausziehen der Schuhe und Moses Abwenden des Gesichts sind mit Gottes Handeln an Mose für die Seelsorgearbeit mit Menschen im Gefängnis also als Anknüpfungssymbole für das Erschliessen von Gottes Vergebungshandeln. Ebenso stehen sie für die Befreiung, einen neuen, sinnvollen Weg der Wiedergutmachung zu beschreiten. Für Josef Grünberger (2007), österreichischer Psychotherapeut im Strafvollzug, erschien in seinem Buch «Humaner Strafvollzug» – unter Bezug auf Mose¹²³ – der Sinn der Therapie im Strafvollzug als «die Rückkehr zu sich selbst vor der Heimkehr in die Gesellschaft»¹²⁴. Auch wenn Seelsorge keine Therapie ist, könnte dieser Begriff für sie leitend sein. Am Beispiel des Mose ist erkennbar, dass dessen Rückkehr in sein altes Lebensumfeld mit dem Kontakt zu seiner eigenen Scham und Lebensrealität verbunden ist. Sich selbst zu vergeben, sich von Gott anerkannt zu erfahren, kann Freiheit für einen Neuanfang ermöglichen.

Mit Gefangenen könnte überlegt werden, welche Fähigkeiten sie haben. Welches Potential liegt gerade brach? Was könnte Aufbruch («Exodus») in ihrem Leben bedeuten? Wie kann ein befreiter Umgang mit Scham aussehen? Was braucht der/die Gefangene, um Mut zu fassen? Was stärkt? Könnten Gefangene in einer Gruppe sich gegenseitig ermutigen und aufeinander achtgeben? Geht das überhaupt? Welche realistischen Hilfsmöglichkeiten gibt es? Was hilft, sich selbst zu motivieren? Was könnte Wiedergutmachung bedeuten?

Der mitgehende Gott

In Ex 3,12 sagt Gott zu Mose: *אֲנִי הָיְתִי וְאַתָּה הָיְתָה* «Ich will mit dir sein.» Hier begegnet das *הָיְתִי*, das Gott dann auch in seinem Namen benennt: «Ich werde sein, der ich sein werde.» Gott ist der Begleitende, das ist seine ureigenste Selbstbestimmung. Konkret zeigt sich das am Dornbusch, indem er Mose dessen Bruder Aaron ergänzend und stützend zur Seite stellt. Gott garantiere ihn als «bestens qualifiziert»¹²⁵, meinten Fischer/Markl. Utzschneider/Oswald stellen heraus, dass Aaron als Levit das sei, «was Mose nicht ist, nämlich beredt»

¹²³ Vgl. Grünberger, 2007, 16f.: Mose erscheint hier als Bezug, «Menschlichkeit sowie die Barmherzigkeit als Grundprinzip ärztlichen Helfens» zu sehen.

¹²⁴ Grünberger, 2007, 16.

¹²⁵ Vgl. Fischer/Markl, 2009, 68.

und seine Stellung «als Mund des Mose» übernehme.¹²⁶ Gott und Aaron werden Mose bei seiner Aufgabe begleiten, das Volk aus dem Land der Knechtschaft (Ägypten) in das «Land des Segens und des Überflusses»¹²⁷ zu führen. Aarons Auftreten wird, das zeigt ein Blick auf den Fortgang der Geschichte, mehr und mehr in den Hintergrund treten. Er erscheint wie ein Katalysator, der unterstützt, damit Mose zu seiner eigenen Stärke finden kann. Am Ende des Weges zeigt Gott Mose das Land der Hoffnung, auch wenn er es nicht betreten wird. Dies genauer zu untersuchen, würde Überlegungen zu einer mitgehenden Seelsorge nach Straftat und die Verantwortung, die die Kirche dabei übernehmen könnte, bereichern.

Themen im Gespräch mit Gefangenen könnten sein: Wer ist an meiner Seite? Wer unterstützt mich? Es könnte herausgestellt werden, dass Gott nicht die Erfüllung aller Wünsche verspricht, sondern Begleitung auf dem Weg. Gott ermöglicht Neuanfang, ohne damit alle Zielvorstellungen zu erfüllen. Leben findet immer an dem Ort statt, wo man gerade ist. Dort bieten sich die Chancen. Könnte die Haftzeit als Zeit mit Möglichkeiten gesehen werden?

Fazit

Die Mose-Geschichte kann dazu beitragen, dass Gefangene mit einem realistischen Blick auf ihre Lebensgeschichte sehen. Die Geschichte selbst wird zum Symbol dafür, dass auch eine Straftat die Beziehung zu Gott und zu Menschen nicht beendet. Gott sieht nicht nur den Täter, sondern den ganzen Menschen. Auch in und nach einer Zeit der Exklusion am Ort des Rechts und der Unfreiheit, die dazu führen kann, Selbstwertgefühl und Hoffnung zu verlieren, ist Gott bereit, Räume zu eröffnen, die den eigenen Möglichkeiten entsprechend in die Zukunft führen. Jenseits der Wüste mit den Erfahrungen von Mangel, Verlassenheit und Gottesferne lässt Gott seine Nähe erlebbar werden: Am Dornbusch, der am geringsten angesehenen Pflanze, konfrontiert Gott Mose mit seiner makelhaften Realität. Gottes verwandelnde Macht (Feuer) führt nicht in die Vernichtung (Dornbusch verbrennt nicht), sondern in die Freiheit. Vor der Eröffnung des neuen Weges stehen am brennenden Dornbusch die demütige Anerkennung der Realität der Tat durch Mose (Ausziehen der Schuhe) und das sichtbare Zeichen der Reue/Scham (Abwenden des Gesichts). Wenn der Zeitpunkt gekommen ist, darf auf heiligem Boden, im Angesicht Gottes, auch die schlimmste Realität gesehen und integriert werden. Symbolisch steht das Ablegen der Schuhe für Gottes Vergebung. Sie zeichnet

¹²⁶ Utzschneider/Oswald, 2013, 134.

¹²⁷ Utzschneider/Oswald, 2013, 127.

sich durch die Achtung der Realität sowie die Beendigung der Exklusion aus. Gott tritt in Beziehung zu Mose und eröffnet ihm damit Zukunft und Lebenssinn. Die Vergebung geht mit der Wiedergutmachung einher, die Mose mit seinem Auftrag ermöglicht wird. Als Befreiter wird er zum Befreier.

Anhand der in der Moseerzählung enthaltenen Symbole kann in der Seelsorgearbeit Gefangenen ermöglicht werden, zunächst mit Mose zu empfinden und sich dann der eigenen Geschichte und Erfahrung emotional anzunähern. Es finden sich Anknüpfungspunkte, sich über Kindheit, Jugend, aber auch Motive der Straftat sowie deren Folgen und Konsequenzen im Gespräch auszutauschen. Hafterleben und Haftfolgen können von Mose ausgehend ebenso thematisiert werden wie Scham, Bagatellisieren oder Verschweigen der Realität. Auch die Reduktion auf die Straftat durch andere und sich selbst, nicht gelebtes Potential und offene Wege und Möglichkeiten finden bei Mose Anhalt. Damit kann die Arbeit an der Geschichte des Mose Gefangenen helfen, mit ihrer eigenen Geschichte in Kontakt zu kommen, sich damit besser selbst zu verstehen und die eigene Selbstwirksamkeit zu steigern.

Aus Gesagtem ergibt sich auch, dass es nicht nur der Zusage der Nähe Gottes bedarf, sondern auch der konkreten Unterstützung zur Selbstwirksamkeit, wenn Menschen aus der Exklusion in die Freiheit begleitet werden sollen. Kirche könnte hier neue Wege beschreiten. Es ginge dabei um eine zuverlässige, anerkennende und sich selbst zunehmend überflüssig machende Hilfe zur Aktivität. Sie setzt die Vergebung Gottes voraus, mit der die Freiheit entsteht, das eigene Potential trotz Exklusionserfahrung und verminderten Selbstwertgefühls zunehmend verantwortungsvoll auszuschöpfen und damit auch Wiedergutmachung zu leisten.

Literaturverzeichnis

Albertz, Rainer 2012, Exodus 1 Ex 1–18, in: Zürcher Bibelkommentare; AT; 2,1, Theologischer Verlag: Zürich.

Biehl, Peter 1989, Symbole geben zu lernen. Einführung in die Symboldidaktik anhand der Symbole Hand, Haus und Weg, Neukirchner Verlag: Neukirchen-Vluyn.

Botterweck, G. Johannes u.a. (Hg.) 1984, Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament, Kohlhammer: Berlin, Köln, Mainz.

Buber, Martin 1952, Moses, Lambert Schneider: Heidelberg. 2. Aufl.

Clark, Rabbi Matityahu 1999, Etymological Dictionary of Biblical Hebrew, Feldheim Publishers: Jerusalem, New York.

Das Alte Testament mit Erklärungen nach der Übersetzung Martin Luthers 1982, Bd. 1: 1. Mose bis Esther, Evangelische Haupt-Bibelgesellschaft: Berlin und Altenburg.

Dohmen, Christoph 2004, Sinai/Sinaiüberlieferung, in: Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft, Band 7, 4., völlig neu überarbeitete Auflage, Hg.: Betz, Hans Dieter u.a., Mohr Siebeck: Tübingen, 1330–1332.

Dohmen, Christoph 2015, Exodus 1–18, Herder: Freiburg, Basel, Wien.

Dozeman, Thomas B. 2009, Exodus, in: Eerdmans Critical Commentary, Eerdmans: Grand Rapids, MI, USA.

Dudenredaktion 2002, Duden. Das große Buch der Zitate und Redewendungen, Dudenverlag: Mannheim, Leipzig, Wien, Zürich.

Evangelische Kirche in Deutschland (Hg.) 2017, Die Bibel nach Martin Luthers Übersetzung, revidiert 2017, Mit Apokryphen, Deutsche Bibelgesellschaft: Stuttgart.

Fischer, Georg/Markl, Dominik 2009, Das Buch Exodus, Verlag Katholisches Bibelwerk: Stuttgart.

Flieger, Michael u.a. (Hg.) 2013, Wörterbuch alttestamentlicher Motive, Wissenschaftliche Buchgesellschaft: Darmstadt.

Grünberger, Josef 2007, Humaner Strafvollzug. Am Beispiel Sonderanstalt Mittersteig, Springer: Wien

Kast, Verena 1986, Traumbild Wüste. Von Grenzerfahrungen unseres Lebens, Walter: Olten, Freiburg i.Br.

Krochmalnik, Daniel 2000, Schriftauslegung. Das Buch Exodus im Judentum, in: Neuer Stuttgarter Kommentar. Altes Testament; 33,3, Verlag Katholisches Bibelwerk: Stuttgart.

Marks, Stephan 2007, 2. Auflage 2009, Scham. Die tabuisierte Emotion, Patmos: Düsseldorf.

- Marti, Kurt** 2. Auflage 1992, Bundesgenosse Gott. Versuche zur Befreiungsgeschichte in Exodus 1–14, Jordan: Zürich.
- Pietruschka, Ute** 2010, Zur Symbolik von Wüste und Nomaden in der syrischen Literatur, in: Symbolische Repräsentation und Wirklichkeit nomadischen Lebens, Pietruschka, Ute; Streck, Michael P. (Hg.), Reichert: Wiesbaden, 9–24.
- Podella, Thomas** 2000, Midian, in: Der Neue Pauly. Enzyklopädie der Antike, hrsg. von Cancik, Hubert und Schneider, Helmut, J.B. Metzler: Stuttgart, Weimar. Bd. 8.
- Pohl-Patalong, Stephan** 1999, Freiräume hinter Gittern. Aspekte einer Seelsorge im Gefängnis, in: Pohl-Patalong, Uta und Muchlinsky, Frank (Hg.), Seelsorge im Plural. Perspektiven für ein neues Jahrhundert, E.B.-Verlag: Hamburg, 188–201.
- Reichert, Andreas** 2000, Heilige Stätten. II. Altes Testament, in: Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft, Band 3, 4., völlig neu überarbeitete Auflage, Hg.: Betz, Hans Dieter u.a., Mohr Siebeck: Tübingen, 1552–1553.
- Scharfenberg, Joachim** 1985, Einführung in die Pastoralpsychologie, Vandenhoeck & Ruprecht: Göttingen.
- Scharfenberg, Joachim, Kämper, Horst** 1980, Mit Symbolen leben. Soziologische, psychologische und religiöse Konfliktbearbeitung (1. Aufl.), Walter: Olten, Freiburg i. Br.
- Schmidt, Werner H.** 1988, Exodus, Neukirchner Verlag: Neukirchen-Vluyn.
- Thomas, John Christopher** 2000, Fußwaschung, in: Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft, Band 3, 4., völlig neu überarbeitete Auflage, hrsg. von Betz, Hans Dieter u.a., Mohr Siebeck: Tübingen, 444.
- Utzsneider, Helmut, Oswald, Wolfgang** 2013, Exodus 1–15, Kohlhammer: Stuttgart.
- Wünsche, August** 1882, Der Midrasch Schemot Rabba. Das ist die haggidische Auslegung des zweiten Buches Mose, zum ersten Male ins Deutsche übertragen von Lic. Dr. August Wünsche, Otto Schulze: Leipzig.
- Zürcher Bibel** 2007, Genossenschaft Verlag der Zürcher Bibel beim Theologischen Verlag Zürich: Zürich.
- Zwick, Reinhold** 2003, Moses Moviestar. Zur Wirkungsgeschichte der Dornbusch-Szene (Ex 2,23–4,18), in: K. Kiesow / Th. Meurer (Hg.), Textarbeit. Studien zu Texten und ihrer Rezeption aus dem Alten Testament und der Umwelt Israels (AOAT 294; FS Peter Weimar), Ugarit: Münster, 585–610.

Online Quellen

Fischer, Erika 2013, Schuhwerk, in: WiBiLex (online), permanenter Link zum Artikel: <https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/27353/>

Thomas, Stefan 2010, Exklusion und Selbstbehauptung: Wie junge Menschen Armut erleben, Frankfurt a.M.: Campus. ProQuest Ebook Central, <http://ebookcentral.proquest.com/lib/leip/detail.action?docID=659724> Created leip on 2018-11-17 05:27:16.

Wißmann, Felipe Blanco 2008, Dornbusch, in: WiBiLex (online), permanenter Link zum Artikel: <https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/16615/>.
<http://www.icd-code.de/icd/code/F60.3-.html>, Besuch am 17.11.2018.

Kurzbiografie

Antje Stüfen, 1971, hat in Leipzig und Göttingen evangelische Theologie studiert. Als Pfarrerin arbeitete sie zunächst in einer Gemeinde nahe Leipzig. Danach war sie zehn Jahre als Gefängnisseelsorgerin in der JVA Dresden tätig und absolvierte eine zweijährige berufsbegleitende Gefängnisseelsorgeausbildung. Sie ist Gemeindepfarrerin in einer Leipziger Innenstadtgemeinde, Systemaufstellerin und Mitglied des Anstaltsbeirats der JVA Leipzig.

Kontakt: antje.stuefen@gmx.de

Opferorientierte Seelsorge als kirchliche und gesellschaftliche Notwendigkeit.

Von Dr. des. theol. Frank Stüfen, Zürich und Bern.

Abstract

Da Gefängnisseelsorge Täter auf ihrem Weg begleitet, enthält sie sich der Arbeit mit direkten und indirekten Opfern. Doch sie nimmt deren Not in ihren Gesprächen mit den Tätern wahr. Dieser Artikel will zeigen, inwiefern eine opferorientierte Seelsorge eine kirchliche und gesellschaftliche Notwendigkeit wäre. Dazu wendet er sich juristischen, gesellschaftlichen und gefängnis-seelsorglichen Fragen zu und entwirft eine Skizze, wie opferorientierte Seelsorge beschaffen sein und welche Auswirkungen dies auf Ausbildungsfragen haben könnte.

Der Opferbegriff

Die Frage, wie der Opferbegriff definiert werden soll, ist nicht abschliessend zu klären. Dies liegt an den unterschiedlichen Perspektiven der Disziplinen, die sich mit Opfern befassen und an den unterschiedlichen mit dem Opferbegriff verknüpften Interessen. Der im Opferhilfegesetz (OHG) eng gefasste Begriff entscheidet, wer finanzielle Unterstützung vom Staat gewährt bekommt. Lyane Sautner (2010) konstatierte, dass «in Wahrheit eine Vielzahl von Opferbegriffen existiert.»¹

Breit gefasst lässt sich sagen, dass ein Opfer etwas zu seinem physischen, psychischen, ökonomischen oder sozialen Nachteil erlitten hat. Diese können durch von Menschen verübte Straftaten, durch Unfälle, durch industrielle Konstruktionsfehler, durch Naturgewalten oder Schicksalsschläge verursacht werden. Neben Opfern von Straftaten gibt es Opfer von Naturkatastrophen, Unfallopfer oder etwa Opfer häuslicher Unfälle.

Markus Pausch/Sven Matten (2018) trennten «die Ereignisse nach der verursachenden Instanz. [Sie unterscheiden] non-intentionale/akzidentielle Traumata Verkehrsunfälle, Erdbeben [von] intentionale[n] Traumata: Traumatisierungen, welche durch Menschen willentlich und absichtlich hervorgerufen werden, fallen hierunter. Für solche Traumatisierung haben sich auch die Begriffe man-made-disaster oder Beziehungstraumatisierung etabliert. Es hat sich gezeigt, dass die Psyche des Menschen traumatische Ereignisse, welche zufällig auftreten und durch die Natur verursacht werden, besser verarbeiten

¹ Sautner, 2010, 25.

kann, als jene, die im Rahmen einer Beziehungstraumatisierung auftreten. Dies erscheint auch sehr einleuchtend, spielen doch bei der Traumatisierung durch einen anderen Menschen alle zwischenmenschlichen Bereiche sowie das Selbst-, Menschen- und Weltbild des Opfers eine große Rolle.»²

Opfererfahrung wird nicht immer von Zuwendung und Empathie begleitet. Alltägliche Unfälle (stolpern, ausrutschen, Sportunfälle usw.) lösen bei manchem Zuschauer Heiterkeitsanfälle aus.³ Bei Opfern von Naturkatastrophen sind Anteilnahme und Spendenfreundlichkeit sehr hoch.⁴ Dies gilt ebenso für Opfer von Verfolgung von Menschen, die zu Minderheiten gehören, wie etwa das Schicksal der Rohingya in Myanmar zeigte.⁵

Als besonders traumatisierend wird erlebt, wenn die Gewalt von Mitmenschen ausgeht. Christine Bergmann (2011) schrieb über ihre Erfahrung in der Aufarbeitung lang zurückliegender sexueller Missbräuche in Kirche und Reformpädagogik: «Es war ganz erschütternd zu hören oder zu lesen, was Kinder erlitten haben und wie sehr Menschen nach Jahrzehnten noch unter dem Erlebten leiden [...] Viele Betroffene schreiben, dass sie nie darüber reden konnten oder dass sie versucht haben zu reden, aber es ist ihnen nicht geglaubt worden oder sie sind beschimpft worden oder sie sind bedroht worden oder was auch immer.»⁶ Nicht alle Opfer berichten davon, was ihnen angetan wurde, da negative Erfahrungen gemacht oder befürchtet werden.

Die #Metoo-Bewegung zeigt seit 2017 ebenfalls, dass Opfer sexualisierter Gewalt auch nach Jahrzehnten noch unter dieser Viktimisierung leiden können. Paula-Irene Villa (2018) schrieb, dass #Metoo die Allgegenwärtigkeit sexualisierter Gewalt zeige: «Kurzum, die komplexen Verwicklungen von Macht, Gewalt und Sexualität in der Moderne sowie die damit verbundenen Normen

² Pausch/Matten, 2018, 6.

³ Das Video „Best Fails of all time“ auf <https://www.youtube.com/watch?v=imHUmZeAaqQ> (Besuch: 10.11.2018) über 36 Millionen Mal angeklickt.

⁴ 2016 wurden über 4.5 Millionen Schweizer Franken nach den Verwüstungen durch den Wirbelsturm Matthew in Haiti gesammelt. Vgl. <https://www.gluecks-kette.ch/wirbelsturm-matthew-55-millionen-franken-spenden-aber-beduerfnisse-weiterhin-gewaltig> (Besuch am 10.11.2018).

⁵ Vgl. https://www.bonheur.ch/wp-content/uploads/2017/09/ROH_Factsheet_Sept2018_DE.pdf?_ga=2.134709876.446646299.1541843344-470677620.1541843344 (Besuch am 10.11.2018). Von August 2017 bis September 2018 wurden durch die Schweizer Glückskette über elf Millionen Schweizer Franken gesammelt, die in Zusammenhang mit der Verfolgungssituation standen

⁶ Bergmann, 2011, 38.

der Zweigeschlechtlichkeit, sie bilden den Boden, auf dem sexualisierte Übergriffe nicht nur gedeihen, sondern ein so offenes und lautes Geheimnis sind, dass es – siehe Weinstein, siehe aber auch Internate und Vereine aller Couleur – Jahrzehnte massiven Missbrauchs geben kann, ohne dass jemand ernsthaft behelligt wird.»⁷

Für Maria Eder-Rieder (1998) sollte aus juristischer Sicht unter Opfer «im Rahmen des materiellen und prozessualen Strafrechts, wo eine ausdrückliche Definition fehlt, ausschliesslich die Person, die 'Opfer einer Straftat' in einer tatbestandlichen und rechtswidrigen Tat geworden ist, verstanden werden.»⁸ Im OHG sind Opfer Menschen, denen Gewalt angetan wurde. In Opferberatungsstellen kann der Gewaltbegriff breiter gefasst werden und somit mehr Menschen eine Anlaufstelle geboten werden.

Thomas Görgen (2009) stellte einen sozialwissenschaftlichen Opferbegriff vor: «Als Elemente eines sozialwissenschaftlichen Opferbegriffs arbeiten Greve et al. (1994) die Merkmale der *Individuierbarkeit* (konkretes Ereignis mit persönlicher Opfererfahrung), der *negativen Bewertung beziehungsweise Schädigung*, des *Widerfahrnischarakters* (Person hat Ereignis nicht selbst herbeigeführt, konnte sein Eintreten nicht vollständig kontrollieren), der *Zurechenbarkeit* (an einen personalen oder sozialen Täter) sowie der *Verletzung normativer Erwartungen* (im Sinne intersubjektiv geteilter Normen, nicht etwa einer reinen Privatnorm) heraus. In der Regel wird der Status des Opfers konkreten (natürlichen) Personen zugeschrieben, doch können von Straftaten auch Kollektive oder Institutionen betroffen sein.»⁹

Falls Menschen Strafanzeige erstatten, wird durch die Untersuchungsbehörden darauf geachtet, ermittlungsbedingte Traumatisierungen zu vermeiden. Dies ist eine Reaktion auf Erkenntnisse der Viktimisierungsforschung. Darauf wies die Opferschutzbeauftragte Ute Nöthen-Schürmann (2002) hin: «Auch innerhalb der zu großen Teilen täterorientierten Polizeikultur fördert die verstärkte Diskussion über die Situation von Opfern, Betroffenen und Verletzten in unserer Gesellschaft bereits begonnene Umdenkungsprozesse. Die präventiven Aspekte der Strafverfolgung, also die Verhinderung weiterer Straf-

⁷ Villa, 2018, 84.

⁸ Eder-Rieder, 1998, 5.

⁹ Görgen, 2009, 236. (Kursivsetzung der Quelle beibehalten.)

taten und insbesondere die *Vermeidung einer Sekundärviktimisierung der Opfer innerhalb der polizeilichen Arbeit* finden eine zunehmende Akzeptanz innerhalb der Polizei. In vielen Polizeibehörden der unterschiedlichen Bundesländer laufen seit längerer Zeit intensive Bemühungen, das Anliegen eines polizeilichen Opferschutzes und der Opferhilfe aufzugreifen und in unterschiedlichen Modellen in die bestehende Behördenstrukturen zu integrieren und zu installieren.»¹⁰

Um die Schäden zu kategorisieren, die Opfer erleiden, wird in der Viktimologie «von der primären, sekundären und tertiären Viktimisierung gesprochen. Die erste erfolgt durch die Straftat, die zweite durch die belastende Situation des Verfahrens. Von tertiärer Viktimisierung wird dann ausgegangen, wenn das Opfer seinen Opferstatus in das eigene Selbstbild annimmt und dadurch opferanfälliger wird.»¹¹ Gerade die tertiäre Viktimisierung in dem hier definierten Sinn lässt den forensischen Psychiater Hans-Ludwig Kröber (2010) für einen vorsichtigen Umgang mit dem Opferthema plädieren: «Opfer geworden zu sein, befreit nicht davon, dass man für sich selbst und andere weiterhin Verantwortung zu tragen hat. Es darf nicht zur Scheinerklärung aller Schwierigkeiten im Leben werden. Es darf nicht zur dauerhaften Regression führen. Von Anfang an muss nach Möglichkeit verhindert werden, dass sich ein Tatopfer länger oder dauerhaft mit der gesamten Person als *Opfer* konzipiert, persönliche Verantwortung für sein Leben externalisiert und nun weiß, wer an allem, das während der nächsten 40 Jahre und länger geschieht, „schuld ist“ [...] Es geht also darum, die Autonomie des eigenen Erlebens, Fühlens, Denkens und Handelns zu bewahren und eine erlittene Straftat ebenso zu verarbeiten und zu überwinden wie eine schulische oder berufliche Niederlage, einen familiären Unglücksfall, eine schwere körperliche Erkrankung. Die Devise des Geschädigten muss paradoxerweise sein: *Kein Opfer werden*, sondern das eigene Schicksal gestalten!»¹² Sautner führt noch eine vierte Viktimisierung an: «Als quartäre Viktimisierung werden bisweilen Schädigungen im Sinne der vorangegangenen Viktimisierungsformen bezeichnet, die durch das bewusste oder gezielte Negieren der Opfereigenschaft ausgelöst bzw. aufrechterhalten werden.»¹³

¹⁰ Nöthen-Schürmann, 2002, 46. (Kursivsetzung der Quelle beibehalten.)

¹¹ Eder-Rieder, 1998, 5.

¹² Kröber, 2010, 212. (Kursivsetzung der Quelle beibehalten.)

¹³ Sautner, 2010, 27.

Opfer begegnen der Haltung, die einen Anteil eigenen Verschuldens annimmt. Dies lässt sich durch das Anzeigeverhalten plausibilisieren: Die Dunkelziffer bei schweren Delikten wie Vergewaltigungen und bei Delikten, die im engeren Angehörigenkreis begangen werden ist hoch. Das verweist auf einen hohen Grad von Beschämung, der dazu führt, dass Menschen sich nicht als Opfer identifizieren lassen wollen. Menschen, die Opfer schwerer Straftaten wurden, gehen mit diesen Erfahrungen zurückhaltend um. Daraus ergibt sich, dass Opfer – trotz immenser staatlicher Bemühungen – oft unsichtbar bleiben.

Tätern wird grosse gesellschaftliche und kirchliche Aufmerksamkeit geschenkt, wie die institutionalisierte Gefängnisseelsorge im Gegensatz zur fehlenden institutionalisierten Opferseelsorge zeigt. Dieses Ungleichgewicht kann dazu führen, dass Opfer nach einer Stimme suchen, durch die sie Gehör finden. 1993 kam es am Zollikerberg zu einem Tötungsdelikt an der Pfadführerin Pasquale Brumann durch einen sich im Urlaub befindlichen Sexualstraftäter.¹⁴ Dieses Delikt bedeutete eine Zäsur im Schweizer Strafvollzug. Danach orientierte sich der Freiheitsentzug stärker therapeutisch und der Massnahmenvollzug wurde zu einem Mittel, um die Rückfallgefahr zu senken, indem individualpräventive Massnahmen einen höheren Stellenwert bekamen als zuvor.

1998 wurden Unterschriften gesammelt für die eidgenössische Volksinitiative «Lebenslange Verwahrung für nicht therapierbare, extrem gefährliche Sexual- und Gewaltstraftäter». Das Parlament empfahl die Ablehnung dieser Initiative, aber sie wurde am 8. Februar 2004 mit 56,4 Prozent Ja-Stimmen angenommen.¹⁵ Das Ergebnis der Volksinitiative wurde als Art. 123a in der Bundesverfassung verankert.

Eine der Initiantinnen war Anita Chaaban. 2004 schrieb sie zu ihrer Motivation: «Vor einigen Jahren wurde mein damals 13-jähriges Patenkind von einem Wiederholungstäter entführt, mehrfach vergewaltigt und beinahe ermordet. Es grenzte an ein Wunder, dass das Kind dieses grausame Verbrechen überlebte [...] In unzähligen Diskussionen war ich meinen Gegnerinnen und Gegnern nur deshalb überlegen, weil ich die Wahrheit sagte und viele Scheinargumente im Keim ersticken konnte. Meine Hoffnung, dass am Ende der gesunde Menschenverstand siegen würde, erfüllte sich...»¹⁶

¹⁴ Vgl. Brägger/Graf, 2015, 2.

¹⁵ Vgl. <https://www.bk.admin.ch/ch/d/pore/vi/vis294.html> (Besuch am 21.5.2019).

¹⁶ Chaaban, 2004, 103f.

Diese Volksinitiative wurde von einem indirekten Opfer einer Straftat lanciert, um mit dieser politischen Handlung ein Stück Selbstermächtigung zurückzugewinnen, die Angst vor erneuten Straftaten zu minimieren und der scheinbaren Untätigkeit des Staates etwas entgegen zu halten. Jan Philipp Reemtsma (2005) schrieb in diesem Zusammenhang: »Rachegefühle [sind] nichts Böses. Man darf sie nur nicht verwirklichen. Das verbietet unsere Rechtsordnung [...] Nur verschwinden die Rachegefühle nicht dadurch, dass man sie nicht verwirklichen kann.«¹⁷

Die Organisation «Victims of Violence» gab 2014 das Buch heraus «An Exploration of the Victims' Movement in Canada», in welchem der Kampf der Opferorganisationen dafür, Gehör zu finden, aufgearbeitet wurde. So wurde die Situation von Opfern in dem Sinn verbessert, wie es auch das OHG getan hat. Das Buch zeigt, wie sich der Kampf gegen Täter richtet und politisch eine Verschärfung von Strafen zum Ziel hat. Das Zitat eines indirekten Opfers zeigt, wie die Traumatisierung des Verlusts der Tochter dazu führt, sich für sehr hohe Strafen einzusetzen:

«At the time of [my daughter's murderer's] sentencing, the judge said that it is the most heinous crime. She basically said that she had to let him know about this faint hope clause. Yes, in 15 years, he can apply for a second chance. Where is my daughter's second chance? There is no second chance for her . . . I just want that man to serve his full 25 years . . . I feel very strongly that if you took a life, you forfeit a life. Second chances are great, but second chances are something you earn through serving your sentence. If 25 years is your sentence, serve your sentence, and then your second chance starts.»¹⁸

Dieses emotionale Statement ist ein Hinweis darauf, dass die Familie nicht die Sicherheit spürte, dass Staat und Gesellschaft alles dafür tun würde, um den nötigen Ausgleich zu finden. Die Reaktion der Familie ist eine legitime politische Einmischung in einen Rechtssetzungsprozess: Ob eine solche Emotionalisierung juristischer Rechtsprozesse sinnvoll ist und dem Ganzen des Rechts Genüge tun kann, darf aus gefängnisseelsorglicher Perspektive bezweifelt werden.¹⁹

¹⁷ Reemtsma, 2005, 89.

¹⁸ Victims of Violence, 2014, 71.

¹⁹ In Kanada wurde 1997 ein der Schweizer Verwahrungspraxis ähnliches Gesetz verabschiedet, der sog. «Dangerous Offenders Act». Vgl. Soward, 1998, 189–213. In diesem Aufsatz ist der Prozess nachvollziehbar, wie dieses Gesetz zustande kam. Das Gesetz wurde verschärft und es bedarf seit 2019 nur noch einen Psychiater, der den Täter als ‚gefährlich‘ einstuft.

Opfer gut zu betreuen und ihnen ein möglichst starkes Gefühl von Sicherheit wiederzugeben, ist eine gesellschaftliche Notwendigkeit, wenn man nicht Gefahr laufen will, rechtliche Grundsätze eines demokratischen und liberalen Staates aufzugeben und den Behandlungsvollzug zugunsten eines Verwahr- vollzugs aufzugeben.

Von der Strafbedeutung her lässt sich die Verwahrungsinitiative nur mit wirklich lebenslänglichen Strafen vergleichen. Diese Strafen sind neben der Todesstrafe die härtesten möglichen. Betroffene vergleichen diese Art der Bestrafung mit Folter und einer sich hinziehenden Todesstrafe, worauf Dirk Van Zyl Smit/Catherine Appleton in ihrer Studie (2019) hingewiesen haben: «Time descends in your cell like the lid of a coffin in which you lie and watch it as it slowly closes over you.»²⁰

Das Ungleichgewicht zwischen der Behandlung von Tätern, die institutionell im Straf- und Massnahmenvollzug verankert ist und der Behandlung von Opfern, die in einer akuten Phase fähig sein sollen, Hilfe zu suchen und ihre Ansprüche durchzusetzen, mag dafür verantwortlich sein, dass die Tendenz zur Forderung harter Strafen nicht verstummt. So ging die SVP im Januar 2019 mit Forderungen an die Öffentlichkeit, dass die Höchstdauer der Freiheitsstrafe von bisher zwanzig Jahren auf neu 60 Jahre hochgesetzt werden sollte.²¹ Damit würde faktisch eine lebenslängliche Freiheitsstrafe ohne Möglichkeit auf Bewährung geschaffen.

Jan Philipp Reemtsma warnte: «Wir sind alle potenzielle Opfer und potenzielle Angeklagte, und wenn wir auch nicht gern sagen wollen, dass wir alle auch potenzielle Täter sind, so ist das doch auch wahr. Wir sollten keine Massnahmen fordern, die wir nicht unter jeder dieser Perspektiven durchdacht haben.»²²

Die Viktimologie hat verdeutlicht, wie tiefgehend die psychosozialen Schäden sein können. Von Menschen verursachte Straftaten wiegen schwerer als schicksalhafte Ereignisse. Reemtsma fasste Opferinteressen so zusammen: «Lassen Sie mich einmal grundsätzlich fragen: Was sind die Interessen eines Verbrechensopfers? Fragen wir zunächst: Was sind seine Wünsche? Die sind so individuell und so kunterbunt, wie die Wünsche von Menschen eben sind.

²⁰ Van Zyl Smit/Appleton, 2019, 179. Vgl. auch van Zyl Smit/Appleton, 2019, 178–185.

²¹ Diese Änderung würde Art. 40, Abs. 2 StGB betreffen. Vgl.

<https://www.svp.ch/wp-content/uploads/190115-Forderungen-i-Zhg-mit-der-Strafrahmenharmonisierung.pdf> (Besuch am 10.3.2019).

²² Reemtsma, 2005, 87.

Der eine will dies, der andere das. Der eine hat Rachephantasien, der andere nicht; der eine will materielle Kompensation für seinen Schaden, dem anderen ist das unangenehm [...]; der eine will in die Öffentlichkeit, der andere will sich zurückziehen; der eine hat ein großes Interesse an Strafverfolgung, der andere ein geringes; der will eine möglichst starke Präsenz vor Gericht, der möglichst gar nicht dort erscheinen und so weiter. Die vielen Umfragen, die es dazu gibt, zeigen diese Heterogenität.»²³

Keineswegs alle Straftaten werden von Opfern angezeigt. Die Gründe für diese Zurückhaltung sind die Scham, die dem Opfer daraus erwächst, dass ein Täter Grenzen überschritten hat und die Furcht vor gesellschaftlichen Stigmatisierungen oder Unverständnis im engeren Familien- und Freundeskreis. Grundsätzliches arbeitete Wolfgang Heinz (2009) zum Dunkelfeld der Kriminalität in Deutschland heraus: «Die Anzeigewahrscheinlichkeit weist erhebliche Varianz auf [...] und zwar vor allem in Abhängigkeit vom Delikt, namentlich von der (subjektiv eingeschätzten) Deliktschwere und vom Versicherungsschutz sowie von der Einschätzung des Erfolgs polizeilicher Tätigkeit. Vergewaltigung wird z.B. weitaus seltener angezeigt als ein Wohnungseinbruch; Straftaten in der Familie oder unter Beteiligung von Verwandten bleiben häufiger im Dunkelfeld als vergleichbare Straftaten unter Fremden. Bei Eigentumsdelikten beeinflusst vor allem die Schwere des erlittenen Schadens und das Vorhandensein einer Versicherung die Anzeigebereitschaft, d.h. mit der Schadenshöhe und in Abhängigkeit von Versicherungsbedingungen steigt die Wahrscheinlichkeit der Anzeige.»²⁴

Die gesellschaftliche Relevanz der Opferthematik

Um zu klären, wie hoch die Relevanz dieses Themas ist, werden statistische Daten zu Straftaten in der Schweiz für die letzten 35 Jahre präsentiert.

Die polizeilichen Statistiken über begangene Straftaten lassen sich mit einem hohen Differenzierungsgrad bis 1982 zurückverfolgen.

Die Eckdaten für diese Jahre sehen von 1982 bis 2008 wie folgt aus:²⁵

²³ Reemtsma, 2005, 88.

²⁴ Heinz, 2009, 24.

²⁵ Die statistisch erfassten Kategorien in den neueren Veröffentlichungen sind differenzierter.

Tabelle 1:²⁶

Delikt-kategorie	Vollendete Tötung	Versuchte Tötung	Raub	Verge-walti-gung	Sexuelle Integri-tät	Straftaten gesamt
Höchster Bestand	110 (1990)	134 (2004)	3042 (2007)	648 (2007)	3767 (2007)	359.000
Niederster Bestand	51 (2007)	57 (1983)	1282 (1986)	275 (1994)	2116 (1993)	275.000

Seit 2009 wurden Daten noch differenzierter erfasst. Die hier vorgestellten Deliktkategorien umfassen jene, die für die staatliche Opferhilfe als relevant erachtet wurden:

Tabelle 2:²⁷

Jahr	Tötungs-delikt	Gefähr-dung d. Lebens	Raub	Verge-walti-gung	Sexuelle Handlungen mit Kindern	Verletzung der sexuel-len Integrität	Gesamt Fälle pro Jahr
2009	204	703	3035	648	1120	5440	374.630
2010	220	708	2722	536	911	5083	355.933
2011	200	563	2996	538	1124	4981	383.080
2012	198	608	3429	558	990	5341	406.805
2013	178	536	3065	560	1075	5956	382.299
2014	161	608	2263	533	1032	5231	347.777
2015	174	577	1768	506	1025	5431	320.516
2016	190	565	1749	580	1021	5887	303.638
2017	187	543	1603	604	892	5695	294.421
Gesamt	1534	5411	22.630	5063	9190	49.045	3.169099

Diese Auswahl schwerster Deliktkategorien verdeutlicht das Gewicht der Opferthematik in unserer Gesellschaft. Raub fällt als Kategorie unter das Opferhilfegesetz, sofern die körperliche Integrität verletzt wurde.

²⁶ Vgl. <https://www.bfs.admin.ch/bfs/de/home/statistiken/kriminalitaet-strafr-recht/polizei/geschaedigte.html> (Besuch am 10.3.2019).

²⁷ Vgl. <https://www.bfs.admin.ch/bfs/de/home/statistiken/kriminalitaet-strafr-recht/polizei/geschaedigte.assetdetail.4842589.html> (Besuch am 10.3.2019).

In den in Tabelle 2 erfassten neun Jahren gab es über drei Millionen Fälle von Straftaten. 1534 Menschen wurden getötet. Jedes dieser Opfer hatte Familie, vielleicht Partner oder Partnerinnen, Kinder und enge Freunde, so vervielfacht sich die Zahl indirekter Opfer.

5063 Vergewaltigungen und fast zehnmal so viele Fälle von Verletzung der sexuellen Integrität lassen erahnen, wie viel Leid Realität ist. Eder-Rieder wies darauf hin, dass «gerade schwere Gewalt- und Sexualdelikte (zB Raub, Entführung, Geiselnahme, Vergewaltigung) oft tiefgreifende und nachhaltige psychische Beeinträchtigungen nach sich ziehen. [...] Bei Vergewaltigungsopfern wird Zweifel, Schrecken und Bestürzung als akute Schockreaktion festgestellt. Dann erfolgt ein psychisches Stadium der Pseudoanpassung, der bloßen Verneinung der Tat und der Unterdrückung aller Fakten im Bewusstsein des Opfers, die mit der Vergewaltigung zu tun haben. Im dritten Stadium der seelischen Verarbeitung des Opferwerdens kommt es zur Erneuerung der Symptome der ersten akuten Phase wie Niedergeschlagenheit, Selbstbeschuldigung und Ruhelosigkeit. In dieser Phase müssen (!) die Erfahrung der Vergewaltigung in die Persönlichkeit des Opfers integriert werden.»²⁸ Gelingt dies nicht, empfinde das Opfer Demütigung, ändere seinen Lebensstil, entwickle Schuld- Scham- oder Rachegefühle und es komme zu Problemen im sozialen Nahbereich.²⁹

Auch hier ist die Zahl der indirekt Betroffenen deutlich höher, da solche Straftaten Auswirkungen auf das gesamte Beziehungssystem eines Menschen haben. Pro Jahr erhalten durchschnittlich über eintausend Fälle von sexuellen Handlungen mit Kindern strafrechtliche Relevanz. Opfer und Familien machen Schweres durch. Eder-Rieder hat darauf hingewiesen, dass «im Bereich der Sexualdelinquenz bei Kindern [...] die Dunkelziffer nach deutschen Untersuchungen auf 1:6 bis 1:20 geschätzt [wird]...»³⁰ Nimmt man dieses Dunkelfeld ernst, kann man davon ausgehen, dass im Zeitraum zwischen 2009 und 2017 zwischen 55.140 und 183.800 Kinder in ihrer sexuellen Integrität erschüttert wurden. Die Zahlen zeigen, dass dieses Thema Priorität in der Gesellschaft verdient.

Das Bundesamt für Statistik führt Kennzahlen zum Thema Beratungen und Leistungen der Opferberatungen. Die Zahlen für 2016 weisen 35.189 und für

²⁸ Eder-Rieder, 1998, 6. (Der Grammatikfehler ist aus dem Originaltext übernommen.)

²⁹ Vgl. Eder-Rieder, 1998, 6f.

³⁰ Eder-Rieder, 1998, 3.

2017 38.794 Opferberatungen aus. Revital Ludewig (2010) zeigte in ihrem Aufsatz die Entwicklung auf, wie Opfer die Beratungsstellen in Anspruch genommen hatten: «Im ersten Jahr nach dem Inkrafttreten des Opferhilfegesetzes (1993) wandten sich 2.163 Opfer an die Opferhilfe-Beratungsstellen. Seitdem wächst die Zahl der Beratungsfälle jährlich. Im Jahr 1998 waren es 11.165 Fälle. Zehn Jahre später, im Jahr 2008, übernahm die Opferhilfe insgesamt 28.752 Beratungsfälle.»³¹

Aus der Statistik lässt sich nicht herauslesen, wie viele Opfer von Straftaten aus dem jeweiligen Jahr Beratungen in Anspruch genommen haben. So weist die Statistik 552 Opferberatungen für Tötungsdelikte im Jahr 2016 und für 2017 sogar 572 Beratungen aus, obwohl es in diesen beiden Jahren 190 und 187 Tötungsdelikte gab. In der polizeilichen Statistik sind für diese beiden Jahre 1749 und 1603 Raubdelikte verzeichnet, die Zahlen der Opferberatungen liegen bei 689 und 630. Aus der Opferberatungsstatistik lässt sich herauslesen, dass die Beratungsstellen stark frequentiert sind. Undeutlich bleibt, wie das Verhältnis von Straftaten, Opfern und Beratung pro Jahr ist. Am häufigsten suchen Opfer Beratungsstellen wegen juristischer Themen auf, dicht gefolgt von der Suche nach psychologischer Hilfe. Soziale Hilfe, materielle Hilfe und Schutz und Unterkunft sind weitere statistisch wichtige Themen.³² Darauf wies bereits Ludewig hin: «Die Bedürfnisse der Opfer zeigen hinsichtlich der zugrundeliegenden Straftat sowohl Übereinstimmungen als auch Variabilität. In erster Linie wird von den Opfern rechtliche, finanzielle und psychologische Hilfe gewünscht. [...] Es zeigte sich, dass unabhängig von der Straftat alle Opfer insbesondere die psychosoziale Unterstützung und die rechtliche Unterstützung als wichtig empfanden (je ca. 40 %). Auch die finanzielle Hilfe wurde als wichtig genannt (35 %).»³³

Reemtsma sprach davon, dass Opfern «Weltvertrauen»³⁴ verloren gehen könne. Die Erschütterung hat individuelle psychologische Auswirkungen, wie sie in der primären und tertiären Viktimisierung beschrieben wurden, sie hat soziale und finanzielle Auswirkungen, sie kann bis tief hinein in die Paarsexualität wirken. Diese Erschütterung sei, so Reemtsma, verbunden mit «im Kern

³¹ Ludewig, 2010, 327.

³² Vgl. <https://www.bfs.admin.ch/bfs/de/home/statistiken/kriminalitaet-strafrecht/opferhilfe/beratungen-leistungen.html> (Besuch am 30.3.2019).

³³ Ludewig, 2010, 339f.

³⁴ Reemtsma, 2005, 90.

tendenziell dilemmatisch[en] Interessen.»³⁵ Diese bestünden darin, dass Opfer zugleich als solche wahrgenommen wollen würden und sich nicht darauf festlegen lassen wollten. Dieser Widerspruch löse sich bestenfalls im Laufe der Zeit auf.

Die Zahl der Opfer ist so hoch und selbst in den schwersten Deliktkategorien immer noch so signifikant, dass die Relevanz evident ist. Durch den im Strafverfahren ausgedrückten Tadel wird dem Opfer mitgeteilt, dass ihm wirklich Unrecht geschehen ist.³⁶ Wie die angeführten Beispiele zeigen, besteht die Gefahr, dass sich Opfer politisch in den Gesetzgebungsprozess einbringen und dabei für die Rechte von Opfern kämpfen und für Strafverschärfungen für Täter eintreten. Reemtsmas Votum, dass alle Menschen potenzielle Opfer, Angeklagte und Täter seien und deshalb jede rechtliche oder strafvollzugsbezogene Massnahme aus jeder dieser Perspektiven zu durchdenken sei, ist von Bedeutung, will man verhindern, dass Sicherheit immer mehr auf Kosten der Freiheit gewonnen wird.

Die schiere Anzahl der Fälle muss Kirche und Gesellschaft ständig für die Situation der Opfer sensibel sein lassen. Die Schwere dieser Delikte und die mit ihnen verbundene tiefe Erschütterung lassen es nicht zu, davon auszugehen, dass direkte und indirekte Opfer mit der Verkündung eines Urteils Genugtuung und Sicherheit zurückerlangen.

Das staatliche Engagement für Opfer

Das staatliche Engagement für Opfer ist tief im Gesetzeskanon verankert und kann sich auf internationale Verlautbarungen abstützen. Eder-Rieder führte insbesondere die «Declaration of Basic Principles of Justice for Victims of Crime and Abuse of Power» der UN und die «Europäische Konvention über die Entschädigung für Opfer von Gewalttaten» des Europarats an, die direkten Einfluss auf das «richtungsweisende schweizer OpferhilfeG (OHG)»³⁷ gehabt hätten. Die Genese und Evolution der internationalen Wahrnehmung von Opferrechten hat Cherif Bassiouni (2006) dargestellt und dabei die Bedeutung der beiden wichtigsten UN Deklarationen «Basic Principles of Justice for Victims» von 1985 und die 2006 weiterführenden «Basic Principles and

³⁵ Reemtsma, 2005, 89.

³⁶ Vgl. dazu Hörnle, 2011, 39 und Reemtsma, 2005, 89.

³⁷ Eder-Rieder, 1998, 13. (Kleinschreibung ‚schweizer‘ aus Originalzitat übernommen.)

Guidelines on the Right to a Remedy and Reparation for Victims of Gross Violations of International Human Rights Law» reflektiert³⁸

Die Rechtsgrundlage für Opferhilfe ist in der Schweiz breit verankert. So heisst es in Art. 124 der Bundesverfassung:

«Bund und Kantone sorgen dafür, dass Personen, die durch eine Straftat in ihrer körperlichen, psychischen oder sexuellen Unversehrtheit beeinträchtigt worden sind, Hilfe erhalten und angemessen entschädigt werden, wenn sie durch die Straftat in wirtschaftliche Schwierigkeiten geraten.»³⁹

Am 1. Januar 1993 ratifizierte die Schweiz das «Europäische Übereinkommen über die Entschädigung für die Opfer von Gewalttaten», welches der Europarat am 24. November 1983 beschlossen hatte, «in der Erwägung, dass es aus Gründen der Gerechtigkeit und der sozialen Solidarität notwendig ist, sich mit der Lage der Opfer vorsätzlicher Gewalttaten, die eine Körperverletzung oder Gesundheitsschädigung erlitten haben, sowie der unterhaltsberechtigten Hinterbliebenen der infolge solcher Straftaten verstorbenen Opfer zu befassen [...]»⁴⁰

Art. 4 regelt dabei den Umfang der Opferhilfe: «Die Entschädigung muss je nach Lage des Falles zumindest die folgenden Schadenselemente decken: Verdienstaufschlag, Heilbehandlungs- und Krankenhauskosten, Bestattungskosten sowie bei Unterhaltsberechtigten Ausfall von Unterhalt.»⁴¹

Das Opferhilfegesetz (OHG) von 2007 regelt auf staatlicher Ebene die Ansprüche von Opfern von Straftaten.

Art. 2 des OHG regelt die Formen der Opferhilfe: «Die Opferhilfe umfasst: a. Beratung und Soforthilfe; b. längerfristige Hilfe der Beratungsstellen; c. Kostenbeihilfe für längerfristige Hilfe Dritter; d. Entschädigung; e. Genugtuung; f. Befreiung von Verfahrenskosten; g. besonderen Schutz und besondere Rechte im Strafverfahren.»⁴²

Durch Art. 8 Abs. 1 ist sichergestellt, dass Opfer die nötigen Informationen bekommen: «Die Polizei informiert das Opfer bei dessen erster Einvernahme über:

³⁸ Vgl. Bassiouni, 2006.

³⁹ BV, Art. 124.

⁴⁰ Übereinkunft zitiert nach: <https://www.admin.ch/opc/de/classified-compilation/19830334/index.html> (Besuch am 30.3.2019).

⁴¹ Europäisches Übereinkommen, Art. 4.

⁴² OHG, Art. 2.

a. die Adressen und die Aufgaben der Beratungsstellen; b. die Möglichkeit, verschiedene Opferhilfeleistungen zu beanspruchen; c. die Frist für die Einreichung von Gesuchen um Entschädigung und Genugtuung. Abs 2: Sie meldet Name und Adresse des Opfers einer Beratungsstelle, sofern dieses damit einverstanden ist.»⁴³

Art. 14, Abs. 1 des OHG regelt den Umfang der Leistungen: «Die Leistungen umfassen die angemessene medizinische, psychologische, soziale, materielle und juristische Hilfe in der Schweiz, die als Folge der Straftat notwendig geworden ist. Die Beratungsstellen besorgen dem Opfer oder seinen Angehörigen bei Bedarf eine Notunterkunft.»⁴⁴

Kapitel 6 des OHG befasst sich mit dem besonderen Schutz und den besonderen Rechten im Strafverfahren. Hier sind vor allem Art. 34 mit seinen Bestimmungen zum Persönlichkeitsschutz des Opfers und Art. 35 mit seinen Bestimmungen zum Schutz der Opfer von Straftaten gegen die sexuelle Integrität hervorzuheben.⁴⁵

Art. 37, Abs. 2 schreibt vor: «Die Behörden informieren das Opfer in allen Verfahrensabschnitten über seine Rechte. Sie teilen ihm Entscheide und Urteile auf Verlangen unentgeltlich mit.»⁴⁶

Wer Opfer im Sinne des OHG ist, definiert Art. 1, Abs. 1: «Jede Person, die durch eine Straftat in ihrer körperlichen, psychischen oder sexuellen Integrität unmittelbar beeinträchtigt worden ist (Opfer), hat Anspruch auf Unterstützung nach diesem Gesetz (Opferhilfe).»⁴⁷ In den Schutz der Opferhilfe sind Angehörige (Ehegatte/Ehegattin, Kinder, Eltern, Angehörige) integriert.

Weiterhin wurden rechtliche Neubewertungen vorgenommen, indem etwa seit 1992 der Straftatbestand der Vergewaltigung auch für die Ehe gilt und seit 2004 ein Officialdelikt ist. Damit wurde von Seiten der Gesetzgebung anerkannt, dass Frauen in der Ehe zu Opfern sexueller Gewalt werden können.⁴⁸

⁴³ OHG, Art.8, Abs. 1 und 2.

⁴⁴ OHG, Art. 14, Abs. 1.

⁴⁵ Vgl. OHG, Art. 34 und 35.

⁴⁶ OHG, Art. 37, Abs.2.

⁴⁷ OHG, Art.1, Abs.1.

⁴⁸ Vgl. Nef, 2014, 12: «In der Schweiz wird die Vergewaltigung in der Ehe zwar seit 1992 anerkannt, doch erst seit 2004 als Officialdelikt durch den Staat geahndet.»

Der gesamte Bereich häuslicher Gewalt hat zunehmende Aufmerksamkeit erlangt, dies zeigt sich etwa in der Formulierung einer Gewaltschutznorm im Zivilgesetzbuch (ZGB).

Art. 28 Abs. 2 regelt: «Lebt die klagende Person mit der verletzenden Person in einer Wohnung zusammen, so kann sie dem Gericht zudem beantragen, die verletzende Person für eine bestimmte Zeit aus der Wohnung auszuweisen. Aus wichtigen Gründen kann diese Frist einmal verlängert werden.»

Der Opferschutz im Bereich häuslicher Gewalt hat sich seit den 1970er Jahren entwickelt. So wurde 1979 in Zürich das erste Frauenhaus der Schweiz für gewaltbetroffene Frauen gegründet.⁴⁹ Das OHG ist in diesem Zusammenhang ein wertvolles Instrument zur Hilfe und zum Schutz der Opfer.

Auch der Justizvollzug hat mit der Einführung des Behandlungsvollzugs und mit dem Leitmotiv, dass es keine neuen Opfer geben dürfe, seinen Teil beigetragen: «Deliktpräventive Arbeit dient dem Schutz früherer und potentieller Opfer und damit der öffentlichen Sicherheit.»⁵⁰

Auf juristischer Seite wurden mit dem Täter-Opfer-Ausgleich⁵¹ und der Möglichkeit zur Mediation im Jugendstrafrecht (Art. 17 JStG) Formen ausprobiert, die das Opfer in eine andere rechtliche Situation bringen als es in einem Strafverfahren der Fall wäre.

Das Swiss RJ Forum versucht einen opferorientierten Ansatz mit seiner Gefängnisarbeit zu etablieren, indem es in Gefängnissen die Arbeit mit Tätern und Opfern ermöglicht. Diese Arbeit führt eine Linie von Projekten weiter, die in der Strafanstalt Saxerriet SG⁵² und im Berner Vollzug mit dem Fokus auf Tataufarbeitung und Wiedergutmachung begonnen hatte.⁵³

Auch die Polizei sucht nach Formen, wie Opfer nach Straftaten unterstützt werden können. Darauf wies Nöthen-Schürmann am Beispiel der nordrhein-westfälischen Polizei hin. Das Besondere ist m.E. dabei die aufsuchende Form polizeilicher Begleitung «Eine besondere Form der polizeilichen Opferhilfe stellt die ‚Opfernachsorge‘ dar. Bestimmte Formen der Eigentumskriminalität

⁴⁹ Vgl. https://www.frauenhaus-zhv.ch/frauenhaus-stiftung.php?read_group=68&t=Geschichte. (Besuch am 10.3.2019).

⁵⁰ Urbaniok/Stürm, 2006, 114. (AIP)

⁵¹ Vgl. dazu Zanolini, 2014.

⁵² Vgl. Raghias 2012, 14.

⁵³ Vgl. Ruchti, 2001, 44f. Mitarbeitende der Opferhilfe konnten dieses Projekt begleiten.

können das Leben betroffener Personen nachhaltig negativ beeinflussen. Insbesondere bei den Betroffenen von Wohnungseinbrüchen und bei älteren Menschen nach einem Trickdiebstahl ist das Sicherheitsgefühl häufig stark beeinträchtigt. Hier versucht die Polizei, den Betroffenen neben ihrer eigentlichen Ermittlungsarbeit auch Hilfestellungen zur Wiedererlangung ihres lebenswichtigen Sicherheitsgefühls zu geben. Dies geschieht in Form von Besuchen und Gesprächsangeboten der zuständigen polizeilichen Kontaktbeamten des entsprechenden Bezirks.»⁵⁴

2014 wurden die Rechte der Opfer durch das «Bundesgesetz über das Informationsrecht des Opfers» erheblich erweitert: So können Opfer «mit schriftlichem Gesuch verlangen, dass sie von der Vollzugsbehörde über Folgendes informiert werden: a. über den Zeitpunkt des Straf- oder Massnahmenantritts des Verurteilten, die Vollzugseinrichtung, die Vollzugsform, sofern sie vom Normalvollzug abweicht, Vollzugsunterbrechungen, Vollzugsöffnungen (Art. 75a Abs. 2), die bedingte oder definitive Entlassung sowie die Rückversetzung in den Straf- oder Massnahmenvollzug; b. umgehend über eine Flucht des Verurteilten und deren Beendigung.»⁵⁵

In der Strafprozessordnung ist zudem durch Art. 305, Ziffer d geregelt, dass Opfer über diese Möglichkeiten Informationen zu bekommen aufgeklärt werden.

Das staatliche Engagement für Opfer ist umfassend: es ist in internationalen Verträgen verankert, in die Verfassung eingeschrieben, wird neuen gesellschaftlichen Erkenntnissen angepasst und nutzt die Möglichkeiten verschiedener rechtlicher Ordnungen breit (Verfassung, Strafrecht, Strafprozessrecht, Zivilrecht, Opferhilfegesetz). Dieses Engagement wird durch Bund und Kantone finanziert.

Das OHG hat zu einer Vielzahl von Opferberatungseinrichtungen geführt: Die Konferenz der Sozialdirektorinnen und Sozialdirektoren (SODK) listet 57 Opferberatungsstellen auf, «welche kumulativ über Fachpersonal verfügen UND Beratung UND Soforthilfe nach OHG anbieten.»⁵⁶

Die Statistik weist aus, dass seit der Einführung von Opferberatungsstellen die Zahl der Ratsuchenden um das fünfzehnfache gestiegen ist. Zudem ist es zu

⁵⁴ Nöthen-Schürmann, 2002, 48.

⁵⁵ <https://www.admin.ch/opc/de/official-compilation/2015/1623.pdf>. (Besuch am 26.5.2019) Diese Bestimmung wurde neu als Art. 92a StGB aufgenommen.

⁵⁶ <http://www.sodk.ch/fachbereiche/familie-und-gesellschaft/opferhilfe/wwwopferhilfe-schweizch/adresslisten/> Grossschreibung der Quelle wurde beibehalten. (Besuch am 26.4.2019).

einer Spezialisierung und Ausdifferenzierung der Beratungsstellen gekommen.

Der Staat hat auf legislativer Ebene, in finanzieller Hinsicht und mit der im OHG geregelten Zusammenarbeit mit Opferberatungsstellen enorme Anstrengungen unternommen, um Opfer in unserer Gesellschaft nicht allein zu lassen.

Opferseelsorge als kirchliche Notwendigkeit

Gefängnisseelsorge hat mit Opfern von Straftaten keinen Kontakt, da sie gemäss ihrem Auftrag Täter begleitet. Da eine Beziehung zwischen Seelsorgerin oder Seelsorger und Gefangenem entsteht, kann Gefängnisseelsorge das Opfer nicht seelsorglich begleiten, sie kann in der Regel auch keinen Täter-Opfer-Dialog moderieren. Opfer brauchen genau wie Täter die ungeteilte seelsorgliche Aufmerksamkeit und Zuwendung des Gegenübers. Wer versuchen würde, beiden gerecht zu werden, würde zweifellos Schaden anrichten.

Die Kirchen haben durch universitäre und eigene Seelsorgeaus- und -weiterbildungen die seelsorgliche Kompetenz von Pfarrern und Pfarrerinnen geschult und erhöht. Dabei spezialisieren sich die Aus- und Weiterbildungen immer weiter und öffnen sich gleichzeitig für neue Interessentinnen und Interessenten. In Zusammenarbeit mit den reformierten Landeskirchen und der römisch-katholischen Zentralkonferenz haben sich an der Universität Bern zahlreiche Ausbildungsprogramme etabliert.⁵⁷

Es liegt in der Logik dieser Anstrengungen zu meinen, seelsorgliche Begleitung von Opfern habe ihren Ort in Begegnungen in der Institutionsseelsorge (Spitäler, Psychiatrie) und in der Gemeindeseelsorge. Diese Begleitung wird möglich sein, wenn physisch oder psychisch verletzte Menschen in Institutionen gepflegt und behandelt werden. Es ist denkbar, dass Seelsorgende in Psychiatrien Menschen mit Gewalt- und Missbrauchserfahrungen begegnen. Dies geschieht ebenso in der Gefängnisseelsorge, da manche Täter zuvor selbst Opfer waren. Opfer, die sich nicht in Spitalpflege oder in psychiatrische

⁵⁷ Vgl. www.bildungkirche.ch: Clinical Pastoral Training, Systemische Seelsorgeausbildung und Lösungsorientierte Seelsorge als Basisausbildung, sowie spezifische Ausbildungen zu Seelsorge im Straf- und Massnahmenvollzug und Altersseelsorge in Heimen und Gemeinden. Dazu kommen der CAS Spiritual Care und der CAS Religious Care in Migration Context. Vgl. auch: https://www.theol.unibe.ch/weiterbildung/aus_und_weiterbildung_in_seelsorge_aws/index_ger.html (Besuch am 10.5.2019).

Behandlung begeben, sind in Institutionen nicht wahrnehmbar. Über die Häufigkeit der Begegnungen von Seelsorgenden mit Opfern von Straftaten gibt es keine Informationen.

Indirekte Tatopfer (also Angehörige von Opfern) können nicht begleitet werden, sofern sie sich nicht in Behandlung begeben. Diese Opfergruppe bleibt der kirchlichen institutionellen Seelsorge weitgehend verborgen.

Es kann zudem daran erinnert werden, wie schwer die Erfahrung eines Einbruchs wiegen kann, selbst wenn dabei keine physischen Verletzungen erlebt werden. Darauf wies auch der Notfallseelsorger Ludwig Kroner (2001) hin: «[...] Auch Einbruchsdelikte führen vor allem bei älteren Personen durch die plötzliche gewaltsame Zerstörung der Intimsphäre zu [dem] Ergebnis [,dass das elementare Sicherheitsgefühl plötzlich gestört ist]. In dieser Situation ist das Opfer völlig hilflos. Hier können Regressionen ausgelöst werden. Der/die Betroffene fühlt sich wieder wie ein Kind, man versteht nicht, was um einen herum geschieht. Das Opfer [...] fühlt sich schutzlos.»⁵⁸ Der Einbruch in die Privatsphäre und die Verletzung des bisher als sicher erlebten Raumes können Ängste auslösen und das persönliche Wohlbefinden nachhaltig stören. Diese Opfer werden jedoch kaum als Akutpatienten stationär im Spital oder in der Psychiatrie aufgenommen werden.

Neben der Institutionsseelsorge soll und kann die Gemeindeseelsorge Ort der Begleitung für Opfer von Straftaten sein. Voraussetzung dafür ist eine tragfähige Beziehung zwischen dem oder der Seelsorgenden und dem Opfer einer Straftat. Je einschneidender, beschämender und traumatisierender eine Straftat ist, umso unwahrscheinlicher wird es, dass Opfer sich an ihnen unbekannte Seelsorgende wenden. Zudem nehmen die Mitgliederzahlen in der reformierten Kirche ab und die Parochien werden grösser. Die dörfliche Struktur, in der Menschen einander kennen und selbstverständlich Teil der Kirchen sind, ist weniger als noch vor einigen Jahrzehnten verbreitet. Vermutlich bekommen Gemeindepfarrerinnen und -pfarrer Kenntnis von Straftaten bei Tötungsdelikten, wenn sie die Trauerfeier mit den Angehörigen, also indirekten Opfern, gestalten. Wie häufig solche Begegnungen sind und wie sich die Art der Nachbetreuung – also Opferseelsorge – gestaltet, darüber gibt es keine Erkenntnisse.

Die Kirche stellt Möglichkeiten zur Verfügung, in denen es zur seelsorglichen Begegnung mit Opfern kommen kann. Bestimmte Formen der Institutionsseelsorge und das allgemeine Stadt- oder Dorfpfarramt können Orte der Begegnung sein. Ob und in welchem Ausmass sie es tatsächlich sind, lässt sich

⁵⁸ Kroner, 2001, 171.

weder aus Berichten im Kolleginnen- und Kollegenkreis noch aus statistisch erfassten Zahlen herauslesen.

Im Blick auf das staatliche Engagement könnte man fragen, ob das nicht ausreicht und weshalb die Kirche weitere Anstrengungen unternehmen sollte. Spiritualität, Glaube und Religiosität sind Ressourcen in der Aufarbeitung und Verarbeitung welterschütternder Ereignisse. In staatlicher Opferberatung kommen diese Ressourcen nicht vor, wie der Leiter einer Zürcher Opferberatungsstelle im Gespräch bestätigte. Bestünde auf Seite der Klienten der Wunsch, Glaube als Ressource wahrzunehmen, würde im Beratungsgespräch auf die jeweilige Pfarrei und Kirchengemeinde verwiesen. Ob die Klienten dann den Weg in die Seelsorge fänden, sei nicht bekannt.

Wenn das Ereignis den Glauben erschüttert hat, wären Begegnungen mit Seelsorgenden hilfreich, die wissen, wie eine polizeiliche Untersuchung durchgeführt wird, was als mögliches Ergebnis zu erwarten ist und wie traumatisierend auch ein Betrug oder Einbruch wirken können. Sautner verwies auf die Ergebnisse viktimologischer Studien, die als hauptsächliche Emotion bei Einbruchopfern Wut fanden.⁵⁹ Seelsorgliche Begegnungen tragen nach der Welterschütterung zu einer Stärkung des Gottvertrauens bei, weil das Gefühl von Gottverlassenheit als Folge der Viktimisierung durch seelsorgliche Beziehung gemindert werden kann. Kirche wendet sich denen zu, die am Rande stehen. Opfer sind an den Rand geraten, weil sie aus dem sicheren Zentrum ihres Lebens durch Grenzüberschreitung verdrängt wurden. Aus diesem Grund installiert die Kirche in den staatlichen Institutionen Seelsorgende. Wollte man sich auf staatliches Engagement als zureichend verlassen, liessen sich für Seelsorge in Institutionen kaum Gründe finden. In den Gefängnissen gibt es Psychologinnen und Psychologen, in den Spitälern arbeiten Gesundheitsfachleute und Sozialarbeitende, in den Psychiatrien bestens ausgebildete Medizinerinnen und Mediziner usw. Dennoch bedarf in diesen Institutionen Seelsorgender, die sich um die seelisch-spirituellen Faktoren des Menschseins kümmern.

Einen Sonderfall stellt im Blick auf die Opferorientierung von Seelsorge die kirchliche Notfallseelsorge dar. Notfallsituationen umfassen alle Themen, in denen Menschen zu Opfern werden können: Unfälle, Naturgewalten, gewalttätige und ungeklärte Todesfälle und Katastrophensituationen. So beschrieb die Broschüre des Amtes für Bevölkerungsschutz, Sport und Militär des Kantons Bern BSM (2012) als Sinn und Zweck der Notfallseelsorge: «Überra-

⁵⁹ Vgl. Sautner, 2010, 204.

schend eintretende Ereignisse können bei Betroffenen, Angehörigen, Augenzeugen und Helfenden zu extremen Belastungen, psychischen Reaktionen und seelischen Überlastungen führen. Diese können sich auf die Handlungsfähigkeit und die Leistungsfähigkeit von Betroffenen auswirken und deren Lebensqualität und Gesundheit beeinträchtigen.»⁶⁰ Die Nachbetreuung soll u.a. durch die Ortspfarrämter erfolgen.⁶¹

Dem Jahresbericht des BSM 2018 kann man folgendes entnehmen: «Das Care Team Kanton Bern wurde zu rund 460 Einsätzen nach Todesfall alarmiert. Im Zusammenhang mit Suizidversuch oder vermutetem Suizid rückte das Care Team Kanton Bern rund 120 mal aus. Einsätze, die nicht im Zusammenhang mit einem Todesfall stehen, kamen zum Beispiel aufgrund von Gewalt oder nach Reanimation zustande [...]»⁶² Die Ausbildung der Notfallseelsorge umfasst u.a. die Themen «Einführung in die Notfallpsychologie», «Umgang mit Suizidalität und Suizid», «Umgang mit Fehlern und Schuld» oder «Weltreligionen und Kultur».⁶³ Erfahrungen zu Viktimisierung, Psychotraumatologie und Krisenintervention sind in der Notfallseelsorge vorhanden. Das bestätigt sich in verschiedenen Handbüchern zur Notfallseelsorge.⁶⁴

Im bereits zitierten Berner Jahresbericht finden sich kaum genauere Hinweise darauf, welche Art von Notfällen seelsorglich begleitet werden.

Die Statistiken für die Jahre 2012 bis 2017 weisen in der Schweiz Ereignisse aus mit verschiedenen vielen Beteiligten aus, überall Schadensereignisklassen lassen sich seit 2012 Zunahmen feststellen.

Die folgende Tabelle zeigt die Daten für 2017.

⁶⁰ BSM, 2012, 6.

⁶¹ Vgl. BSM, 2012, 10.

⁶² BSM, 2018, 1.

⁶³ Vgl. <https://erp.carelink.ch/de/ksd.htm> (Besuch am 26.6.2019).

⁶⁴ Vgl. Herberhold, 2014, Kap. 2, Begriffe 20–46 und Kap. 11.2. Psychotraumatologie und Notfall-Psychologie, 302–323; Kremer/Lutzi/Nagel 2012, 3. Kapitel: Psychologische Aspekte, 69–114; Dittscheidt, 2014, Kap.6.6. Differenzierungen zwischen Notfallseelsorge, Notfallbegleitung und Psychotraumatologie, 390–393.

Tabelle 3:⁶⁵

Ereignisart	Anzahl	Beteiligte	Betreuungs- stunden
Kleinereignisse Bis 5 Personen	1284	2673	4377
Mittelgrosse Ereignisse Bis 20 Personen	421	3224	2306
Grossereignisse Über 20 Personen	42	3728	628
Gesamt	1747	9625	7311

In der Notfallseelsorgeliteratur gibt es kaum Hinweise auf den Umgang mit Opfern von Straftaten. Exemplarisch sei hier ein Abschnitt zitiert, den Ludwig Kroner (2011) verfasste: «Grundregeln für Seelsorger und Seelsorgerinnen[:] Für das Opfer ist es existenziell notwendig, sein Leben, welches durch die Gewalterfahrung erschüttert ist, wieder in den Griff zu bekommen. Es muss die Gewalttat und das hierbei Erlebte nach und nach verarbeiten. Das setzt voraus, dass der Seelsorger zu Beginn signalisiert, dass er bereit ist, [...] unvoreingenommen zu sein, [...] aktiv zuzuhören, [...] dem Opfer zu glauben, [und] es ernst zu nehmen.»⁶⁶

Kai Herberhold (2014) verwendete den Begriff des Opfers nicht, sprach stattdessen von Betroffenen. Tatsächlich gerät damit der Bezug zu Straftaten aus dem Blick.⁶⁷ Dies ist bedauerlich, da in dieser Studie ein Beispiel angeführt wird, in dem die Notfallseelsorge befreite Geiseln eines Banküberfalls betreute.⁶⁸ Da Herberhold in seiner Studie die Thematik am Rand streifte, ist eine Feststellung in seiner Studie zur Zusammenarbeit von kirchlicher Notfallseelsorge und Gemeinde bzw. Diakonie interessant: «Notfallseelsorge und Kirchgemeinden können im Feld der Sozialen Arbeit gut integriert werden, Ansatzpunkte für Zusammenarbeit lassen sich viele finden: [...] die besondere Verantwortung für und Kenntnis von Menschen am Rande der Gesellschaft

⁶⁵ Die Statistik wurde mir vom Leiter der Notfallseelsorge des Kantons Zürich als Auswertung aller Jahresberichte der Schweiz zur Verfügung gestellt.

⁶⁶ Kroner, 2001, 175.

⁶⁷ Vgl. Herberhold, 2014, 20.

⁶⁸ Vgl. Herberhold, 2014, 55.

lassen eine Kooperation dieser Stellen – gemeinsam oder ergänzend – äusserst sinnvoll erscheinen. Daneben stehen die beiden grossen kirchlichen Hilfswerke in Deutschland – Caritas und Diakonie – auch als Anstellungsträger in der Verantwortung und bieten Ressourcen, auf die im Einzelfall zurückgegriffen werden kann.»⁶⁹

In der Institutionenseelsorge, Pfarrei- bzw. Gemeindegeseelsorge und Notfallseelsorge ist damit zu rechnen, dass Opfer betreut werden. Die Häufigkeit solcher Begegnungen, die seelsorglichen Ansätzen oder spezifischen Kompetenzen einer Opferseelsorge lassen sich nicht benennen. Auch nicht, welche Straftaten im Hintergrund stehen, wie hoch die Anzahl der Betreuten ist und zu welcher Opferkategorie diese betreuten Menschen gehören. Anhand der grossen Zahl direkter und indirekter Opfer, des Dunkelfelds im Bereich häuslicher Gewalt oder Verletzung der sexuellen Integrität und Übergriffen an Kindern erstaunt dieser Befund. Es existieren keine Studien, die der gesellschaftlichen und kirchlichen Relevanz dieser Thematik Rechnung tragen. Das kann Verschiedenes bedeuten: Entweder ist im kirchlichen Umfeld die Relevanz der Thematik noch nicht deutlich geworden oder man geht davon aus, dass durch die bereits geleistete Arbeit in Institutionen, Gemeinden und in der Notfallseelsorge dieser Bereich genügend abgedeckt ist.

Es wäre wünschenswert, dass eine Studie zum Thema Opferbetreuung in Institutionen, Gemeinden und Pfarreien und in der Notfallseelsorge vorgelegt würde. Diese müsste so differenziert werden, dass neben der Opferkategorie (direkte Tatopfer, indirekte Tatopfer oder Angehörige der Täter), die Straftat und das Anzeigeverhalten benannt würde. Weiterhin wäre es hilfreich zu wissen, über welche spezifischen Kenntnisse die Seelsorgeperson für diese Thematik verfügt, wie der Kontakt zustande gekommen ist und wie lange die Betreuung dauerte. So liesse sich klären, ob die Kirche aktiver werden müsste oder ob das bisherige kirchliche Engagement genügt. Aus der Perspektive der Gefängnisseelsorge wäre es sinnvoll, dass Opfer als eigene Seelsorgekategorie wahrgenommen und betreut würden. Da es keine Institutionen für Opfer gibt, kann das Problem nicht analog zur Institutionenseelsorge gelöst werden. Der Staat kann Glaube, Religiosität und Spiritualität kaum als Ressource wahrnehmen. Neben dem Weltvertrauen werden durch Straftaten auch das Gottvertrauen und die Glaubensgewissheit erschüttert. Dies gilt es zu bearbeiten. Neben den Tätern müssen auch Opfer in der kirchlichen Wahrnehmung explizit vorkommen. Die Initiative für lebenslange Verwahrung zeigt, dass sich Opfer sonst für drastische Verschärfungen von Strafen einsetzen. Insofern

⁶⁹ Herberhold, 2014, 330.

führt dieses Defizit zu Rückkopplungen, die auch die Seelsorge in Institutionen betreffen, da Täter längere und härtere Strafen bekommen können. Es wäre für die gesamtgesellschaftliche Entwicklung zu wünschen, dass durch eine opferorientierte Seelsorge ein Ausgleich geschaffen werden kann, der die positiven Aspekte beider Seelsorgebereiche wahrnehmen kann: Wer straffällig geworden ist, bedarf ebenso seelsorglicher Unterstützung wie ein Mensch, der zum Opfer einer Straftat geworden ist.

Ein ähnlicher Hinweis wie der von Reemtsma findet sich in der Untersuchung von Görge: «Janoff-Bulman (1985) beschreibt die mit gravierenden Opfererfahrungen einhergehende Erschütterung von Überzeugungen hinsichtlich der eigenen Unverwundbarkeit und der Welt als eines sinnvoll geordneten Universums.»⁷⁰ So gut wie eine Straftat das Weltbild und das Weltvertrauen erschüttern kann, kann es auch den Glauben erschüttern. In der Begleitung von Opfern läge damit eine genuin seelsorgliche Aufgabe.

Die Suche nach spezifischer Literatur zum Thema Seelsorge an Opfern ist, abgesehen von der marginalen Behandlung in der Notfallseelsorgeliteratur, wenig ergiebig. Literatur zu traumasensibler Seelsorge reflektiert Themen, die auch für Seelsorge an Opfern wichtig sind.⁷¹

Hinweisen möchte ich auf das Buch von Erika Kerstner, Barbara Haslbeck und Annette Buschmann (2016), die sich zu Seelsorge nach sexuellem Missbrauch geäußert haben. Ihre Motivation, das Buch zu verfassen, scheint mir exemplarisch zu sein für die Situation von Seelsorge an Opfern von Straftaten: «Dieses Buch ist notwendig; Seelsorger/innen sind unsicher. Sie trauen sich die seelsorgliche Begleitung Traumatisierter oft nicht zu und reagieren hilf- und ratlos. Sie fürchten, dem Opfer sexueller Gewalt nicht gerecht werden zu können. Noch immer werden Opfer von sexueller Gewalt von der Seelsorge nicht wahrgenommen oder gar abgewehrt. Opfer sexueller Gewalt erleben sich als ausgegrenzt aus der Gemeinschaft der Christ/innen. Sie fühlen sich stigmatisiert, als 'die anderen', die nicht dazugehören. Sie müssen immer noch gegen Vorurteile und Beschuldigungen kämpfen. Sie erleben Unverständnis und haben den Eindruck, mit Worthülsen abgespeist zu werden oder mit Schweigen übergangen zu werden.»⁷² Zu diesem Urteil kommen die drei

⁷⁰ Görge, 2009, 253.

⁷¹ Vgl. Haupt-Scherer/Scherer, 2011, 561–571.

⁷² Kerster/Haslbeck/Buschmann, 2016, 7f.

Autorinnen in der Reflexion ihrer Arbeit im seelsorglich-weiterbildenden Bereich.⁷³ Sie sehen, wie wichtig es ist, dass die Wirklichkeit und Schwere der Tat anerkannt wird, auch in der Seelsorge: «Opfer von sexueller Gewalt hören immer wieder, dass von Vergehen gesprochen wird, nicht von schweren Straftaten.»⁷⁴ Das Buch ist geprägt von den Erfahrungen, welche die Autorinnen in ihrer Seelsorgetätigkeit mit Opfern von Missbrauch gemacht haben. Dass sich diese Erfahrungen im Wesentlichen auf das kirchliche Umfeld und den Missbrauch an Kindern und Jugendlichen beschränken, vermindert die Relevanz der Ergebnisse der Autorinnen für grundsätzliche Fragen und Erfahrungen von Seelsorge an Opfern kaum. Wenn die Autorinnen über Scham, Schuld und Schuldgefühle sprechen⁷⁵ oder von der Erfahrung der Opfer in der Seelsorge⁷⁶, ist das vermutlich auf andere Kategorien von Opfern von Straftaten übertragbar.

Opferorientierung als gesellschaftliche Notwendigkeit

Der Staat hat mit seinem breit angelegten gesetzgeberischen Handeln die Relevanz von Opfern in der Gesellschaft erkannt. Er hat mit dem Zusammenspiel verschiedenster Kräfte und der Bereitstellung von Finanzen für 57 Opferberatungsstellen grosses Engagement gezeigt. Damit die Gesellschaft solidarisch wirken kann, um diejenigen am Rand nicht endgültig zu exkludieren, sind solche Anstrengungen nötig. Würden diese vernachlässigt, stünden vermutlich demokratische Rechtsgüter in Frage, wie die Volksinitiative zur lebenslänglichen Verwahrung verdeutlicht hat. Will man eine Gesellschaft, die friedlich und konstruktiv mit den Folgen von Kriminalität umgehen kann, ist es unabdingbar, das Engagement für Täter und Opfer in einem Gleichgewicht zu halten. Betreuungsorientierter Freiheitsentzug muss sich um Resozialisierung kümmern, wie es in Art. 75 StGB⁷⁷ vorgesehen ist und unternimmt dazu

⁷³ Kerster/Haslbeck/Buschmann 2016, 8: «Dieses Buch gibt die Erfahrungen der beteiligten Autorinnen wieder, die sie im Kontakt mit Opfern sexueller Gewalt gemacht haben.»

⁷⁴ Kerster/Haslbeck/Buschmann 2016, 13.

⁷⁵ Vgl. Kerster/Haslbeck/Buschmann, 2016, 88–94.

⁷⁶ Vgl. Kerster/Haslbeck/Buschmann, 2016, 110–113.

⁷⁷ Art. 75. Abs. 1 StGB: «Der Strafvollzug hat das soziale Verhalten des Gefangenen zu fördern, insbesondere die Fähigkeit, straffrei zu leben. Der Strafvollzug hat den allgemeinen Lebensverhältnissen so weit als möglich zu entsprechen, die Betreuung des Gefangenen zu gewährleisten, schädlichen Folgen des Freiheitsentzugs entgegenzuwirken und dem Schutz der Allgemeinheit, des Vollzugspersonals und der Mitgefangenen angemessen Rechnung zu tragen.»

besondere Anstrengungen. Opfern von Straftaten muss ebenso die Möglichkeit gegeben werden, mit den Folgen der Viktimisierung leben zu können, damit idealerweise Täter und Opfer eine Zukunft in der Gesellschaft haben können.

M.E. gibt es eine kirchliche Notwendigkeit zur Opferorientierung: Sich den Schwächsten und denen am Rand der Gesellschaft zuzuwenden ist tief in die kirchliche DNA eingeschrieben. Wie die Überlegungen in diesem Aufsatz gezeigt haben, lässt sich jedoch bezogen auf die Opfer von Straftaten nicht mit Gewissheit davon sprechen, dass diese Neigung zum Rand hin wahrgenommen wird. Es bleibt diffus, ob und wie viele Opfer erreicht werden, wie es um die Menschen steht, die indirekt Opfer geworden sind und ob Seelsorgerinnen und Seelsorger genügend gerüstet sind, um Menschen in einer solch fortgesetzten Krisensituation konzeptionell angemessen zu begegnen. Opferorientierung ist allein schon deshalb eine kirchliche Notwendigkeit, weil die Erschütterung des Weltvertrauens, des Gottvertrauens und der Glaubenssicherheit nach Straftaten stark ist und es zur genuinen Aufgabe der Kirche gehört, zu ermutigen und zu stärken, indem sie Gemeinschaft und Beziehung schafft. Opferorientierte Seelsorge trüge zu einer Gesellschaft bei, die auf Ausgleich und auf friedliche Koexistenz ausgelegt ist und in der Gruppen nicht gegeneinander ausgespielt werden.

Wenn man eine Vision formulieren wollte, wie eine opferorientierte Seelsorge aussehen könnte, liesse sich folgendes Bild vorstellen: Die Kirche schafft eine Abteilung Opferseelsorge, in der Pfarrpersonen und Seelsorgende arbeiten, die für den seelsorglichen Umgang mit Opfern von Straftaten ausgebildet sind. Dazu bedürfte es neben der Basisausbildung in Seelsorge spezifischer Kenntnisse in Viktimologie, Psychotraumatologie, Traumafolgestörungen und möglichen Auswirkungen von Traumata auf Glauben, Religion und Spiritualität. Es wären Kenntnisse über Opferrechte und die Arbeit von Opferberatungsstellen vonnöten und es wäre wichtig, Erfahrungen und Kenntnisse über Strafvollzug und das duale Rechtssystem in der Schweiz zu vermitteln. Diese Ausbildung liesse sich aus bereits bestehenden Modulen zusammensetzen und bedürfte nur einzelner spezifischer neu zu konzipierender Module.

Aufgabe einer solchen Abteilung wäre die Vernetzung mit der Institutionenseelsorge, den Gemeinden, der Notfallseelsorge, der Polizei, der Staatsanwaltschaft, den Opferberatungsstellen und der Diakonie. Diese Seelsorgenden könnten Opfer von Straftaten aufsuchen und sie bei der Verarbeitung ihrer Erfahrungen unterstützen.

Ob eine solche Vision in Zeiten finanzieller Sorgen umgesetzt werden kann, muss offenbleiben. Es gibt jedoch Schritte, die heute schon gegangen werden

könnten. Auf formaler Ebene wäre es wünschenswert, durch eine Studie Zahlen zu erheben, die ein klareres Bild über die Opferorientierung in den drei genannten Seelsorgebereichen geben. Dazu wäre es sinnvoll eine Seelsorgeperson zu benennen, die den Kontakt zu Opferberatungsstellen hält, damit diese ihren Klienten eine konkrete Adresse weitergeben können, falls in der Beratung Glaubensthemen auftauchen. Vielleicht wäre es möglich, einen der ‚Seelsorgeorte am Weg‘ als Anlaufstelle für Opfer zu benennen, damit sie sich dorthin wenden können.⁷⁸

Die Gefängnisseelsorge kann selbst auch etwas beitragen. Sie ist nicht nur mit Tätern in Kontakt, sie kann sich auch in begrenztem Masse um die dritte Opferkategorie kümmern, die bislang noch kaum erwähnt wurde. Die Familien der Täter sind die sog. «vergesenen Opfer der Straftat und des Strafrechts».⁷⁹ Sie haben keine Möglichkeit sich an Opferberatungsstellen im Sinne einer Opferhilfe zu wenden. Dennoch sind die Folgen der Straftaten für die Angehörigen der Täter in psychischer, gesundheitlicher, persönlicher, finanzieller, sozialer und familiärer Hinsicht gravierend.⁸⁰ Die Definition von Opfern aus der Perspektive der Gefängnisseelsorge bezieht sich nicht hauptsächlich auf den Straftatbestand, der zur Viktimisierung führte. Die Strafe allein führt für das Opfer nicht dazu, dass es sich besser oder wirklich sicherer fühlt. Die Strafe führt auch nicht dazu, dass die Dinge für Täter und Opfer wieder geregelt wären, wenn die Strafe beendet ist. Der Bruch der Strafrechtsnorm führt dazu, dass ein Täter aus juristischer Sicht schuldig wird. Es ist aber nicht der Bruch einer abstrakten Strafrechtsnorm, die den Geschädigten in der Folge zum Opfer werden lässt, sondern die Grenzüberschreitung. Diese Grenzüberschreitung (also die Tat) führt zu einem Bruch in der Beziehung zwischen zwei Menschen, wodurch der eine zum Straftäter und der andere zum Opfer wird. Diese Schuld hat dann indirekt Auswirkungen auf die Angehörigen des Täters und ist ein qualitative Beziehungsstörung. Die Gefängnisseelsorge kann in diesem Sinne Angehörigenarbeit, die ihr konzeptionell innewohnt, als opferorientierte Seelsorge verstehen und entsprechend gestalten.

⁷⁸ Welcher Ort (Sihlcitykirche; Offener St. Jakob u.a.) sich dafür eignen würde, müsste diskutiert werden.

⁷⁹ Albrecht, 2002, 64.

⁸⁰ Vgl. Busch/Fülbier/Meyer, 1987, 94f. und Kern, 2007, 107–110. Zur Auswirkung der Inhaftierung des Vaters auf Kinder vgl. die COPING Studie, 2013, 10.

Literaturverzeichnis

Albrecht, Hans-Jörg 2002, Angehörige zwischen Strafzwecken des Staates und Integration des Täters, in: Riklin, Franz (Hg.), Mitgefangen: Die Gefangenen und ihre Angehörigen. Caritas-Verlag: Luzern, 64–83.

Amt für Bevölkerungsschutz, Sport und Militär 2012, Care Team Kanton Bern. Psychologische und seelsorgerliche erste Hilfe bei traumatisierenden Alltagsereignissen, Katastrophen oder Notlagen, Bern.

Amt für Bevölkerungsschutz, Sport und Militär 2018, Jahres- und Tätigkeitsbericht Care Team Kanton Bern 2018, Bern.

Bassiouni, Cherif M. 2006, International Recognition of Victims' Rights, in: Human Rights Law Review, 6, Oxford University Press, 203–279.

Bieganski, Justyna, Starke, Silvia, Urban, Mirjam 2013, Kinder von Inhaftierten. Auswirkungen. Risiken. Perspektiven. Ergebnisse und Empfehlungen der COPIPING Studie. Dresden: 2013. Download der Studie unter www.treffpunkt-nbg.de/projekte/coping/ergebnisse.html (Besuch am 30.3.2019).

Bergmann, Christine 2012, Ängste von Opfern sexuellen Missbrauchs, in: Weisser Ring (Hg.), Ängste des Opfers nach der Straftat. Dokumentation des 22. Mainzer Opferforums 2011, Nomos: Baden-Baden, 36–58.

Brägger, Benjamin, Graf, Marc 2015, Gefährlichkeitsbeurteilung von psychisch kranken Straftätern. Eine Analyse des bestehenden rechtlichen Rahmens und der Praxis der Strafvollzugsbehörden, in: Jusletter 27, April 2015, 1–17.

Busch, Max, Fülbier, Paul, Meyer, Friedrich-Wilhelm 1987, Zur Situation der Frauen von Inhaftierten – Zum Stand der Forschung, Forschungsverlauf und Ergebnisse der sozialen Lage, Bd.1, Kohlhammer: Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz.

Chaaban, Anita 2004, Von der eigenen Betroffenheit zur Volksinitiative – der Weg der Verwahrungsinitiative, in: Mitteilungsblatt der Schweizerischen Gesellschaft für Gesetzgebung und der Schweizerischen Evaluationsgesellschaft (LeGes) 15, 103–104.

Dittscheidt, Gerhard 2014, Menschen im Notfall helfen. Zur pastoralen Grundlegung der Notfallseelsorge in Kirche und Gesellschaft, Echter Verlag: Würzburg.

Eder-Rieder, Maria A. 1998, Der Opferschutz: Schutz und Hilfe für Opfer einer Straftat in Österreich, Springer: Wien/New York.

Görgen, Thomas 2009, Viktimologie, in: Kröber/Dölling/Leygraf/Sass (Hg.), Handbuch der forensischen Psychiatrie, Bd. 4 Kriminologie und Forensische Psychiatrie Steinkopff Verlag: Darmstadt, 236–265.

- Haupt-Scherer, Sabine, Scherer, Uwe** 2011, Einen Schritt voran folgen: Psychotraumatologische Grundlagen und konzeptionelle Überlegungen zu einer traumazentrierten Seelsorge, in: Wege zum Menschen, Vol 63/6, 561–571.
- Herberhold, Kai** 2014, «Ich kenne ihr Leid», Notfallseelsorge in Deutschland, Echter Verlag: Würzburg.
- Heinz, Wolfgang** 2009, Kriminalität und Kriminalitätskontrolle in Deutschland, in: Kröber/Dölling/Leygraf/Sass (Hg.), Handbuch der forensischen Psychiatrie, Bd. 4 Kriminologie und Forensische Psychiatrie, Steinkopff Verlag: Darmstadt, 1–133.
- Hörnle, Tatjana** 2011, Straftheorien, Mohr Siebeck: Tübingen.
- Kern, Julia** 2007, Frauen und Partnerinnen von Inhaftierten. Theorie und Praxis. VDM: Saarbrücken.
- Kerstner, Erika, Haslbeck, Barbara, Buschmann, Annette** 2016, Damit der Boden wieder trägt. Seelsorge nach sexuellem Missbrauch, Schwabenverlag: Ostfildern.
- Kröber, Hans-Ludwig** 2010, Opfer, in: Forens Psychiatr Psychol Kriminol, 4: 211–212.
- Kremer, Raimar, Lutz, Jutta, Nagel, Bernd (Hg.)** 2012, Notfallseelsorge. Theologische und psychologische Aspekte, Forum GesundheitsMedien: Merching.
- Kroner, Ludwig** 2001, Gewaltopfer, in: Müller-Lange, Joachim (Hg.), Handbuch Notfallseelsorge, Verlagsgesellschaft Stumpf & Kossendey Edeweicht: Wien, 169–179.
- Ludewig, Revital** 2010, Praxis der Opferhilfe-Beratungsstellen in der Schweiz, in: Praxis der Rechtspsychologie 20 Heft 2, 325–342.
- Müller-Lange, Joachim (Hg.)** 2001, Handbuch Notfallseelsorge, Verlagsgesellschaft Stumpf & Kossendey: Wien.
- Nef, Susanne** 2014, Vergewaltigung in der Ehe. Der gesellschaftliche Diskurs als geschlechterpolitische Handlungsarena am Länderbeispiel Indien. Master-Thesis des Kooperationsstudiengangs Master of Science in Sozialer Arbeit der Fachhochschulen Bern, Luzern, St. Gallen und Zürich. August 2014.
- Nöthen-Schürmann, Ute** 2002, Der Umgang mit Verletzten im polizeilichen Ermittlungsverfahren - Erfahrungen und Perspektiven einer Opferschutzbeauftragten der Polizei, in: Fastie, Friesa (Hg.), Opferschutz im Strafverfahren. Sozialpädagogische Prozessbegleitung bei Sexualdelikten. Ein interdisziplinäres Handbuch, Leske + Budrich: Opladen, 45–64.
- Pausch, Markus J., Matten, Sven J.** 2018, Trauma und Traumafolgestörungen. In: Medien, Management und Öffentlichkeit, Springer: Wiesbaden.
- Raghias, Peter** 2012, Tataufarbeitung und Wiedergutmachung. Eine Akzeptanzanalyse basierend auf dem Modell der Strafanstalt Saxerriet, Projektarbeit SAZ: Fribourg.

- Reemtsma, Jan Philipp** 2005, Was sind eigentlich Opferinteressen?, in: Rechtsmedizin, April 2005, Volume 15, Issue 2, 86–91.
- Ruchti, Monika** 2001, Tataufarbeitung und Wiedergutmachung. Das TaWi-Berner-Modell aus der Sicht der Sozialarbeiterinnen der Bewährungshilfe des Kantons Bern. Diplomarbeit. Berner Fachhochschule für Soziale Arbeit, Bern.
- Sautner, Lyane** 2010, Opferinteressen und Strafrechtstheorien. Zugleich ein Beitrag zum restaurativen Umgang mit Straftaten, Studienverlag: Innsbruck, Wien, Bozen.
- Schwander, Marianne** 2010, Das Opfer im Strafrecht. Aktuelles und potenzielles Opfer zwischen Recht, Psychologie und Politik, Haupt Verlag: Bern.
- Soward, Jennifer** 1998, Mandatory Indeterminate Sentences under Dangerous Offender Legislation, in: Dalhousie Journal of Legal Studies, Vol. 7, 189–213.
- Urbanioik, Frank, Stürm, Matthias** 2006, Das Zürcher ‚Ambulante Intensiv Programm‘ Grundlagen (AIP) zur Behandlung von Sexual- und Gewaltstraftätern, Teil 1: Entstehungsgeschichte und methodische Grundlagen. Schweizer Archiv für Neurologie und Psychiatrie, 157, 103–118 (Teil 2. 119–133).
- Van Zyl Smit, Dirk, Appleton, Catherine** 2019, Life Imprisonment. A Global Human Rights Analysis, Harvard University Press: Cambridge Massachusetts/London, England.
- Victims of Violence** 2014, An Exploration of the Victims’ Movement in Canada, Ontario.
- Villa, Paula-Irene** 2018, Die #metoo-Debatte, in: POP. Kultur und Kritik, Heft 12, Frühling 2018, 79–85.
- Zanolini, Veio** 2014, Wiedergutmachung durch Mediation. Eine Untersuchung über praktische Erfahrungen in Strafsachen, Haupt Verlag: Bern.

Online Quellen

- <https://www.admin.ch/opc/de/classified-compilation/19830334/index.html> (Besuch am 30.3.2019).
- <https://www.admin.ch/opc/de/official-compilation/2015/1623.pdf> (Besuch am 26.5.2019).
- <https://www.bfs.admin.ch/bfs/de/home/statistiken/kriminalitaet-strafrecht/opferhilfe/beratungen-leistungen.html> (Besuch am 30.3.2019).
- <https://www.bfs.admin.ch/bfs/de/home/statistiken/kriminalitaet-strafrecht/polizei/geschaedigte.html> (Besuch am 10.3.2019).
- <https://www.bfs.admin.ch/bfs/de/home/statistiken/kriminalitaet-strafrecht/polizei/geschaedigte.html> (Besuch am 10.3.2019).

<https://www.bfs.admin.ch/bfs/de/home/statistiken/kriminalitaet-straft-recht/polizei/geschaedigte.assetdetail.4842589.html> (Besuch am 10.3.2019)

https://www.bonheur.ch/wp-content/uploads/2017/09/ROH_Factsheet_Sept2018_DE.pdf?_ga=2.134709876.446646299.1541843344-470677620.1541843344 (Besuch am 10.11.2018).

https://www.frauenhaus-zhv.ch/frauenhaus-stiftung.php?read_group=68&t=Geschichte. (Besuch am 10.3.2019).

<https://www.glueckskette.ch/wirbelsturm-matthew-55-millionen-franken-spenden-aber-beduerfnisse-weiterhin-gewaltig> (Besuch am 10.11.2018).

<https://www.soziothek.ch/soziothek/freedownload/link/id/157/> (Besuch am 21.5.2019).

<https://www.svp.ch/wp-content/uploads/190115-Forderungen-i-Zhg-mit-der-Strafraahmenharmonisierung.pdf> (Besuch am 10.3.2019)

<https://www.youtube.com/watch?v=imHUmZeAaqQ> (Besuch am 10.11.2018).

<https://www.bk.admin.ch/ch/d/pore/vi/vis294.html> (Besuch am 22.4.2019)

<http://www.victimsofviolence.on.ca/wp-content/uploads/2015/07/An-Exploration-of-the-Canadian-Victims-Movement.pdf> (Besuch am 21.5.2019).

Kurzbiografie

Dr. des. theol. Frank Stüfen, 1963, hat in München und Bern evangelische Theologie studiert. Er ist reformierter Pfarrer und arbeitet seit ca. 15 Jahren im Straf- und Massnahmenvollzug, seit knapp zehn Jahren in der JVA Pöschwies. Seit 2015 leitet er den Studiengang «Seelsorge im Straf- und Massnahmenvollzug (SSMV)» an der Universität Bern. Im Juni 2019 konnte er dort seine Promotion zum Thema: «Freiheit im Vollzug. Eine heiligungs- und befreiungsorientierte Seelsorge» abschliessen.

Kontakt: frank.stuefen@bluewin.ch
www.seelsorgeundstrafvollzug.ch

Tagungsbericht

1. Forum Justizvollzug 19. & 20. November 2018 Standards! Aber wozu?

Von Andreas Beerli, Zürich.

Das Schweizerische Kompetenzzentrum für den Justizvollzug (SKJV), gegründet am 1. Januar 2018, entstand aus dem Anliegen heraus, den Justizvollzug in der Schweiz besser zu koordinieren und eine Schnittstelle zwischen den politischen Entscheidungsträgern und den Fachleuten aus Wissenschaft und Praxis zu etablieren. Es zeichnet sich für die Aus- und Weiterbildungen verantwortlich, dient als wichtige Plattform für einen Thinktank und fördert den interdisziplinären und interkantonalen Dialog im Bereich des Justizvollzuges. Im Rahmen des letztgenannten Auftrages und als das führende Bildungszentrum auf dem Gebiet des Strafvollzuges in der Schweiz, lancierte das SKJV im November 2018 ein erstes Forum, das in den Räumlichkeiten des Equilibre und des Hotels NH in Fribourg durchgeführt wurde.

Ziel dieser eineinhalbtägigen Veranstaltung war es, den Austausch zwischen Expertinnen und Experten des Justizvollzuges zu fördern. Für diese erstmalige Tagung, die nun jedes Jahr im November durchgeführt wird, fokussierte man sich auf die Frage nach den „Standards“.

Welche sind bereits vorhanden, wo müsste nachjustiert werden, in welchen Bereichen sind noch Standards zu entwickeln und wie müssten die Entscheidungsprozesse aussehen, damit Standards erfolgreich angewendet werden? Als Einstieg war das Thema gut gewählt. Es zeigte sich, wie unterschiedlich die Kantone, aber auch andere Institutionen mit der Festlegung und der Umsetzung von Standards umgehen.

Die exzellent organisierte Tagung, die auch von der Zusammenarbeit mit dem Bundesamt für Statistik und dem Schweizerischen Polizei-Institut profitierte, wählte diverse Formate, die eine abwechslungsreiche und diskussionsoffene Atmosphäre ermöglichten. Nach der Begrüssung durch den Direktor des SKJV, Patrick Cotti, wurden die Teilnehmenden in diversen Kurzvorträgen an das vielschichtige Thema der Tagung herangeführt. Den Abschluss bildet eine hochkarätige Podiumsdiskussion, in der die Thesen der Vorträge vertieft, die gegenwärtige Praxis kritisch beleuchtet und nach neuen Handlungsoptionen gesucht wurde. Für den Dienstagvormittag wählten die Organisatoren zwei andere Formate. In acht Workshops und sechs Panels wurde Raum für den Austausch und Diskussionen unter den Tagungsteilnehmenden geschaffen.

Im Folgenden wird das vielbeachtete Referat von Frau Regierungsrätin Jacqueline Fehr, sowie einige Inhalte der Workshops und Panels, verdichtet wiedergegeben.

«Was für Standards will die Schweizer Politik?», so die Überschrift des Inputs, den die Justizministerin des Kantons Zürich einbrachte. In ihrem Referat blickte sie zunächst auf die Zeit zurück, in der die gesellschaftlichen Standards (Normen und Vorschriften) für fast alle Menschen selbstverständlich waren, ein Ausbrechen wurde mit Konsequenzen und Ausgrenzung bestraft, für Individualität war wenig Platz. Glücklicherweise haben wir diese Korsettkultur hinter uns gelassen, ringen nun aber mit anderen Herausforderungen.

Dass wir Standards brauchen, war Konsens. Die Regierungsrätin richtete ihren Fokus auf die Frage nach dem «Was für...» und formulierte: «Ich denke, dass wir vernünftige Standards brauchen. Standards also, die evaluiert sind, deren Nutzen und Tauglichkeit belegt sind [...] Und dann denke ich, dass wir einen klugen Umgang mit Standards brauchen.»

Im weiteren Verlauf des Referates beleuchtete Jacqueline Fehr das Thema Standards von der semantischen Seite und schloss diesen Gedankengang mit der Frage ab, welche Standards erwarten wir im Justizbereich resp. was muss der Justizvollzug für die Gesellschaft leisten? Dies formulierte die Referentin mit den Worten: «Im Kern geht es um die Erwartung, dass es uns gelingt, kriminelle Karrieren zu unterbrechen und Wege zu einem deliktfreien Leben zu öffnen.»

Wie gelingt es uns, straffällig gewordene Persönlichkeiten, mit destruktiven Verhaltensweisen zu besseren «Nachbarn» zu machen? Dieses «Bonmot» des Nachbarn – unser mitteleuropäischer Zugang, dass Menschen immer Teil der Gesellschaft bleiben und Ausgrenzung keine Lösung ist – diese Vorstellung wurde mit Blick auf Amerika eindrücklich dargestellt. Hier bezog sich Jacqueline Fehr auf das «Megan's Law» und zeigte auf, wie ein Zeitgeist der Stigmatisierung und Ausgrenzung zu einem Standard werden kann. Wenn der Straftäter in einer «Prangerjustiz» von der Gesellschaft ferngehalten wird und es sogar möglich ist, über Apps jederzeit den Standort eines entlassenen Sexualstraftäters zu bestimmen, dann ist es nur konsequent, wenn für die Integration dieser Menschen keine Aufwendungen betrieben werden. Diese Art, wie mit ehemaligen Straftätern umgegangen wird, widerspricht unserem Strafvollzug. Hier soll nicht Segregation, sondern Integration das Mass sein. Wie Standards zu verstehen sind, wird unterschiedlich gedeutet. Sind Standards Ausdruck von unverrückbaren Normen oder beschreiben sie strukturierte Abläufe? Hier nahm die Regierungsrätin Bezug auf die Systematik der ROS-Abklärungen. Diese Vorgehensweise, die mittlerweile von den meisten

Konkordaten angewendet wird, beruht auf festgelegten Abläufen (Standards), die für die Abklärungen der Risiken herangezogen werden. Abschliessend formulierte die Referentin ihre Wünsche, die sie die Festlegung von Standards betreffend von Bedeutung hält. Gewünscht sind wissenschaftliche Redlichkeit, die Bereitschaft der regelmässigen Überprüfung und Evaluierung und das Verständnis, dass Justiz und Politik lernende Organisationen sind, die sich immer wieder die Frage stellen müssen, mit welchen Standards die Risiken von straffällig gewordenen Menschen bestmöglich beurteilt und einschränkt werden können. Das Ziel unserer Arbeit bestehe darin, destruktives Verhalten unter Kontrolle zu bringen und konstruktive Kompetenzen zu stärken und das so gut, «dass wir uns diese Menschen als Nachbarn vorstellen können – als bessere Nachbarn».

In den Panels und Workshops wurde das Thema Standards aus den unterschiedlichsten Blickwinkeln betrachtet. Auch hier wurde die ROS-Thematik aufgenommen oder nach der Funktion der Standards im Sozialbereich gefragt. Erhellend waren die Diskussionen rund um die Frage der theoretischen und praktischen Aus- und Weiterbildungen. Was braucht es hier für Standards – was braucht es für «Hardskills» und «Softskills» – um die Fachfrau/den Fachmann für den Justizvollzug mit den richtigen Kompetenzen auszurüsten? Ein weiterer Fokus betraf die Gewaltprävention durch die verbesserte Zusammenarbeit der Institutionen des Freiheitsentzuges, des Nachrichtendienstes des Bundes (NDB) und auf kantonaler Ebene. Gerade hier verlangt die Frage nach Transparenz, aber auch nach Datenschutzklärung und allgemeingültigen Standards. Die Thematik der Angehörigenarbeit wurde in einem Workshop («Mitgefangen und doch vergessen») und im Panel «Elternsein im Justizvollzug» aufgenommen. Zu denken gab die Information, dass bei Kindern, bei denen ein Elternteil im Gefängnis ist, eine sechsmal höhere Wahrscheinlichkeit besteht, in ihrem späteren Leben mit dem Justizvollzug in Berührung zu kommen. Angehörigenarbeit hat in der Westschweiz einen viel höheren Stellenwert. Standards gibt es aber wenige. Empfohlen wurde eine Anlehnung an ein Papier des Europarates (2018) zur Situation von Kindern inhaftierter Eltern aber auch das Konzept des familienorientierten Straf- und Massnahmenvollzugs (Family Mainstreaming).

Ein weiteres Panel befasste sich mit den Standards bei einem Massnahmenvollzug gemäss Art. 59 StGB.

Eine ganz andere Welt wurde bei einem Workshop mit dem Titel «Menschen begegnen sich in digitalen Welten – ausserhalb der Gefängnismauern...» geöffnet. Wie zu erwarten war, wurden Befürchtungen betreffend Sicherheit

und Kontrolle geäussert. Es zeigte sich aber, dass eine Inhaftierung und Resozialisierung nicht nur «analog», sondern auch «digital» sein sollte. Zahlreiche Abläufe könnten den Strafvollzug erleichtern. Da wäre die Kontrolle der eigenen Termine, der digitale Zugriff zu den Strafakten, eigene Abklärungen für eine optimale Austrittssituation uvm. Besonders im Bildungsbereich wäre eine Digitalisierung ein Meilenstein und besonders interessant wäre das Thema «digitale Beziehungspflege». Als ein Schlüsselbegriff wurde der «digitale Stufenvollzug» genannt.

In zwei Workshops ging es um die Themen «Gesundheit und Bewegung». Im erstgenannten Bereich hat das Gremium SPS (Santé Prison Suisse) grosse und zukunftsweisende Arbeit geleistet. Hier müsste die Umsetzung vorangetrieben werden. Die Bedeutung des Bewegungsbereichs nimmt zu und könnte durch das BiST oder sogar über ein Weiterbildungsangebot am SKJV gefördert werden.

Ein anderer Workshop befasste sich mit einem klugen Umgang bei suboptimalen Prozessen. Gemeint ist, wie die Mitarbeitenden mit Fehlern umgehen resp. ob und wie eine «Fehlerkultur» gepflegt wird. Gerade hier wären Standards äusserst wichtig. Grundlage bildet die Frage nach der Organisationsstruktur, die, wenn eine Fehlerkultur wirklich implementiert werden soll, sich Richtung einer «lernenden Organisation» entwickeln müsste. Gewünscht wäre eine methodische Herangehensweise, die die Bereiche «best practice», Standardisierung der Aufgaben und Prozesse, internes Qualitätsmanagement und externe Qualitätsprüfung beinhalten würde. Eine dringend notwendige und herausfordernde Aufgabe.

Eineinhalb intensive, vertiefende und bereichernde Tag mit zahlreichen Möglichkeiten des Austausches und der Beziehungspflege. Mit diesem ersten Forum wurde ein hohes Niveau vorgelegt. Bereits wird das zweite Forum geplant. Es findet am 28./29.11.2019 in Bern statt und befasst sich mit den zahlreichen Aspekten des Themas «Gesundheit».

Kurzbiografie:

Andreas Beerli, 1962, hat Theologie in Luzern studiert und ist seit 1997 in verschiedenen Funktionen im kirchlichen Dienst tätig. Er blickt auf 20 Jahre Erfahrung als Gefängnisseelsorger zurück. Derzeit betreut er das Polizeigefängnis Zürich. Seit 2014 leitet er die kath. Gefängnisseelsorge des Kantons Zürich.

Kontakt: andreas.beerli@kath.zh.ch

Redaktion

Frank Stüfen, Christoph Rottler, Alfredo Diez

Gestaltung und Druck

Druckerei der JVA Pöschwies

Spenden an

IBAN CH25 8080 8003 48296856 6

Swift BIC RAIFCH22

IID (BC-Nr): 81475

Frank Stüfen, Binzmühlestrasse 1, 8173 Neerach ZH

Vermerk: Seelsorge & Strafvollzug

Korrektorat

Hanna Siebert

Rechte

Alle Rechte vorbehalten. Der Nachdruck einzelner Texte ist nur mit Zustimmung der Redaktion gestattet.

Unterstützung

Mit grosser Unterstützung durch die reformierte Kirche Zürich. Unser Dank geht an die Evangelisch-reformierte Landeskirche des Kantons Zürich für den grossen Druckkostenzuschuss, an die Direktion der JVA Pöschwies für die Unterstützung bei Druck und Herstellung und an den Vorstand des Schweizerischen Vereins für Gefängnisseelsorge.

/