

Orte der Komplexität und der Kontingenz. Seelsorge im Gefängnis¹

Niklas Peuckmann

1. Gefängnisseelsorge: Annäherung an ein komplexes Handlungsfeld

Das Gefängnis gilt als „Brennglas der sozialen und politischen Situation in unserer Gesellschaft“². Auch wird es als Seismograph beschrieben,³ der in eindrücklicher Weise gesellschaftliche sowie soziale (Fehl-)Entwicklungen und Schieflogen aufdeckt und sichtbar macht. Die Beschreibungen des Gefängnisses als *Brennglas* oder als *Seismograph* bringen viel Richtiges zum Ausdruck, sie lassen aber zugleich einen entscheidenden Aspekt außen vor: Sichtbarkeit stellt sich nur dann ein, wenn man hinsieht – und genau das geschieht beim Gefängnis in aller Regel nicht. Das Gefängnis schafft keine Sichtbarkeit, sondern verschiebt vielmehr ein sichtbares „Problem“ – nämlich, dass Menschen zu Tätern geworden sind – aus dem Sichtfeld der Gesellschaft. Es findet dort eine Reduktion von *Komplexität* statt.⁴ Das meint, dass ein vielschichtiges Phänomen auf ein standardisierendes und zugleich händelbares Muster verengt wird. Eine Straftat, die von einem Menschen verübt wird, lässt sich nicht bis ins letzte Detail über eine logische Kausalkette herleiten und erklären. Zwar gibt es Indikatoren, die in einer gewissen Kombination darauf hindeuten, dass dieser oder jener Mensch eher gefährdet ist, auf die „schiefe Bahn“ zu geraten. Eine Zwangsläufigkeit lässt sich daraus allerdings nicht ableiten.⁵ Straftaten konfrontieren die Gesellschaft mit dem Phänomen der *Unsichtbarkeit*. Sie stellen einen vorläufigen Schlusspunkt eines Prozesses dar, der sich zuvor kaum beobachten lässt. Straftaten werden also erst dann sichtbar, wenn sie stattgefunden haben. Alles, was ihnen vorangeht, bleibt in einer Black Box verborgen und somit einer außenstehenden Wahrnehmung entzogen.

Gesellschaftlich wird diese Herausforderung von der rechtssprechenden Gewalt, der Judikative, bearbeitet. Sie setzt sich mit dem sichtbaren Teil einer Straftat auseinander und verurteilt diese entsprechend der rechtlichen Vorgaben. Wenn dies zu einer Haftstrafe führt, setzt ein neuer Prozess des *Unsichtbar-Werdens* ein. Menschen, die aufgrund ihrer Vergehen zu Täterinnen

¹ Basierend auf einem Vortrag, der unter dem Titel „Wo Freiheit und Unfreiheit einander begegnen. Seelsorge im Raum des Gefängnisses“ am 19. August 2020 in Essen im Rahmen der turnusmäßigen Fortbildung für Gefängnisseelsorger/-innen gehalten wurde.

² Ralf Günter, Gefängnisseelsorge – eine Seelsorge auf der Schwelle zwischen einander fremden Diskurswelten, in: Michale Böhme/Friedrich-Wilhelm Lindemann/Bettina Naumann/Wolfgang Ratzmann (Hg.), *Entwickeltes Leben. Neue Herausforderungen für die Seelsorge*. Festschrift für Jürgen Ziemer zum 65. Geburtstag, Leipzig 2002, 309–336: 309.

³ Vgl. Gerhard Ding, Gefängnisseelsorge. Seelsorge in einem öffentlichen Spannungsfeld, in: Wolfgang Drechsel/Sabine Knast-Streib (Hg.), *Seelsorgefelder. Annäherung an die Vielgestaltigkeit von Seelsorge*, Leipzig 2017, 73–84: 73.

⁴ Komplexität wird in diesem Zusammenhang als Phänomen parallellaufender Strukturen verstanden. Vgl. Armin Nassehi, *Die letzte Stunde der Wahrheit*, Hamburg 2017, 64.

⁵ In sozialpsychologischer Hinsicht hat sich mit diesen nichtbeobachtbaren Prozessen vor allem Philip Zimbardo auseinandergesetzt. Vgl. Ders., *Der Luzifereffekt. Die Macht der Umstände und die Psychologie des Bösen*, Berlin 2017.

oder Täter erklärt werden, werden infolge ihrer Verurteilung in die Institution des Gefängnisses inkludiert. Sie verschwinden damit nicht nur hinter Stacheldraht und hohen Mauern, sie werden auch zu „Menschen, für die sich in dieser Gesellschaft kaum jemand wirklich interessiert, die keine Lobby haben in den Parlamenten, die kaum artikulations- oder öffentlichkeitsfähig sind.“⁶ Das Gefängnis stellt eine Gegenplatzierung bzw. ein Widerlager zum gesellschaftlichen Raum dar. Es kompensiert Probleme, die im öffentlichen Raum zutage treten, indem es selbst einen anderen Raum eröffnet, einen Raum der *Nichtöffentlichkeit*. Damit ist eine erste Funktion von Gefängnissen benannt: Sie bieten eine distinkte Unterscheidung, die sprachlich immer wieder neu gefüllt werden kann. Bekannt ist beispielsweise die Gegenüberstellung von „Freiheit“ und „Unfreiheit“. Gefangene wiederum sprechen häufig vom „Drinne“ und „Draußen“. Manchmal wird dieses Bild um den Begriff der Freiheit erweitert, sodass dann mit einem leichten Augenzwinkern von einem „Leben in der freien Wildbahn“ die Rede sein kann.

Das eigentliche Ziel von Gefängnissen geht jedoch über diese erste Funktionsbestimmung hinaus. Die inhaftierten Personen sollen nicht nur vom gesellschaftlichen Raum separiert und zeitweise in diesem anderen Raum – dem Raum der Nichtöffentlichkeit – verwahrt werden. Im Idealfall soll im Anschluss an die Haftstrafe die Eingliederung in die soziale Gemeinschaft erfolgen. Dieses hehre Ziel ist mit dem Begriff der *Resozialisierung* überschrieben, für das im Strafvollzug eine beachtliche Menge an Ressourcen aufgebracht werden. Gefangene können beispielsweise in Haft einen Schulabschluss nachholen oder eine Ausbildung erlernen. In besonderen Fällen ist es sogar möglich, ein Studium aufzunehmen.⁷ Ferner gibt es vielfältige therapeutische Maßnahmen, die den Gefangenen dabei helfen sollen, an ihren persönlichen Problemen zu arbeiten. Die Idee der Resozialisierung geht in der Theorie davon aus, dass ein Leben in Haft – also ein Leben in zeitweiliger Unfreiheit – auch auf ein anschließendes Leben in Freiheit vorbereiten kann. Der Freiheitsentzug soll insofern zu einem neuen Leben in Freiheit befähigen. Das klingt ein Stück weit paradox und wenn man den Blick auf die alltägliche Praxis des Vollzugs richtet, so treten diesbezüglich auch tatsächliche Schwierigkeiten hervor. Eine deutliche Kritik formuliert in diesem Zusammenhang der Gefängnisseelsorger Gerhard Ding. Er bilanziert: „Die Wirkung der Haft ist oft kontraproduktiv zum Ziel des Strafvollzuges: Die Persönlichkeit des Gefangenen wird weiter zerstört, seine Verhaltensmuster nicht aufgelöst, seine Delinquenz verstärkt und sein Hass auf jene, die ih[n] dort hingebracht haben, immer größer. Eine Ent-Sozialisierung ist die Folge.“⁸

Gefängnisse sind Orte, die in erheblichem Ausmaß mit dem Phänomen der Komplexität konfrontiert werden und eben darauf mit der Strategie der *Komplexitätsreduktion* reagieren. Menschen werden zu Gefangenen, Räume zu Orten der systematischen Unterscheidung und die Zeit zu einer strukturierenden Kategorie, die das bloße Hier und Jetzt spürbar werden lässt. In

⁶ *Isolde Karle*, Gefängnisseelsorge, in: Wilfried Engemann (Hg.), Handbuch der Seelsorge. Grundlagen und Profile, Leipzig ³2016 (2007), 658–676: 658.

⁷ Vgl. *Christine Hubka*, Die heilsame Wirkung von gelebter Rechtfertigungslehre. Seelsorge im Gefängnis, in: WzM 69 (3/2017), 239–250: 250.

⁸ *Gerhard Ding*, Gefängnisseelsorge, 75–76 (s. Anm. 3).

dieser „fremden Welt“⁹ ist auch das Religionssystem in Form der Gefängnisseelsorge präsent. Einerseits werden damit rechtliche Vorgaben, die im Grundgesetz verankert sind (Art. 4 GG i. V. m. Art. 141 WRV), umgesetzt. Andererseits steht die Gefängnisseelsorge in der Tradition der *Werke der Barmherzigkeit* (Mt 25,43), sodass sie auch als ein Ausdruck der grundsätzlichen Hinwendung an den Menschen, der Sünder und Gerechter zugleich ist, verstanden werden kann. Die lutherische Formulierung *simul iustus et peccator* erfährt in diesem Raum eine reale Zuspitzung.¹⁰ Seelsorge im Gefängnis ist „als praktizierte Rechtfertigungslehre zu verstehen“¹¹. Die Gefängnisseelsorge gilt als „ein besonderes Feld der kirchlichen Seelsorge.“¹² Ihre Besonderheit erschließt sich über den Kontext, in den die Seelsorgenden eingebunden werden. Sie treten in einen hoheitlichen Bereich ein, der spezifischen „Bedingungen und Regeln unterworfen“¹³ ist. In der Gefängnisseelsorge rücken Staat und Kirche ein Stück weit zusammen, was sich unter anderem anhand der staatskirchenrechtlichen Vereinbarungen zeigt.¹⁴ Auch die Finanzierung der Stellen erfolgt in der Regel aus öffentlicher Hand. Ähnliche Konstellationen gibt es bei der Militärseelsorge.¹⁵ Innerkirchlich sind diese kooperativen Modelle teilweise umstritten, weil man einen Verlust an kirchlicher Unabhängigkeit – das gilt zuvörderst für das Handlungsfeld der Militärseelsorge – befürchtet.¹⁶ Die Poimenik macht gleichzeitig auf die Sogwirkungen der „einladenden“ Institutionen aufmerksam, sodass die Seelsorge in solchen Kontexten immer auch gefahrläuft, vom aufnehmenden System absorbiert zu werden.¹⁷ Das gilt nicht nur exklusiv für hoheitliche Bereiche, sondern auch für zivilgesellschaftliche Kontexte wie beim Krankenhaus oder in der Schule. Gerhard Ding weist deshalb auf ein „großes Spannungsfeld“ hin: „Aus der Sicht der Kirche drohen Gefängnisseelsorgende bisweilen hinter den Mauern regelrecht ‚zu verschwinden‘.“¹⁸ Man könnte nun meinen, dass gerade in der Praktischen Theologie vor dem Hintergrund dieser besonderen Konstellation das Interesse an der Gefängnisseelsorge groß sein müsste. Und tatsächlich lässt sich in aktuelleren Publikationen erkennen, dass die Gefängnisseelsorge immer

⁹ Ulrich Tietze, Rückblick auf zwölf Jahre Gefängnisseelsorge. Zwei Systeme im Vergleich, in: WzM 69 (3/2017), 251–260: 251.

¹⁰ Eine ähnliche Bilanz zieht auch Roland Scholz für das Feld der Polizeiseelsorge. Vgl. *Ders.*, Das ethische Dilemma in der Seelsorge. Eine empirische Untersuchung am Beispiel der evangelischen Polizeiseelsorge in der Bundesrepublik Deutschland, Hamburg 2013, 220–222.

¹¹ *Isolde Karle*, Praktische Theologie, Leipzig 2020, 457.

¹² *Gerhard Ding*, Gefängnisseelsorge, 74 [Hervorhebung aufgehoben].

¹³ A. a. O., 78.

¹⁴ Vgl. u.a. die Dienstordnung für den Dienst der evangelischen Seelsorge in den Justizvollzugs- einschließlich der Abschiebungshaftanstalten und der Jugendarrestanstalten des Landes Nordrhein-Westfalen AV d. JM vom 30. Juli 2009 (4561 - IV. 5), unter: <http://www.jvv.nrw.de/anzeigeText.jsp?daten=910&daten2=Vor> (Stand: 14.08.2020).

¹⁵ Vgl. *Jörg Ennuschat*, Militärseelsorge in Deutschland: Verfassungsrechtliche und rechtspolitische Perspektiven, in: ZevKR 64 (2/2019), 107–124.

¹⁶ Vgl. u.a. *Sylvie Thonak*, Ecclesiola extra ecclesiam? Zur Zukunft der evangelischen Militärseelsorge, in: DtPfrBl 115 (11/2015), 632–634; 642–644.

¹⁷ Vgl. u.a. *Isolde Karle/Niklas Peuckmann*, Seelsorge in der Lebenswelt Bundeswehr. Poimenische Leitlinien der Militärseelsorge, in: Dies. (Hg.), Seelsorge in der Bundeswehr. Perspektiven aus Theorie und Praxis, Leipzig 2020, 17–37: 34.

¹⁸ *Gerhard Ding*, Gefängnisseelsorge, 78.

wieder als Beispiel für Seelsorge im hoheitlichen Gebiet aufgeführt und dargestellt wird.¹⁹ Monographische Studien wiederum liegen bislang nur in Einzelfällen vor.²⁰ Insofern deutet sich hier schon ein Desiderat an, das nunmehr langsam in das Blickfeld praktisch-theologischer Forschung rückt. Ich möchte an diesen Prozess anknüpfen und die Gefängnisseelsorge im Nachfolgenden unter spezieller Berücksichtigung des Komplexitätsgedankens reflektieren. Dabei möchte ich der Frage nachgehen, inwieweit die Komplexitätsreduktion, die als eine grundsätzliche Dynamik die Prozesse und Alltagsstrukturen im Gefängnis prägt, eine Herausforderung für das seelsorgliche Handeln darstellt. Konkret stellt sich die Frage, wie Freiheit und Unfreiheit (2), Raum und Institution (3), Seelsorge und Kontingenz (4) unter der Voraussetzung der Komplexität wahrgenommen, reflektiert und schließlich auch handlungstheoretisch bewertet werden können.²¹ In einem Ausblick (5) werden diese Befunde im Gespräch mit dem Konzept der Öffentlichen Theologie konkret für den theologischen Diskurs verortet.

2. Zwischen Freiheit und Unfreiheit

Die Gefängnisseelsorge steht auf der *Schwelle* zweier Welten,²² die unterschiedlicher nicht sein könnten. Die eine bedeutet Freiheit, die andere Gefangenschaft. Beide Welten sind aufeinander bezogen und doch hermetisch voneinander abgeschottet. Nur wenige dürfen die Schwelle übertreten; nur wenige dürfen „Grenzgänger“ sein und damit eine Erfahrung mit der Begegnung von Freiheit und Unfreiheit machen. Die Gefängnisseelsorge ist in eben jenen Oszillationsprozess eingebunden. Ob dieses „Pendeln zwischen den zwei Welten“ auch Resonanzen auf der einen oder anderen Seite hervorrufen kann, gilt es zu klären. Allerdings soll diese Frage noch ein Moment hintangestellt werden. Es gilt vorab zu klären, was eigentlich Freiheit ist.

„Eine [verbindliche] Definition muss schon deshalb schwerfallen“ – so formuliert es Wolfgang Huber – „weil es sich bei [der] Freiheit um ein Gefühl handelt.“²³ Der Freiheitsbegriff leitet sich in dieser Lesart konsequent vom Individuum ab. Äußere Freiheiten, denen man womöglich aufgrund von rechtlichen Absicherungen sogar den Rang einer weitgehend „objektiven Freiheit“ zusprechen würde, verlieren in diesem Lichte betrachtet an Bedeutung. Im Einzelfall kann es also für ein Individuum unerheblich sein, dass es in einem liberalen Rechtsstaat lebt, der die Freiheitsrechte durch Gewaltenteilung und ein möglichst transparentes Politiksystem zu wahren und schützen versucht. Von entscheidender Bedeutung ist vielmehr die Frage, ob das

¹⁹ Vgl. u.a. Jürgen Ziemer, Seelsorgelehre. Eine Einführung für Studium und Praxis, Göttingen 42015, 402 f.

²⁰ Als Ausnahme vgl. Alexander Funsch, Seelsorge im Strafvollzug: Eine dogmatisch-empirische Untersuchung zu den rechtlichen Grundlagen und der praktischen Tätigkeit der Gefängnisseelsorge, Baden-Baden 2015.

²¹ Zum Dreischritt aus Phänomenologie, Hermeneutik und Handlungstheorie für die Praktische Theologie vgl. David Plüss, Religiöse Erfahrung zwischen Genesis und Performanz. Praktisch-theologische Erkundungsgänge, in: ZThK 105 (2/2008), 242–257.

²² Ausführlich dazu vgl. Ralf Günther, Seelsorge auf der Schwelle. Eine linguistische Analyse von Seelsorgegesprächen im Gefängnis, Göttingen 2005.

²³ Wolfgang Huber, Von der Freiheit. Perspektiven für eine solidarische Welt, München 2012, 98.

Individuum sich selbst als frei oder fremdbestimmt empfindet. Der Freiheitsbegriff wird in dieser Hinsicht an den *Autonomiebegriff* gekoppelt. Diese Verbindung von Freiheit mit Autonomie, die Wolfgang Huber mit dem Begriff der „Selbstursächlichkeit“²⁴ umschreibt, stellt ein Signum der sogenannten „Spätmoderne“²⁵, unserer gegenwärtigen Gesellschaft, dar. Damit wird ausgedrückt, dass das Konzept der Freiheit heute vom Einzelnen her gedacht werden kann und dass dem Einzelnen zugleich – in der Theorie – alle Türen offenstehen, sein Leben frei nach seinen Vorstellungen zu gestalten. Ob auf dem Arbeitsmarkt oder bei der Partnersuche, überall herrscht das Prinzip der freien Wahl. Selbst die Religion stellt heute keine unveränderliche Konstante in einer Biographie mehr dar. Man wird nicht mehr in sie „hineingeboren“, man sucht sie sich vielmehr aus und entscheidet sich bewusst für oder gegen sie.

Das Leben in unserer heutigen Gesellschaft steht im Zeichen der Freiheit. In der Soziologie hat sich vor allem Ulrich Beck mit den großen Freiheitsgewinnen der Gegenwart auseinandergesetzt und zugleich deren „Schattenseiten“ aufgedeckt. So sind die neuen Freiheiten nicht einfach „umsonst“ zu haben, sie gehen mit gegenläufigen Entwicklungen einher. Ulrich Beck spricht dabei von der Reintegrationsdimension,²⁶ die parallel zu den neuen Freiheiten eine andere Art der sozialen Einbindung organisiert. Was damit gemeint ist, deutet Beck mit dem Titel seiner mittlerweile bekanntgewordenen Gesellschaftsanalyse an: Er spricht von der *Risikogesellschaft*. Freiheiten sind demnach mit Risiken verbunden. Eine Karriere kann erfolgreich sein, sie kann aber auch krachend scheitern. Eine Partnerschaft glücklich und erfüllend sein, sie kann aber auch in einer schmerzhaften und mitunter finanziell belastenden Trennung gipfeln. Die Freiheitsgewinne der Gegenwart sind nicht mit dem automatischen Versprechen eines allgemeinen Glücks für alle verbunden. Dafür wird in der Risikogesellschaft der oder die Einzelne verantwortlich gemacht. Ein Jeder gilt als „seines Glückes Schmied“. Becks Gesellschaftsanalyse weist mithin in der Tendenz kulturpessimistische Züge auf, sie hilft jedoch dabei, die großen Freiheitsgewinne der Gegenwart zu verstehen und kritisch einzuordnen. Und positiv gewendet lässt sich daraus auch eine Verbindung zwischen Freiheit und Verantwortung herleiten.

Einen ähnlichen Ansatz kann man bei der Philosophie der Aufklärung finden, die den Freiheitsbegriff in zwei Richtungen unterschieden hat: Einmal in negativer und einmal in positiver Hinsicht. Die *negative Freiheit* meint das Freisein von äußeren und inneren Zwängen (Freiheit von), die *positive Freiheit* wiederum gilt als Befähigung zum freien und selbstverantwortlichen Handeln (Freiheit zu).

Diese perspektivische Annäherung an den Freiheitsbegriff macht deutlich, dass Freiheit nicht als eine absolute Kategorie zu begreifen ist, sondern einen Prozess meint, der individuell angeeignet und gelebt werden will. Damit werden die äußeren Strukturen, die ein freiheitliches

²⁴ A. a. O., 99.

²⁵ Zum Begriff der „Spätmoderne“ vgl. *Andreas Reckwitz*, Das Ende der Illusionen. Politik, Ökonomie und Kultur in der Spätmoderne, Berlin 2019.

²⁶ Vgl. *Ulrich Beck*, Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne, Berlin ²³2016 (1986) 206.

Leben ermöglichen wollen, keineswegs negiert. Sie stellen jenen Rahmen dar, innerhalb dessen sich ein freies Leben ereignen kann. Und trotzdem kann es innerhalb dieses Rahmens auch ein Leben geben, das von Strukturen der Unfreiheit dominiert wird.

Für die Gefängnisseelsorge scheint mir dieses *relative Freiheitsverständnis* weiterführend zu sein. Unfreiheit und Freiheit lassen sich nicht in einer Schwarzweißlogik auf den Raum des Gefängnisses übertragen, obwohl diese Institutionen eben jene Unterscheidung repräsentieren. Nicht wenige Gefangene können von einem früheren Leben erzählen, das bereits im Zeichen der Unfreiheit stand. Wieder andere Gefangene haben derart lange Zeiten „hinter Gittern“ verbracht, so dass sie sich vor dem Leben in der vermeintlich „freien Wildbahn“ fürchten.²⁷ Das „Draußen“ wird damit zum Raum der Bedrohung, das „Dinnen“ zum Raum der Sicherheit. Im Gefängnis gibt es für diese relativen Freiheitsbilder in der Regel keinen Platz, sie werden im Zuge der Komplexitätsreduktion – Draußen = Freiheit / Drinnen = Unfreiheit – schlichtweg ausgegrenzt. Anders sieht das bei der Gefängnisseelsorge aus, die eben genau diesen Formen von Komplexität einen Raum eröffnen kann. Sie wird damit im übertragenen Sinne zum Ort, wo Freiheit und Unfreiheit einander begegnen können.²⁸

3. Zwischen Raum und Institution

Der Raum des Gefängnisses wird in der praktisch-theologischen Forschung zumeist mit dem Begriff der „totalen Institution“ beschrieben.²⁹ Damit wird ein Begriff rezipiert, der ursprünglich auf den kanadischen Soziologen Erving Goffman zurückgeht. In dem Buch „Asyle. Über die soziale Situation psychiatrischer Patienten und anderer Insassen“³⁰, das mittlerweile zu den Klassikern der modernen Soziologie zählt, entfaltet Goffman sein Verständnis von den totalen Institutionen. Sie werden verkürzt gesagt als *soziale Einrichtungen* definiert, die einen *allumfassenden* Charakter aufweisen. Dabei hebt Goffman interessanterweise hervor, dass „alle Institutionen tendenziell allumfassend“³¹ sind. Aus diesem Grund überrascht es auch nicht, dass neben dem Gefängnis auch eine ganze Reihe weiterer Einrichtungen als totale Institutionen beschrieben werden wie beispielsweise das Kloster, das Internat oder die Kaserne. Als zentrales Charakteristikum einer totalen Institution gilt, dass die Grenzen der unterschiedlichen Lebensbereiche aufgehoben werden und dass „[a]lle Angelegenheiten des Lebens“³² wie schlafen, spielen und arbeiten, auf den Raum der totalen Institution zentriert sind. Genau dieses Phänomen lässt sich bei modernen Justizvollzugsanstalten beobachten. Das Leben der Inhaftierten ist vollständig und in all seinen

²⁷ Vgl. dazu auch die Schilderungen und Reflexionsberichte des Sammelbandes von *Ulrich Tietze* (Hg.), *Nur die Bösen? Seelsorge im Strafvollzug*, Hannover 2011.

²⁸ Vgl. *Gerhard Ding*, *Gefängnisseelsorge*, 84.

²⁹ Vgl. bspw. *Markus Höbel*, *Was kommt nach dem „Dinnen“? Gefangenenseelsorge und Strafvollzug zwischen Restriktion und Resozialisierung*, St. Ottilien 2009, 48–94.

³⁰ Vgl. Erving Goffman, *Asyle. Über die soziale Situation psychiatrischer Patienten und anderer Insassen*, Frankfurt a. M. 2016 (1973).

³¹ A. a. O., 15.

³² A. a. O., 17.

Facetten auf den Raum des Gefängnisses konzentriert. Die Gefangenen schlafen, essen und arbeiten in Räumlichkeiten, die zur jeweiligen sozialen Einrichtung hinzugehören. Es ist daher vollkommen richtig, das Gefängnis als totale Institution zu beschreiben. Damit geht keine Wertung im Sinne einer politischen Lesart dieses Begriffes einher. Total meint nicht totalitär, sondern allumfassend. Eben aus diesem Grund kann sogar die Fahrt auf einem Kreuzfahrtschiff als totale Institution gedeutet werden.

Dennoch ist hinsichtlich der Gefängnisse zugleich auf ein Problem hinzuweisen. Das Ziel einer jeden totalen Institution steht in Relation zum sozialen Zusammenleben, das sich in der jeweiligen Einrichtung ereignet. Kreuzfahrtschiffe bieten deshalb ihren Gästen ein breites Spektrum an Unterhaltung und vielfältige Freizeitmöglichkeiten sowie Essen und Trinken in Hülle und Fülle. Ziel ist es, dass die Touristen eine gute und vor allem erholsame Zeit an Bord haben. Für das Gefängnis wiederum gilt das komplette Gegenteil. Die Freizeitmöglichkeiten sind begrenzt und reglementiert. Das Essen und Trinken dient nicht dem Genuss, sondern der Ernährung. Das soziale Zusammenleben im Gefängnis ist vielfach auf Isolation und auf Strafe ausgelegt. Gefängnisse stellen mitunter „Orte organisierter Beziehungslosigkeit“³³ dar. Sie rücken die Delinquenz der Gefangenen resolut ins Zentrum. Insofern stimmt die Form des sozialen Zusammenlebens mit dem Ziel dieser Institution überein; sie dient der Bestrafung. Darüber hinaus sollen Gefängnisse aber auch im Idealfall auf ein späteres Leben in Freiheit vorbereiten; sie sollen einen wesentlichen Beitrag zur Resozialisierung der Gefangenen leisten. Dieses Ziel steht allerdings offenkundig in Spannung zur Form des sozialen Zusammenlebens, so wie es in Gefängnissen aktuell vielerorts anzutreffen ist. In dieser Hinsicht deutet sich eine Schwierigkeit an: Gefängnisse verfolgen mithin unterschiedliche Ziele, die zueinander in Spannung stehen. Im Rückgriff auf die theoretischen Arbeiten von Erving Goffman ist dann festzuhalten, dass das Gefängnis als totale Institution im Zweifelsfall eher eine Strafanstalt als eine Resozialisierungsanstalt darstellt.

Totale Institutionen neigen überdies zur *Selbstreferentialität*, weil eben alle Angelegenheiten des Lebens auf ihren Raum zentriert werden. Dadurch wird der Raum innerhalb der Institution immer weiter verdichtet – Freiräume und Reflexionsräume verschwinden zusehends. Aus diesem Grund ist es begrüßenswert, dass in den allermeisten totalen Institutionen auch andere Logiksysteme präsent sind, die die Dynamik der Selbstreferentialität durchbrechen³⁴ oder zumindest heilsam irritieren. Dies leistet auch die Gefängnisseelsorge, die im Anschluss an den französischen Philosophen Michel Foucault als ein Anderort, eine *Heterotopie*,³⁵ in der totalen Institution des Gefängnisses gedeutet werden kann.³⁶ Sie kann dort andere Räume eröffnen, die zum Durchatmen und Innehalten anregen, die eine Perspektivweitung ermöglichen und Raum

³³ Ulrich Tietze, Rückblick auf zwölf Jahre Gefängnisseelsorge, 259 (s. Anm. 9).

³⁴ Vgl. a. a. O., 256.

³⁵ Vgl. Michel Foucault, Andere Räume, in: Karlheinz Barck (Hg.), Aisthesis: Wahrnehmung heute oder Perspektiven einer anderen Ästhetik, Leipzig 1993 (1990), 34–46.

³⁶ Passenderweise steht dazu die Fachzeitschrift Kirche im Justizvollzug unter dem Titel „AndersOrt“. Siehe dazu: www.gefaengnisseelsorge.net (Stand: 12.08.2020).

zur Selbstreflexion bieten. Das gilt nicht nur für die Gefangenen und deren Angehörigen, sondern auch für die Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter der Justizvollzugsanstalten.³⁷ Was ist damit aber konkret gemeint?

Die Kategorie des Raums, die lange Zeit eher stiefmütterlich behandelt wurde, ist in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts von den Sozial- und Kulturwissenschaften wiederentdeckt³⁸ und in diesem Zuge neu profiliert worden. Man versteht den Raum seither nicht mehr nur als statischen Container, sondern auch als Teil und Folge gesellschaftlicher sowie kultureller Sozialität. Ein Raum ist nicht einfach vorfindlich gegeben und auf seine materielle Gestalt reduzierbar. Er stellt vielmehr ein wandelbares Gebilde dar, das sich in der sozialen Interaktion immer wieder neu konstituiert. Diese neue Lesart des Raums im prozessualen und dynamischen Sinne ist mit dem Programmbegriff des *spatial turn* überschrieben.³⁹

Als ein wesentlicher Vordenker des *spatial turn* gilt Michel Foucault,⁴⁰ der 1966 in einem Radiovortrag erstmals von den sogenannten Heterotopien sprach. Ein Jahr später wiederholte er diesen Vortrag, 1984 wurde das Manuskript dann auch publiziert. Foucault geht davon aus, dass es relative Raumeinheiten gibt, die sich aufgrund einer besonderen Typik vom umgebenen Realraum abheben, diesen teilweise sogar verfremden oder neu organisieren. Diese Raumeinheiten nennt Foucault *Heterotopien – Anderorte* –, die verkürzt gesagt „tatsächlich realisierte Utopien“⁴¹ innerhalb der Ordnungsstruktur des Realraums bilden. Ausschlaggebend ist, dass sie ein besonderes Verhältnis zur Kategorie Zeit besitzen (1), dass von ihnen Öffnungs- oder Schließungsprozesse ausgehen (2) und dass sie spezifische Deutungspotenziale ausweisen (3).

Anhand dieser Systematik lässt sich meines Erachtens auch die Gefängnisseelsorge als ein Anderort in der Institution des Gefängnisses deuten. Gerade die gottesdienstliche Feier führt unmittelbar vor Augen, dass die Seelsorge im Gefängnis durchaus ein heterotopes Potenzial besitzt. So vermittelt die poetische aber doch irgendwie fremdgewordene Sprache der Bibel und der Lieder des Gesangbuches ein Gefühl von Überzeitlichkeit. Es sind Texte, die aus einer anderen Zeit zu kommen scheinen, die schon früheren Generationen Kraft und Orientierung gegeben haben. Das Gefühl der Überzeitlichkeit kann sich so auch zu einem Gefühl von Gemeinschaft ausweiten. Im Gottesdienst tritt also nicht nur das heterotope Potenzial der Gefängnisseelsorge hervor, die Gefangenen werden auch in einen Kontext der *Heterochronie*, der Anderzeit, hineingenommen.

³⁷ Vgl. *Gerhard Ding*, Gefängnisseelsorge, 82–84 (s. Anm. 3).

³⁸ Vielfach ist diesbezüglich auch von einer Renaissance des Raums bzw. des Raumbegriffes die Rede. Für einen ansprechenden Überblick dazu vgl. *Claudia Jahnelt*, Interkulturelle Theologie und Kulturwissenschaft: untersucht am Beispiel afrikanischer Theologie, Stuttgart, 2016, 199–203.

³⁹ Vgl. dazu insgesamt *Doris Bachmann-Medick*, Cultural Turns. Neuorientierungen in den Kulturwissenschaften, Hamburg ⁵2014 (2006), 285–329.

⁴⁰ Vgl. *Matthias D. Wüthrich*, Raumtheoretische Erwägungen zum Kirchenraum, in: Christoph Sigrist (Hg.), Kirchen Macht Raum. Beiträge zu einer kontroversen Debatte, Zürich 2010, 71–87: 79

⁴¹ *Michel Foucault*, Andere Räume, 39 (s. Anm. 35).

Der Raum des Gefängnisses ist darüber hinaus grundsätzlich von Schließungsprozessen geprägt. Überall gibt es Türen mit schweren eisernen Schlössern. Der Kirchraum wiederum, das durfte ich im letzten Jahr während meines Besuches in der Justizvollzugsanstalt Bochum feststellen, ist permanent geöffnet. Innerhalb der Welt der unzähligen Schlösser gibt es also einen Raum, der anders ist. Der anders ist, weil seine Türen nicht geschlossen sind, sondern geöffnet bleiben.

Nun ist noch zu prüfen, was mit den Deutungspotenzialen gemeint ist, die von einer Heterotopie ausgehen können. Foucault unterscheidet diesbezüglich Anderorte in zweierlei Hinsicht. Zum einen nennt er *Illusionsräume*, die den umgebenen Realraum in Gänze aufheben und ihn selbst als Illusion erscheinen lassen. Zum anderen gibt es *Kompensationsräume*, die den umgebenen Realraum nicht aufheben, sondern anerkennen. Trotzdem heben sie sich ein Stück weit von ihm ab, um so eine andere Ordnungsstruktur bieten zu können. Und genau dieser Aspekt – also Anderorte im Sinne von Kompensationsräumen – ist auch für die Gottesdienste im Gefängnis bedeutsam. Sie unterbrechen für einen kurzen Moment den Alltag des Strafvollzugs; gleichzeitig wird der umgebende Realraum nicht aufgehoben. Die Gefangenen gehen nach dem Gottesdienst zurück in ihre Hafträume. Und trotzdem geht vom Gottesdienst eine andere Ordnungsstruktur aus. Der Gottesdienst stellt ein zeitliches Strukturelement dar, das die Monotonie der Haftzeit in einen wöchentlichen Rhythmus überführt. Nicht jeder Tag ist Montag, nicht „täglich grüßt das Murmeltier“; einmal in der Woche ist es anders, einmal in der Woche können die Gefangenen in den Anderort des Gottesdienstes eintreten.

4. Seelsorge im Zeichen der Kontingenz

Wer genauer hinsieht – wer das Gefängnis also wirklich als *Brennglas* begreift – wird erkennen, dass viele Eindeutigkeiten mit fortschreitender Nähe an Eindeutigkeit verlieren. Vieles tritt verändert in den Blick; scharfe Unterscheidungen wirken bei genauer Betrachtung zusehends unscharf. Das hängt damit zusammen, dass im Gefängnis Komplexität konsequent reduziert wird. Anders würde es wohl auch nicht funktionieren und dennoch geht bei einer jeden Reduktion immer etwas verloren.

Die Soziologie und die Religionsphilosophie hat dieses Phänomen mit einer leichten Akzentverschiebung als *Kontingenz* beschrieben. Niklas Luhmann definiert den Begriff wie folgt: „Kontingenz ist etwas, was weder notwendig ist noch unmöglich ist; was also so, wie es ist (war, sein wird), sein kann, aber auch anders möglich ist.“⁴² Es kann also mit anderen Worten konstatiert werden, dass das menschliche Leben nicht ausschließlich von kausallogischen Prozessen bestimmt wird, sondern dass es sich in erheblichem Maße auch dem Phänomen der *Unverfügbarkeit* stellen muss. Vieles ist nicht einfach vorherbestimmt; es hätte auch ganz anders kommen können. Wenn wir uns nun an die Beobachtungen von Ulrich Beck zur Risikogesellschaft erinnern, so wird verständlich, dass gerade die gegenwärtige Gesellschaft dazu neigt, Kontingenz im großen Stil zu generieren. Mit der Freiheit auf dem Arbeitsmarkt

⁴² Niklas Luhmann, *Soziale Systeme. Grundriss einer allgemeinen Theorie*, Frankfurt a. M. 21988, 152.

oder bei der Partnersuche geht stets die Unsicherheit einher, dass der gewählte Lebensweg auch ganz anders hätte verlaufen können. An die Stelle der früheren *kosmologischen Sinnsicherheit* ist heute eine lebensweltliche Unsicherheit getreten. Für den Umgang mit diesen Schwierigkeiten wurden vielfältige Bewältigungsstrategien entwickelt; die Soziologie spricht diesbezüglich von der Praxis der *Kontingenzbewältigung*. Mittlerweile geht man davon aus, dass die Kontingenzbewältigungspraxis in der spätmodernen Gesellschaft weitgehend institutionalisiert wurde.⁴³ Die gesamte Versicherungswirtschaft zielt beispielsweise darauf ab, Kontingenz zu bewältigen: Die Unsicherheit vor einer unvorhersehbaren Zukunft soll dadurch abgemildert werden, dass man sich wenigstens vor einer etwaigen Schadenslage gut versichert fühlt.

Aber nicht nur das Wirtschaftssystem hat sich den Herausforderungen zunehmender Kontingenz gestellt. Eigentlich alle gesellschaftlichen Funktionssysteme haben Strategien entwickelt, Kontingenz in der einen oder anderen Weise zu bearbeiten. In vielen Fällen gelingt das gut, beispielsweise im Medizinsystem. Wenn dann aber Kontingenzbewältigungsstrategien einmal versagen, sind die Folgen zumeist gravierend. Das Rechtssystem, dem die Institution des Gefängnisses aus systemtheoretischer Sicht hinzugerechnet werden kann, bearbeitet das Phänomen der Kontingenz beispielsweise durch eine möglichst objektiv überprüfbare Rechtsprechung. Durch unterschiedliche Steuerungsmechanismen wird versucht, dass Kontingenz hier „richtig“ bearbeitet wird. Ein Täter oder eine Täterin soll die gerechte Strafe für seine oder ihre Tat, die eben auch immer ein Stück weit kontingent bleibt,⁴⁴ erhalten. Damit wird die Kontingenz einer Straftat aus Sicht der Gesellschaft im Idealfall zufriedenstellend bearbeitet. Dann heißt es, das erlassene Urteil sei verhältnismäßig und demzufolge gerecht. Aus Sicht des oder der Inhaftierten bleibt das „Problem“ der Kontingenz aber zumeist weiterhin existent. Dem öffentlichen Raum zeigt sich dieses sekundäre Problem dann wiederum aber nur, wenn die Kontingenzbearbeitungsstrategien versagen; wenn medial für einen kurzen Moment mal wieder von einem Suizid in einer Haftanstalt berichtet wird oder wenn ein Justizirrtum eingeräumt werden muss. Das Versagen der Kontingenzbearbeitungsstrategien ist allemal dramatisch.

Das Religionssystem hat von Haus aus mit Kontingenz zu tun, setzt es sich doch mit der „Verwaltung der vagen Dinge“⁴⁵ – so wie es Günther Emlein sagen würde – auseinander. Frappierend ist dabei, dass sich das Religionssystem im Umgang mit dem Phänomen der Kontingenz grundlegend von anderen Funktionssystemen unterscheidet. Es bearbeitet Kontingenz nicht im Sinne einer Bewältigungspraxis. „Religion [...] symbolisiert und bearbeitet vielmehr die Unbestimmbarkeit der Welt und macht ‚Unbestimmtheit unmittelbar

⁴³ Vgl. *Hermann Lübbe*, Kontingenzerfahrung und Kontingenzbewältigung, in: Gerhart von Graevenitz/Odo Marquard (Hg.), *Kontingenz*, München 1998, 35–47: 35.

⁴⁴ Vgl. dazu auch *Ingolf U. Dalferth*, Die Kontingenz des Bösen, in: Ders./Karl Kardinal Lehmann/Navid Kermani, *Das Böse. Drei Annäherungen*, Freiburg i. Br. 2011, 9–52.

⁴⁵ *Günther Emlein*, *Das Sinnsystem Seelsorge. Eine Studie zur Frage: Wer tut was, wenn man sagt, dass man sich um die Seele sorgt?*, Göttingen 2017, 302.

zum Thema'. Sie hält damit das Bewusstsein für das Nichtwissbare und das Unberechenbare wach.⁴⁶ Kontingenz muss im Religionssystem nicht einfach bearbeitet und bewältigt werden. Die Erfahrung von Unverfügbarkeit kann ausgehalten und ebenso ein Stück weit angenommen werden.

Genau dieser Aspekt ist für die Gefängnisseelsorge meines Erachtens äußerst bedeutsam. Sie bewegt sich in einem System, das allfassend wirkt, das Komplexität konsequent reduziert und das dadurch ein Vakuum schafft, das die Inhaftierten zu einer eigenen Kontingenzbewältigung veranlasst. Hinzu kommen Elemente der Resozialisierung, die von „außen“ eine neue Form der Kontingenzbewältigung anstoßen. Die Inhaftierten sollen „fit“ gemacht werden für ein gelingendes Leben in der sozialen Gemeinschaft. All dies erzeugt Druck und Zwang in einer Welt, die ohnehin schon von Fremdbestimmung und Unfreiheit geprägt ist. Die Inhaftierten bilden in diesem Zuge nicht immer zielführende Narrative aus, mit denen sie das Problem der Kontingenzbewältigung lösen wollen. Ralf Günther beispielsweise berichtet von der „irritierenden Erfahrung“, dass Gefängnisseelsorgerinnen und –seelsorger regelmäßig in Gesprächen mit Gefangenen Geschichten erzählt bekommen, an deren Wahrheit schlichtweg nur gezweifelt werden kann.⁴⁷

Gefangene konstruieren Deutungsmuster, die sie aus der Erfahrung eines brüchig gewordenen Lebens befreien sollen. Nicht selten schieben sie dabei auch die Verantwortung für ihre Tat von sich weg und verweigern sich so einer konstruktiven Auseinandersetzung mit ihrer Situation. Das ist problematisch, da sich ihr Leben nicht schlagartig wenden wird; es bleibt ein brüchig gewordenes Leben. Die Kontingenzbewältigung im Gefängnis zielt oftmals darauf, eine sinnlose Situation mit einem neuen Sinn zu füllen. Anders sieht das bei der Gefängnisseelsorge aus, die ein Leben nicht an seinem Gelingen oder seinen Brüchen bemisst. Als ein Anderort im Gefängnis kann die Seelsorge einen anderen Raum eröffnen, einen Raum, in dem das Problem der Kontingenz nicht vorschnell bewältigt werden muss, sondern angenommen und auch ausgehalten werden kann. Das kann dabei helfen, ein neues Verhältnis zur Erfahrung mit Sinnlosigkeit zu entwickeln. Es geht dann nicht mehr darum, das Sinnlose mit irgendeinem Sinn füllen zu wollen und es damit gleichsam zu bagatellisieren; das Sinnlose bleibt. Es geht vielmehr darum, ein sinnvolles Verhältnis zu einem Geschehen des Sinnlosen zu entwickeln.⁴⁸ Diesen Prozess kann die Seelsorge im Rückgriff auf den reichen Schatz ihrer christlichen Tradition konstruktiv begleiten. Sie kann der Unverfügbarkeitserfahrung symbolisch Ausdruck verleihen, durch ein Gebet oder das Entzünden einer Kerze. Sie kann zum *Tröster der Trostlosen* werden, sie kann aber auch einfach nur da sein und dabeibleiben.⁴⁹

⁴⁶ *Isolde Karle*, Religion und Gesellschaft. Zur Sozialität des Religiösen, in: Detlef Pollack/Gerhard Wegner (Hg.), Die soziale Reichweite von Religion und Kirche. Beiträge zu einer Debatte in Theologie und Soziologie, Würzburg 2017, 141–163: 145.

⁴⁷ Vgl. *Ralf Günther*, Gefängnisseelsorge, 331 (s. Anm. 2).

⁴⁸ Vgl. *Isolde Karle*, Gefängnisseelsorge, 671–675 (s. Anm. 6).

⁴⁹ Vgl. *Traugott Roser*, Spiritual Care. Der Beitrag von Seelsorge zum Gesundheitswesen, Stuttgart 2017, 510.

5. Ausblick – Gefängnisseelsorge aus Sicht der Öffentlichen Theologie

Die Gefängnisseelsorge steht auf der Schwelle zweier Welten. Als Grenzgänger hat sie Zugang zu einem hoheitlichen Raum, der grundsätzlich als eine totale Institution beschrieben werden kann. Innerhalb dieses Kontextes eröffnet die Gefängnisseelsorge Freiräume – Anderorte –, die einen Perspektivwechsel ermöglichen und die die fortlaufenden Dynamiken von Fremdbestimmung und Komplexitätsreduktion punktuell aufheben. Die Gefängnisseelsorge löst mit ihrer Präsenz, ihren Angeboten und ihrer grundsätzlichen Andersartigkeit vielfach Resonanzen im Raum des Gefängnisses aus.⁵⁰ Dies gilt sowohl für die Inhaftierten und ihre Angehörigen als auch für die Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter der Justizvollzugsanstalten.

Auf der anderen Seite der Schwelle – dem sogenannten Draußen – löst die Gefängnisseelsorge ebenfalls Resonanzen aus. Sie betreibt Öffentlichkeitsarbeit; sie geht in Schulen, in Gemeinden und auch an Universitäten, um über die Situationen des Strafvollzugs in *kritischer Solidarität*⁵¹ zu berichten und aufzuklären. In der Theologie ist diese zweite Seite der gefängnisseelsorglichen Arbeit bislang weitgehend unreflektiert geblieben. Dabei dominiert aktuell in der akademischen Theologie ein Paradigma, das zur Reflexion dieser Handlungen bestens geeignet scheint. Gemeint ist die *Öffentliche Theologie*, die im Anschluss an die nordamerikanischen Debatten zur *civil religion* seit den späten 1980er Jahren hierzulande immer wirkmächtiger das Denken und Forschen der Evangelischen Theologie beeinflusst.⁵² Die Öffentliche Theologie geht davon aus, dass Theologie kontextsensibel zu verstehen ist, dass sie anhand von Übersetzungsleistungen ihre Inhalte in die Räume der Öffentlichkeit einbringen kann – dass sie sozusagen eine Zweisprachigkeit ausbilden muss – und dass sie selbst eine „Kontrastgesellschaft“⁵³ darstellen kann, die als Reflexionsfolie kritische Entwicklungen thematisieren kann, um so nach konstruktiven Wegen für ein sozialverträgliches, nachhaltiges und gerechtes Leben für die soziale Gemeinschaft suchen zu können.

Lassen wir zum Abschluss noch einmal den Blick auf den Beginn des Gedankenganges wandern: Gefängnisse in unserer Gesellschaft lassen sich also tatsächlich als Brennglas bzw. als Seismograph verstehen. Dafür ist es allerdings notwendig, dass man wirklich bereit ist, genau hinzuschauen. Für die Theologie bedeutet das, dass sie ihre Wahrnehmung von diesem Ort und von der Gefängnisseelsorge weiten muss, um zu prüfen, inwieweit die Seelsorge an der Schwelle zwischen dem Raum der Öffentlichkeit und der Nichtöffentlichkeit auch aus Sicht der Öffentlichen Theologie reflektiert werden kann.

⁵⁰ Zur Resonanztheorie vgl. *Hartmut Rosa*, Resonanz. Eine Soziologie der Weltbeziehung, Berlin 2016.

⁵¹ Das Konzept der kritischen Solidarität ist ursprünglich von Georg Picht als allgemeine Haltung für die Kirche in der Gesellschaft entwickelt worden. Später wurde es zumeist für den Kontext der Militärseelsorge rezipiert. Für die Gefängnisseelsorge gibt es allerdings ähnliche Ansätze, die sich mit dem spannungsreichen Verhältnis von „Nähe“ und „Distanz“ auseinandersetzen. Gerhard Ding spricht beispielsweise implizit von einer distanzierten Loyalität. Vgl. *Ders.*, Gefängnisseelsorge, 78 (s. Anm. 3). Zum ursprünglichen Ansatz der kritischen Solidarität vgl. *Dirck Ackermann*, Wie viel Kritik, wie viel Solidarität?, in: *zur sache.bw* 20 (2011), 30–35; vgl. auch *Georg Picht*, Studien zur politischen und gesellschaftlichen Situation der Bundeswehr, Witten/Berlin 1965.

⁵² Für einen systematischen Überblick zum Thema der Öffentlichen Theologie vgl. *Florian Höhne*, Öffentliche Theologie. Begriffsgeschichte und Grundfragen, Leipzig 2015.

⁵³ Vgl. *Heinrich Bedford-Strohm*, Öffentliche Theologie in der Zivilgesellschaft, in: *Florian Höhne/Frederike van Oorschot* (Hg.), Grundtexte Öffentliche Theologie, Leipzig 2015, 211–226: 220.

Niklas Peuckmann, geb. 1990, ist Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Lehrstuhl für Praktische Theologie (Homiletik, Liturgik, Poimenik) und am Institut für Religion und Gesellschaft der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Ruhr-Universität Bochum.

Ruhr-Universität Bochum

Evangelisch-Theologische Fakultät

Lehrstuhl für Praktische Theologie (Homiletik, Liturgik, Poimenik)

Universitätsstraße 150

D-44801 Bochum

niklas.peuckmann@rub.de