



Sonings mulighed i fængslet

Marie-
Louise

Lieberoth
Wadum

Soningsmulighed i fængslet

Marie-Louise Lieberoth Wadum

Københavns Universitet

Det Teologiske Fakultet

Specialeafhandling vinter 2010

*Til min mand Andreas der med sin tro på mig, håb for mig og kærlighed til mig lader
mig blomtre,*

til min mor der har sået vidensbegærligheden i mig,

og til min søster Katjader har lært mig at kæmpe for det, jeg vil.

Forside: Illustration akryl på lærred titel: Soning.

Psykolog Katja KørschenLarsen

December 2010

Sonings mulighed i fængslet

Marie-Louise Lieberoth Wadum

Københavns Universitet

Det Teologiske Fakultet

Specialeafhandling vinter 2010

*Til min mand Andreas der med sin tro på mig, håb for mig og kærlighed til mig lader
mig blomtre,*

til min mor der har sået vidensbegærligheden i mig,

og til min søster Katja der har lært mig at kæmpe for det, jeg vil.

Forside: akryl
på lærred
"Soning".
Psykolog Katja

Kørschen
Larsen
December 2010

*"Jeg lå i bånd og fængsel,
du førte mig herud,
jeg stod i spot og trængsel,
da tog du mig til brud;
for mig at få ophøjet
du bar min skam og brøst;
hvad du så tungt har pløjet,
er mig en evig høst"*

(DDS, 2002, nr. 86, vers 3)

Indhold

English Abstract	10
Indledning	12
1. Den fængslende straf	16
1.2. Det tidlige fængsel	17
1.3. Et land imellem Pennsylvania og Auburn	20
1.4. Selvets teknologi.....	22
1.5. Den nye disciplinering	24
1.6. Opsummering	26
2. Kriminologiske vinkler på straf.....	28
2.2. Den fødte dansker forbryder.....	29
2.3. En nutidig selvets teknologi.....	35
2.4. Den sonende straf?	38
2.5. Opsummering	42
3. Teologiske vinkler på straf.....	43
3.2. Fængselspræstens embede.....	44
3.3. Luther om den indre og ydre straf.....	48
3.4. Den etiske Løgstrup	50
3.5. Den soteriologiske soning.....	53
3.6. Forsoningslæren som indgangsvinkel til verdslig straf.....	58

3.7.	Soning uden straf?.....	61
3.8.	Konfliktmægling som et moderne skriftemål?.....	66
3.9.	Er skyldfølelsen nødvendig for tilgivelsen og soningen?.....	68
3.10.	Opsummering.....	72
4.	Diskussion.....	74
4.2.	Har det dømte menneske ordentlige vilkår for at sone sin forbrydelse indenfor fængslet som institution?	75
4.3.	Er der med teologiske øjne grænser for statens indflydelse på mennesket? 79	
4.4.	Hvad er fængselspræstens rolle, og har den ændret sig fra fængslets fødsel og til nutidens system.....	80
	Konklusion.....	84
	Litteraturliste.....	86

English Abstract

The church and Christian theology has always had a strong presence in the prison system. While priest and theologians were instrumental in the shaping of the first modern prisons in the 18th and 19th centuries, the Danish prison ministry of today is characterized by the strong degree of voluntariness, being virtually the sole truly open door in the prison.

In this thesis I attempt to explore the genesis of the modern prison, and views of crime, discipline and punishment as seen through the eyes of criminology and theology alike. Throughout I attempt to answer three central questions:

- 1) Is the condemned human being offered adequate conditions for atonement in the prison system?
- 2) Are there theological limits to the influence, the state can exert over the condemned individual?
- 3) What is the role of the prison minister, and has it undergone change since the inception of the prison, and until the system of today?

I start out with a history of punishment and the prison, paying special attention to the views of the condemned ranging from the first panoptic prison, where constant surveillance and private contemplation were viewed as prime tools in the correction of criminals, over biological treatment schemes in the late 19th and early 20th centuries, to current therapeutic approaches and conflict mediation. I pay special attention to the history of prison in Denmark, and to Peter S. Smith's (2003) notion of early attempts to change the mind and heart of criminals as *the technology of the self* and Michel Foucault's critical analysis in *Discipline and Punish* (2002). Throughout the thesis I show that the fundamental views have changed little over time, although methods have moved in the direction of psychological and cognitive therapies.

After discussing historical facts I move on to a comparative analysis in theology and criminology. My review of criminological theory calls attention to differing views of the criminal and his act. Is the criminal mind born simply out of degeneration or are there societal issues at stake as well, and how does this affect the possibility of

correction? In recent years focus have moved towards psychological treatment schemes such as the *Cognitive skills programme*, which attempt to modify habits of mind, much in line with Smith's early *technology of the self*, and often offer favorable reviews for early parole. Finally and centrally I present Stephen P. Garvey's (1999) juridical view of punishment as atonement.

I then turn to theological sources on the same problems, bolstered with a discussion of how Martin Luther viewed the difference between secular and spiritual authority. Compared to other prison personnel the resident minister is defined by being called to the ministry, just like any other priest in local parish churches. He is thus a spiritual agent, with a unique approach. His pastoral care is enhanced in this setting, because he is the only open door, where inmates can discuss any aspects of their crime and personal situation, without fear of condemnation or the looming Foucaultian shadow of institutionalized discipline. Then, in turn, I present the thoughts of Danish K.E. Løgstrup on fundamental ethical claims between humans, different theological theories of atonement, and finally the views of the Norwegian theologian and prison minister Paul Leer-Salvesen, who has attempted to bring these threads together and, contrary to Garvey, is lead to believe that atonement is possible without punishment. Indeed, the system of discipline seen in most modern prisons may be a direct obstruction to this process. I close the chapter with a brief discussion of conflict mediation and the necessity of guilt and anguish from a theological point of view.

I conclude that the process of atonement should be voluntary and personal, but can be facilitated through outside aid. While many of the psychological schemes offered in prison may be of great help to the individual, the priest offers a different line of approach to atonement, and an open door within the system. The approaches can thus be viewed as supplementary. While the disciplinary system acts on behalf of society, the minister acts wholly on behalf of the human being placed in prison, no matter his crimes and personal history. The prison minister's status as an outside agent offers him a privileged position as a companion in the process of atonement, since most other schemes within the walls are parts of the disciplinary system, and thus at odds with the component of voluntariness. This is in line with the limitations Luther saw on secular authority. Not necessarily because attempts to change the minds and hearts of the criminal is unethical, but because they venture into the

domain of the soul, which is fundamentally the province of the individual, and from a theological perspective, God.

Indledning

Kirken, som institution, er velrepræsenteret i det danske land. Vi ser den symboliseret ved de små hvidkalkede bygninger på enhver bakketop, og kender den på præster iklædt tøj, der er et levn fra middelalderen. Men kirken er også andre steder, f.eks. på hospitaler og i fængsler.

Denne undersøgelse fokuserer på præsten i fængslet, og teologiens møde med det dømte menneske.

Kirkens tilstedeværelse igennem fængslets historie er et udtryk for den praktiske diakonale indsats, hvormed den vil forsøge at gøre de menneskelige forhold bedre i vores kriminalforsorg. Præsten repræsenterer en åben dør, der giver mulighed for samtale og refleksion, og for at blive set som menneske frem for forbryder. Hos præsten kan det dømte menneske selvfølgelig tale om sit forhold til Gud, men også om helt andre emner som forholdet til familien, samfundet, offeret og den forbrydelse han er dømt for. Præsten kan med andre ord være en følgesvend på vejen mod soning. Han operer på et socialt og psykologisk niveau, hvor han, modsat resten af fængselsinstitutionen, har kristendommen som grundkerne i sin forståelse af mennesket. Helt centralt adskiller præsten sig fra fængselssystemet ved, at han er et frivilligt tilbud, som de indsatte kan vælge til eller fra. Næsten alt andet i fængslet er dem påkrævet eller frataget. Det dømte menneske er anbragt i fængslet på grund af et fundamentalt tillidsbrud i den menneskelige relation (Buber, 1997; Løgstrup 1991 og 1996).

Min undersøgelse tager udgangspunkt i det dømte menneske, som vi møder ham i fængslet, og udforsker krydsfeltet imellem samfundets og teologiens syn på ham.

Kriminologien har, som sociologisk disciplin, det kriminelle samfund og forbryderen som objekt. Fokus er på, hvordan mennesket er blevet forbryder, og hvad samfundet skal stille op med forbrydere og forbrydelser (Borch, 2005). Teologien, der derimod har menneskets sjæl og forhold til Gud som fokus, ser på muligheden for at det dømte menneske kan sone sin forbrydelse, og blive forsonet med Gud og omverden. I en teologisk sammenhæng forstås soningen, som det at gøre noget godt for den

skade man har forrettet (Leer-Salvesen, 1991 B). Soning er altså en aktiv handling, der genopretter freden imellem parterne i konflikt - offer og gerningsmand. De to discipliner har igennem historien ofte krydset spor. F.eks. har kristendommen legitimeret den verdslige øvrigheds politik og straffesystem (Smith, 2003, Leer-Salvesen, 1991 B), og mange straffeteorier har taget deres udgangspunkt i og hentet inspiration fra kristne forsoningslærer (Leer-Salvesen, 1991 B; Tuomala, 1993, Garvey 1999).

Jeg stiller i afhandlingen tre hovedspørgsmål:

- 1) Har det dømte menneske ordentlige vilkår for at sone sin forbrydelse indenfor fængslet som institution?
- 2) Er der med teologiske øjne grænser for statens indflydelse på mennesket?
- 3) Hvad er fængselspræstens rolle, og har den ændret sig fra fængslets fødsel og til nutidens system?

Igennem afhandlingen foretager jeg en komparativ undersøgelse af, hvordan man betragter soningsbegrebet ud fra henholdsvis; kriminologi og teologi. Jeg har bevidst valgt at gøre undersøgelsen bred indenfor de for afhandlingen givne rammer. Vidden i min undersøgelse giver mulighed for at behandle et ellers forholdsvist urørt emne i teologien på dansk jord, men har også den ulempe, at der sættes en grænse for det teoretiske detaljeniveau. Den brede undersøgelse har altså givet mig mulighed for at anskue soningen i fængslet på en ny måde, og sammentænke de to discipliner i en ny og frugtbar komparativ diskussion af emnet soning.

Afhandlings fremgangsmåde

I første kapitel starter jeg med en historisk gennemgang af fængslet i Danmark med perspektiver til fængslets historie i Europa (Smith 2003). Jeg ser især på udviklingen fra 1700 og frem, da det er hér, det moderne fængsel opstår. Jeg redegør her for religionens og fængselspræstens afgørende rolle i fængslets historie, og præsenterer Smiths tese om *en selvets teknologi* (Smith, 2003), hvorved fangerne skulle ændre adfærd og holdning ved hjælp af hårdt arbejde, ensomhed og bibelen. Med Michel Foucault (2002) dekonstruerer jeg den senere moderne opfattelse af, at vores nuværende straffesystem er bedre, nærmere er en anden form for magtudøvelse, der er flyttet fra det fysiske til det psykologiske niveau. Den historiske gennemgang

er et vigtigt grundlag for forståelsen af fængslets rolle og synet på det dømte menneske.

I *andet kapitel* laver jeg en litteraturgennemgang af nutidig kriminologisk teori med tilbageblik ned til midten af det 19. århundrede (Borch, 2005). Kriminologien er defineret som studiet af forbrydelser. Det er en blandingsdisciplin, der betjener sig af så forskellige indgangsvinkler som jura, sociologi og psykologi. Jeg sigter især på at belyse, at ændringen i opfattelsen af den kriminelle og magtudøvelsen har haft indflydelse på kriminologien og den politiske strafferet. I en sammenligning af nutidige behandlingsprogrammer som f.eks. *Cognitive Skills programme* og tankerne bag *selvets teknologi* fra 1800-tallet (Smith, 2006), viser jeg, hvordan de samme tanker ligger bag behandlingen nu som for 200 år siden. Der findes dog også forskelligartede teorier om forholdet mellem straf og soning. Garvey fremlægger en teori, hvor målet for straffen er soning, men hvor midlet til at opnå dette mål, samtidig er straffen (Garvey, 1999). Denne teori sammenholder jeg i specialets diskussion med Leer-Salvesens mere teologiske og humanistiske holdning (1991 A, B; 2004 A, B og 2009). Kapitlets gennemgang af kriminologien danner grundlag for afhandlingens videre sammenligning og diskussion.

I *tredje kapitel* gennemgår jeg forskellige teologiske vinkler på straf og soning. I første kapitel redegjorde jeg for kirkens afgørende rolle i fængslets historie, og præsten er stadig at finde i fængslet i dag. Jeg starter derfor med at definere præstens embede (Widmann, 2007), eksemplificeret ved fængselspræsterne Wilhelm Munck (1972) og Johannes Møllehave (Kvist, 2002). Derefter kontekstualiserer jeg Luthers skrift *Om verdslig øvrighed* (2006), ved at bruge det til at diskutere statens magtudøvelse over mennesket i fængslet i dag. Igennem en sammenstilling af forskellige kristne forsoningsteorier (Anselm, 1978; Clark, EBR; Schleiermacher, 2004, Løgstrup, 1995; Tuomala, 1993) og straffeteorier (Tuomala, 1993) viser jeg også teologiens indflydelse på den politiske strafudøvelse. Paul Leer-Salvesen (2004 A) modsiger f.eks. Stephen P. Garvey ved at sige, at straffen ikke er afgørende for soningen. Ud fra dette undersøger jeg soningens sammenhæng med straffen. I gennemgangen får jeg uddraget vigtigheden af det frivillige element i soningsprocessen, og soningens svære kår i fængslet.

I *fjerde kapitel*, afhandlingens diskussion, samler jeg de mange tråde, der er blevet spredt i løbet af afhandlingen, og bruger dem til at diskutere soningens mulighed i

fængslet, statens magtudøvelse over det fængslede menneske, betydningen af frivilligheden som element i soningsprocessen, og fængselspræstens rolle i systemet.

Jeg konkluderer, at soningen har trange kår i fængslet, og at man kan blive nødt til at søge den udenfor den magtudøvende institution. Frivilligheden er et centralt element i soningsprocessen, og denne proces kan ikke styres af staten, som kun kan opstille rammer for dens udfoldelse igennem forskellige behandlingstilbud og alternative ikke-retslige strafudmålinger. Fængselspræsten har her en privilegeret plads i fængslet som et frivilligt tilbud, da han er udenforstående og dog tilstedeværende i fængslet. Soning er altså en proces, der starter med frivillighed.

1. Den fængslende straf¹

"Så sendte Gud Herren dem ud af Edens have til at dyrke agerjorden, som de var taget af. Han jog mennesket ud [...]" (Genesis, 3. kap, vers 23-24).

I den kristne antropogoni (menneskets skabelseshistorie) rammes Adam og Eva af den første straf. De forbryder sig mod den eneste lov, Gud har givet dem, og de kastes ud af paradiset: Eva skal føde i smerte og Adam skal dyrke den hårde jord. Vi finder straf som et gennemgående tema i menneskelige myter kloden over. Vi fortæller historier om, hvad der er forbudt, og hvad der sker misdæderne, som vi også ser det i Genesis 3. I den jødiske bibel udgøres størstedelen af numeri og deuteronomium af love og tilhørende straffe, men i det Nye Testamente bliver disse regler og straffe erstattet af det dobbelte kærlighedsbud.

Op igennem tiden har straffesystemet været en fast bestanddel i ethvert samfund, og middelalderens konger og gejstlige uddelte både kirkelige og verdslige straffe i Guds navn (Foucault, 2002). Straf har haft mange forskellige former, og i middelalderen begyndte fængslet som institution at dukke op. Fangehuller havde eksisteret længe, men det var blot et sted, man smed sine krigsfanger ned, eller anbragte dem, der ventede på udførelsen af deres dødsstraf. Fængslet er altså en relativt ny straffeform, hvor man gik væk fra den blodige legemlige straf og over til at indespærre mennesket. I starten var det med henblik på at fjerne dem fra samfundet og afskrække. Senere ønskede man også at forbedre forbryderen, så han kunne indgå på lige fod med andre i samfundet, uden fare for at udøve nye forbrydelser (Smith, 2003).

¹ Dette kapitel er forfattet ud fra følgende litteratur: Smith, 2003, 2006; Foucault, 2002; Lindbock 2006; Leer-Salvesen 1991 B, 2004 A; Floto 2001; Beccaria 1998; Mills 2003; Munck 1972; Borch 2005

I dette kapitel gennemgår jeg fængslets historie med fokus på Danmark. Jeg ser på, hvordan fængslet opstod i middelalderen og siden hen har ændret sig, og hvilke tanker, der lå bag omformningen af fængslerne. Jeg undersøger, hvordan Danmark fulgte med den europæiske inspiration fra Amerikas fængsler, og selv valgte at nedsætte en komite, der skulle undersøge de nye fængsler og komme med forslag til Danmarks kurs. Fængslerne i Danmark var, som i det øvrige Europa, stærkt præget af kristendommen, og præsterne fik en fast plads i fængslet, og en stor rolle at spille heri. Jeg vil derfor vise, hvordan man i 1800-tallet mente, at fangerne skulle lære at ændre deres adfærd, der havde ført dem til fængslet i første omgang, igennem en *selvets teknologi* (Smith, 2003). Det betød, at de med præsten, bibelen, og ensomhed skulle nå til en indsigt omkring deres forkerte væremåde. Til sidst i kapitlet kritiserer jeg, med hjælp fra Foucault, den moderne ide, at nutidens straffemåder er bedre end de gamle. Ved at sidestille de to sætter jeg spørgsmålstejn ved, om det nye korrektionsapparat ikke bare er en anden måde at straffe på, med et andet fokus. Før kroppen - nu sjælen.

1.2. *Det tidlige fængsel*

Staten kan ses som Guds tjener. Igennem sin statspolitik agerer den på Guds vegne. Dette kan bedst ses udtrykt i den tidlige strafferet, hvor den verdslige straf er et udtryk for guds vrede over de syndige gerninger. Statens brug af straf bliver her legitimeret igennem en skabelsesordningsteologi (Leer-Salvesen, 1991 B).

Fængslet, som vi kender det i dag, er en relativ ny foreteelse. Fængslet, som institution, er ejet af staten, og huser dømte kriminelle såvel som varetægtsfængslede, der venter på dom. Denne konstellation er kun ca. 500 år gammel. Før det har man også indespærret folk, men det reelle fængselssystem opstod først i 1500-tallet, og i årene 1770-1850 skete der voldsomme ændringer inden for fængselsvæsenet. Forbilledet for de første fængsler var de såkaldte tugthuse fra 1500-tallet, det første kom i England, siden hen Holland. I Danmark blev der i 1605 etableret et tugthus på Christianshavn af Christian den IV. Her blev løsgængere og tiggere indespærret. På dette tidspunkt var tanken ikke at reformere individerne, men at fjerne dem fra samfundet, så de ikke lå andre til gene. Med tugthusene kom frihedsstraffen, som et alternativ til de korporlige straffe, som var

vidt udbredte (Lindbock, 2006, s. 91). Måden man indtil da havde straffet på, og som stadig blev brugt i stor stil i 1600- og 1700-tallet, var de legemlige straffe: Bl.a. bålbrænding, kagestrygning, radbrækning, halshugning og brændemærkning. Straffene var ikke blot meget voldsomme, men blev også eksekveret i fuldt offentlighed. Igennem den offentlige korporlige afstraffelse kunne staten stadfæste sin magt samtidig med, at forbryderen fik sin straf (Foucault, 2002). Men henrettelsen var også et stærkt religiøst ritual, der sikrede, at forbryderen sonede sin forbrydelse, så han kunne komme i himlen (Floto, 2001). Forbryderens anger var meget central i denne forsoning med Gud. I det stærkt religiøse ritual, præstens bøn, salmesang, var Gud med i strafferitualet som en hellig mellemkomst, der overtog ansvaret for henrettelsen fra statsmagten, og legitimerede døden. Nu var det en religiøs henrettelse, der sikrede den dræbtes adgang til himmerig, og ikke blot et profant mord. På denne måde havde man sikret forbryderens soning, samfundets genoprettelse, og en accept af forbrydelsen og dødsstraffen (Floto, 2001, s. 25-27). Kirken var herigennem med til at legitimere de voldsomme straffe, både med deres fysiske medvirken og deres garanti af soningen. (Leer-Salvesen, 2004 A, s. 159). I en skabelsesordningsteologi blev straffen forstået som statens angreb mod synd, død og fordærv, og derigennem legitimeredes dens straffepolitik (Leer-Salvesen, 1991 B).

I 1700-tallet begyndte frihedsstraffen at være et alternativ til de legemlige straffe, men dette fjernede dog ikke det stærke fysiske element. Der var stadig lænker og piskning i tugthusene, men i løbet af 1700-tallet kom der en vis modstand imod de korporlige straffe (Floto, 2001). Der var mange grunde til dette, men blandt andet skete der en forandring, idet naturretten vandt frem. Oplysningstidens fortalere for naturretten mente, at naturen udgjorde en selvstændig kilde til erkendelse, hvilket betød, at teologien gradvist mistede sit stramme greb om strafferetten. Man begyndte at sætte tvivl ved den strengt religiøse definition af lovene, som i virkeligheden oftest blev vilkårlig. Det betød ikke, at religionen blev fjernet fra straffesystemet, men at grundlaget i stedet blev den empiriske videnskab. Religionen skulle bruges til forbedring og moralsk opbygning af fangerne, ikke til at udmåle straffen. Straffen skulle udmåles på forbrydelsens karakter og størrelse (Smith, 2003, s. 25-28).

Mange oplysningstænkere var imod den måde, at straffesystemet fungerede på, og ville ændre det helt (Smith, 2003). Strafferetsreformatorerne så det inhumane i de

uhumske forhold og voldsomme korporlige afstraffelser. Cesare Beccaria (1738-1794) var en af de første oplysningsfilosoffer, der blev kendt i Europa for disse tanker, og han blev til stor inspiration hos strafferetsreformatorerne. De ville helt have afskaffet dødsstraffen og de korporlige straffe, og i stedet have fangerne indespærret, både for fangernes forbedring, men også for at de kunne fjernes fra samfundet (Beccaria, 1998). Disse tanker vandt for alvor indpas i midten af 1700-tallet, og man begyndte at tale om en strafferetsreform. Man ville straffe mere effektivt og afskrækkende (Smith, 2003). En foregangsmand for dette fandt man i England. *The County Sheriff* John Howard turnerede i England og senere Europa, herunder også Danmark, for at inspicere fængslerne. Han var drevet af en forargelse over stedernes tilstand: Særligt de uhumske forhold, korporlige straffe og de kriminelles helt frie omgang med hinanden. Han mente, at der skulle være bedre hygiejne, opdeling af fangerne efter køn og grad af forbrydelse, samt indførelse af bibelen og hårdt arbejde: Det såkaldte klassifikationssystem. Formålet var, at fangerne skulle angre deres forbrydelser og blive bedre mennesker, igennem hårdt arbejde, ensomhed og læsning i bibelen (Smith, 2003). I slutningen af 1700-tallet begyndte disse tanker at få fysisk form, og man begyndte at tale om at bygge helt nye fængsler, der var udformet efter de principper, straffereformatorerne havde udtænkt. Englænderen Jeremy Bentham (1749-1832) opfandt heromkring det *panoptiske fængsel*. Han udviklede det moderne fængsels helt særegne arkitektur, hvor fangerne altid levede i visheden om, at de kunne være iagttaget af vagterne. Denne frygt var en del af straffen. Men det var i USA, denne ide fik fuld udfoldelse, og de moderne fængsler fik deres endelig gennembrud. I 1820'erne konstrueredes Auburn-fængslet i New York, og kort tid efter Cherry Hill-fængslet i Philadelphia: Der mærkeligt nok blev kaldt Pennsylvania-systemet. På mange punkter var de to fængsler ens, men de adskilte sig fra hinanden på kritiske punkter: Begge fængsler gik ind for isolation, hårdt arbejde og disciplin, men i New York måtte fangerne arbejde sammen i et fælles lokale under komplet tavshed, hvor de i Philadelphia var fuldstændig isoleret hele tiden. De tilbragte al deres tid i cellen, og arbejde også der. Striden imellem disse to modeller var heftig. Det endte med, at Auburn-modellen vandt mest frem i USA, hvorimod Pennsylvania-modellen vandt størst frem i Europa (Smith, 2003, s. 28-30). I Europa måtte man vælge hvilket system, man troede mest på - Auburn eller Pennsylvania.

1.3. *Et land imellem Pennsylvania og Auburn*

Oplysningstidens bølger slog også hårdt imod Danmarks kyst, og man begyndte at tænke i strafferetsreformer, stærkt inspireret af tænkere fra Europa og de store fængsler i New York og Philadelphia. I 1840 blev en fængselskommision nedsat. Deres formål var at overveje "*hvilken indflydelse, der rettelig bør tillægges de nye i den nyere tid opstaaede systemer for straffeanstalters indretning*" (cit. i Smith, 2003, s. 128). De kom med en sønderrivende kritik af straffeanstalterne, og ville have en grundlæggende reformering af fængslet af både religiøse og videnskabelige årsager. Kommissionen ville have religionen til at spille en mere central rolle i fængslet, da de indsatte i skulle forbedres igennem en, hvad Smith kalder, *selvets teknologi* (Smith, 2003), hvor de skulle angre deres synder, og selv lære at blive bedre mennesker, ved hjælp af bibelen, hårdt arbejde og ensomhed (se afsnit 1.4). Videnskaben spillede på dette tidspunkt en afgørende rolle i samfundsudviklingen. Den skulle være grundstenen i det nye moderne fængsel, hvor oplysningstidens tanker om bedre forhold for mennesket, og en ny interesse for baggrunden for kriminaliteten, blev afgørende. Fængselskommisionen tolkede deres opgave til, at de skulle vurdere datidens tre berømte fængselssystemer til brug i Danmark: Auburn, Pennsylvania og Howards klassifikationssystem (Smith, 2003). Det sidstnævnte system havde ikke samme status som de to andre og blev hurtigt affærdiget. Kommissionen kom med en 239 sider lang redegørelse, hvor de vurderede de to fængselssystemer i forhold til deres *videnskabelige behandling* (Smith, 2003, s. 132). Reformen blev vedtaget i 1842, og man var dermed på vej mod et moderne fængsel i Danmark.

Der havde før 1840 været meget kritik af fængslerne i Danmark, både fra danskere selv og udenlandske besøgende. Bl.a. var Francisco de Miranda (kendt som venezuelansk revolutionær) på besøg i København i 1788, hvor han blev rystet over forholdene. I slutningen af 1700-tallet skete der også visse forandringer, men det blev ikke til en gennemgribende reform. I perioden fra 1790 til krigen i 1807 blev et større forbedringsarbejde sat i gang. Man prøvede på at lave hygiejniske forbedringer, og opdele fangerne, så de grove ikke korrumpere de mindre grove – netop ting som John Howard havde ment skulle ændres. Men alt dette blev bragt til stilstand, da Danmark i 1807 indtrådte i napoleonskrigene, og blev først sat i gang igen i 1840 med fængselskommisionen (Smith, 2003, s. 106-115).

I 1841 drog C.N. David og arkitekten J. Friis så til USA for at inspicere de to fængselsmodeller. David var meget begejstret for Pennsylvania-modellen, og argumenterede stærkt for, at isoleringen ikke ville medføre uoverkommelige problemer. Han mente, at den totale isolation var den eneste løsning, og at fangerne skulle forbedres gennem religiøs opbygning (Smith, 2003, s. 100-101). C.N. David var klart en fortaler for Pennsylvania-modellen og han havde de nordiske nabolande i ryggen, da de også havde valgt denne model. Der var dog ikke enighed i fængselskommissionen, og den blev hurtigt delt op i to lejre. David stod i spidsen for dem, der mente, at Pennsylvania-modellen var den bedste løsning. Lange og Holm (deputerede i det Danske Kancelli) var mere skeptiske, og ville hellere have en modificeret udgave af Auburn-modellen (Smith, 2003). Idéen i Pennsylvania-modellen, mente David var, at fangen blev nødt til at vende tanken indad under den totale isolation. Man fokuserede på den individuelle religiøsitet, og han mente, at forbedring kom herigennem. Straffen var rettet mod det enkelte menneske og hans forbedring – det var blevet til en individualiserende straf, og man tænkte forbryderens personlighed med ind i straffen (Lindbock, 2006, s. 95). Med fuldstændig isolation havde man også helt fjernet den korporlige straf. Der blev ikke længere pisket eller givet andre legemsstraffe. Man brugte dog stadig pishen som afstrafningsmiddel i Auburn-fængslerne, hvor de indsatte arbejdede i fællesskab, og man havde brug for et disciplineringsmiddel. Lange og Holm var meget imod denne fuldstændige isolationsmodel. De mente ikke, at den model kunne forbedre forbryderen. Den store forskel for dem kom i, hvordan man anskuede mennesket. De mente, at Pennsylvania-modellen gik ud fra, at menneskets forbrydelse var bundet i en *positiv ond vilje*, hvorimod de så sporen til forbrydelser i en *mangel på moralsk kraft i viljen* (Smith, 2003). De mente altså ikke, at man skulle ændre forbryderen, men derimod anspore moralen i ham, og styrke forbryderens positive sider. De mente også, at fængslet blev nødt til at ligne virkeligheden udenfor, for ellers ville al den opdragelse, som fangerne havde fået, forsvinde lige så snart, de kom ud til den virkelige verden igen. Men majoriteten af fængselskommissionen var imod Auburn-modellen. De mente ikke, at den var i stand til at stoppe *den moralske forværrelsesproces*. Deres største problem var manglen på total isolation, de var overbevist om, at fangerne ville udveksle ideer og tips til forbrydelser, og dermed ikke blive forbedret. Lange og Holm var meget imod isolationen og ville have, at fangerne som minimum kunne have *kort og sømmelig tale* (Smith, 2003).

Kongen besluttede sig for et kompromis, og valgte at bygge fire fængsler, to efter hver model. Auburn-modellerne blev til tugthuse og Pennsylvania-modellerne blev til forbedringshuse. Fanger, der havde korte straffe, mentes at have mulighed for forbedring, og de blev derfor sat i forbedringshuse. Det var her, der skulle sættes hårdt ind, og hvor der kunne ske moralske forbedringer. Fanger, der havde langvarige straffe, blev sendt i tugthuset. Her mente man ikke, at der var den store sandsynlighed for forbedring. Der kom et af hver i nærheden af Horsens, et forbedringshus (Vridsløselille i Albertslund) i nærheden af København, og et tugthus på Christianshavn (Smith, 2003, s. 137-143).

1.4. *Selvets teknologi*

I fængslerne arbejdede man, som vi så tidligere, med målet om, at fangerne skulle blive bedre mennesker. Man fokuserede på, hvad forbryderne tænkte, og hvordan man kunne ændre deres tankegang. De skulle erkende deres syndighed, og ønske at ændre deres adfærd. Udgangspunktet for dette var tanken om, hvad Smith (2003) kalder for, en *Selvets teknologi*. Det fængslede menneske skulle få en bedre moral og lære at fungere i samfundet igen, uden fare for at begå ny kriminalitet. Afsondring af fangerne blev den måde, hvormed man mente at kunne forbedre dem. Igennem arbejde og religion skulle de få en bedre moral, og det skulle foregå i isolation, enten helt eller delvist. Ideen var at indbyrdes omgang fangerne imellem, ville fordærve dem yderligere. Arbejdet var en selvfølgelig del af fængslet, og man mente, at det hjalp meget i forbedringen af fangerne. Religionen fik også en central rolle i de nye anstalter. Fangerne skulle komme til gudstjeneste, læse i bibelen og have besøg af fængselspræsten i deres celle (Smith, 2003).

Fængselspræsten fik altså en meget vigtig rolle i de moderne fængsler, da han stod for den moralske opbygning (Lindbock, 2006, s. 93). Præsten skulle ikke blot prædike og holde religiøse taler. Han skulle agere på et basalt psykologisk niveau ved at tale med fangerne, og bearbejde de følelser og tanker, som ensomheden satte i gang, og som skulle hjælpe deres forbedringsproces (Smith, 2003). Religionen blev altså til en *selvets teknologi*, hvor man kunne etablere *selvkontrol igennem troen*. Netop dette var målet for den massive religiøse påvirkning. Fængselspræsten skulle hele tiden tale til menneskets religiøsitet, så de hver især kunne opnå selvkontrol.

Han skulle tale med dem på deres niveau og i deres religiøse øjenhøjde. Det var et stort arbejde for fængselspræsten at nå hver enkelt fange, når der samtidig var fuldstændig isolation. Gudstjenesten foregik nogle steder ved, at man åbnede de enkelte celledøre, hængte et forhæng foran døren, og lod præsten tale midt i fængslet. Fangerne kunne derved høre præsten, men ikke se ham. Andre steder blev der bygget et panoptisk kirkerum. Hvor hver fange sad isoleret i sin egen lille boks. Herfra kunne de se præsten, men ikke hinanden, og de ansatte havde fuldt udsyn over dem. Den første fængselskirke af denne art kom i Petonville-fængslet i England, og kirken i Horsens blev bygget efter samme princip (Lomholt, 2003, s. 6). Men disse store ambitioner var ikke en del af den virkelige verden.

Mange steder var der ikke en fængselspræst fuldtidsansat. F.eks. i Tugt-, Rasp- og forbedringshuset på Christianshavn havde den tilhørende præst kun tid til at afholde en til to gudstjenester om året. Præsten havde kun tid til private samtaler en dag hver 3. måned, og der var 600 fanger, hvilket i sidste ende gav et umuligt regnestykke (Smith, 2003, s. 133-135). Dette blev dog senere ændret, og der blev ansat en fuldtids fængselspræst i de nye anstalter. I 1864 havde de største fængsler i Horsens, Vridsløselille og Christianshavn en fuldtidspræst ansat (Smith, 2003, s. 248).

Pastor Wilhelm Munck var præst ved fængslet på Christianshavn i 1860-70'erne. Han fokuserede på den personlige samtale, og stod for en stærk religiøs selvets teknologi. Han mente, at forbedringen kom igennem samtale, der talte til den individuelle religiøsitet, så personen kunne opnå selvkontrol. Han mente ikke, at forbedringen skete igennem gudstjeneste eller salmesang, men i mødet med hver enkelt fange.

"Det gik hurtigt op for mig, at skulde der udrettes noget, kunde det ikke ske paa Salene, hvor mange var samlede, og hvor den ene passede paa den anden, men maatte ske gennem Samtale med den enkelte under fire øjne og ved at opnaa grundigt Kendskab til hvert enkelt Individ for at finde netop det Punkt, hvor forstaaelse var mulig" (Munck, 1972, s. 129).

E.G.A. Hindberg var enig med Munck. Han var præst ved Søndresogns menighed i Viborg, og havde ligeledes opsyn med Viborg tugthus. Han udgav flere skrifter, der

omhandlede fængselspræstens arbejde. Han forklarede bl.a. hvordan det først var i 1800-tallet, at de gejstlige havde fået interesse for fængslerne. Han inddelte sit virke i tre områder: Gudstjeneste, undervisning og sjælesorg. Med sjælesorg mente han den religiøse påvirkning udover prædiken, katekisation og liturgi. Og det var denne sidste del, han viede mest opmærksomhed, og hvor han så den største virkning (Smith, 2003, s. 251-254).

Straffen havde med denne *selvets teknologi* stærke religiøse toner. Og man mente, at man med den nye straffeform, med ensomhed, sjælesorg og hårdt arbejde, kunne ændre adfærden hos forbryderen. Man mente derved, at straffen var blevet bedre end før, da den syntes at have mere produktive positive egenskaber, end de legemlige straffe.

1.5. *Den nye disciplinering*

Generelt blev udviklingen indenfor fængselsvæsenet set som positiv, og de fleste anser nutidens fængsel som toppen på en lang evolution. Man kan dog kritisere den moderne ide om, at fængslet som straffeform er bedre end de gamle legemlige straffe. Sådan tænkte især den indflydelsesrige og kritiske franske filosof Michel Foucault (1924-1984): Måske var det nye fængsel ikke en bedre måde at straffe på, men blot en anden måde at udøve magt over afvigerne. Ved at sidestille de to former for straf, kan vi undersøge om fokus ikke blot har flyttet sig i straffen, fra kroppen til sjælen. Foucault skriver i sin bog *Overvågning og straf* (2002) om religionens rolle i moderne institutionskulturer. Hans store forfatterskab rummer en stærk kritik af det moderne samfund, og Foucault er blevet en af de vigtigste figurer nutidens *kritiske teori*. Han fokuserede på magt, viden og diskurser, og lavede historiske analyser af sociale forhold. *Overvågning og Straf* er altså ikke 'bare' en historisk gennemgang, men en analyse af hvordan historien er blevet opfattet, og hvordan samfundet tænker og naturaliserer begreber som galskab, magt, straf og viden. Foucault leverer ikke en endelig sandhed om de emner, han tager op, men det er heller ikke hans formål. Han udforskede og sammenlignede idéer og diskurser for at se, hvad de afstedkom i det kulturelle spændingsfelt (Mills, 2003).

Foucault lavede en epistemologi (erkendelsesteori) om strafferettens udvikling fra middelalder til moderne tid – en såkaldt diskursarkæologi. Han beskrev, hvordan fængslet blev *de civiliseredes samfunds straf* (Foucault, 2002, s. 250), der bestod i *frihedsberøvelse* og en *omformning af individerne*. Disciplinen blev brugt som værktøj til denne omformning, og fængslet blev et omnidisciplinært apparat: Det var disciplinært i alle aspekter, i modsætning til skolen eller hæren der kun var det på nogle områder. Fangerne skulle disciplineres på alle tænkelige måder, og i alle situationer (Foucault, 2002, s. 254). Magten blev fuldt udfoldet igennem isolationen. Her var der ikke andre faktorer til at påvirke fangerne. Det var kun fængslet, der kunne påvirke dem, og derved havde man fuld magt over dem (Foucault, 2002, s. 255). Foucault opfattede religionen som en vigtig del af det herskende magtsystem, og et stærkt disciplinærredskab. Men Foucault mente ikke, at religionen havde berettigelse som en selvstændig faktor i fængselsvæsnet - den var kun en del af magtsystemet, og et element blandt mange. I sig selv var den altså ikke et forbedringsværktøj: Kun i kraft af dens rolle i magtsystemet. Det var dermed disciplinen og den konstante magtudøvelse, der mentes at ændre de kriminelle.

Overvågning og Straf gennemsyres af en lede over modernitetens normaliseringsønske, og spørgsmålstegn til det humanistiske projekt. Er humanismen menneskelig, og i givet fald, hvad er det så for en menneskelighed den taler for? Igennem Foucaults øjne bliver fangevogteren ikke mere menneskelig end bøddlen. I Foucaults sammenligning af de to magtsystemer, kan man nærmere læse, at det er to forskellige former for magt og syn på mennesket- og ikke en ranginddeling.

Man kan se to skift i *Overvågning og Straf*: Overgangen fra pinestraffen, via de tidlige tugthuses straffearbejde, til oplysningstidens fængselsystem. I denne bevægelse gik straffen fra et fysisk tegn, der mærkede forbryderen, som også skulle læses af samfundet til moralsk opbyggelse, til en indre oplevelse af magtudøvelsen. Her skete altså en forrykning fra kroppen til sjælen, fra det ydre til det indre. I skridtene op imod den moderne tid blev straffen lige så stille til et disciplineringsværktøj, hvor en minutiøs opdeling af rum, tid og krop indskrev den indsatte i et sindrigt system, der skulle sikre total kontrol. Foucault ser dette fuldt eksemplificeret i det panoptiske system, som han beskriver som særligt grusomt (Jensen, 2002).

Med Foucaults øjne kan vi se disciplinen udfoldet som et magtsystem med 'produktive' egenskaber. Han viser, at den suveræne negative magtform, hvor man henrettede og straffede på grusom vis for at understrege magten, blev erstattet af en helt ny magtform, nemlig disciplinen. Disciplinens særlige egenskaber var, at den var rumlig, den inddelte mennesker som subjekter, og ved at individualisere subjekterne var det nemmere for magten at indhente og danne ny viden om dem. Disciplinen var også udført med en tidslig magtteknologi, da den skulle styre individernes tid igennem aktiviteter. Derudover havde disciplinens nye magtform også en særlig fokus på kroppen. Denne forvandling af magten så Foucault stærkt udfoldet i overgangen fra strafferetten som et offentligt blodigt skue, til et panoptisk, disciplinerende fængsel. En vigtig pointe i denne nye magtform var, at den havde et økonomisk sigte. Man ville straffe bedre, billige og sikrere, ved at få fangen til at udøve selvdisciplinering gennem frygten og tanken om den konstante overvågning (Foucault, 2002).

Foucault havde således et meget negativt syn på fængslet: Både hvad det havde været, og hvad det var blevet til. Han ville med sin sammenligning af den gamle magtform med den nye vise, at det nye ikke *nødvendigvis* var bedre. Dette var en fejlkonklusion, som han fremhævede, at mange andre havde draget. Man ønskede at straffe bedre og være mere human, men enderesultatet blev blot en anden måde at straffe på, der på nogle områder var lige så inhuman. Før blev du dræbt i et orgie af blod og lidelse, nu blev din krop til et magtinstrument i samfundet. En krop der kunne styres og kontrolleres og som du mistede selvkontrollen over. Ikke bare din krop, men også dine tanker og din ånd, som vi så det i Smiths begreb om *Selvets teknologi* (2003). Dette fandt Foucault stærkt problematisk.

1.6. *Opsummering*

Kirke og straf har haft en større historisk sammenknytning, end de kan siges at have i dag. I middelalderen, hvor straffen havde sin mest blodige periode, stadfæstede staten sin magt igennem de voldsomme legemsstraffe. Kirken legitimerede statens strafferegimente med sin tilstedeværelse i udførelsen. Forbryderens anger var allerede dengang essentiel for soningen. Når forbryderen angrede, og led den voldsomme død, sonede han sin forbrydelse, og sikrede sin direkte adgang til Gud.

Med oplysningstiden kom kritikken af denne straffeform, og med den et nyt syn på forbryderen. Man begyndte at se mennesket bag. Man ønskede derfor også bedre forhold for forbryderen. Videnskaben var i højsædet, og man interesserede sig for mennesket bag forbrydelsen. Hvorfor begik de deres kriminalitet? Var det grundet i en ond vilje, eller mangel på moralsk kraft? Man ønskede, at forbryderne skulle forbedres, og komme væk fra den kriminelle levemåde. I fængslet søgte man med religionen at gøre dette gennem en *selvets teknologi*, hvor fangen skulle erkende sin syndighed og med hårdt arbejde, ensomhed og bibelen ændre sin adfærd. Fangen skulle altså lære selvkontrol igennem religionen.

Fængselspræsten fik derfor også en afgørende rolle i fængslet, da han repræsenterede det religiøse og åndelige, igennem sit virke i kirken og sjælesorgen.

Foucault kan bruges til at kritisere mange grundantagelser i det moderne samfund, og han så især fængslet som et disciplineringsværktøj. Han mente ikke, at fangerne ændrede deres adfærd (hvis de gjorde det) grundet en religiøs påvirkning, som Smith kalder en *selvets teknologi*, men nærmere på grund af at magtsystemets disciplinering styrede fangerne på alle måder. Med Foucault kan vi se to skift i straffens historie, fra pinestraf, over tugthuset, til det moderne fængsel. I denne udvikling sker der et skift i fokuset fra krop til ånd, fra det ydre til det indre, men udgangspunktet for at straffe er det samme. Det moderne fængsel ville straffe bedre, billigere og sikrere, men i en kritisk ånd kan man sige, at det nye fængsel ikke var en bedre straffeform, blot en anden.

Fængselspræsten var i fængslets fødsel altså en del af magtapparatet og magtudøvelsen over individet, der blev udført gennem en *selvets teknologi*. I vores tid er præsten dog ikke længere en del af dette magtsystem, men han er blevet et frivilligt tilbud, hvilket er en essentiel del af hans rolle som en følgesvend på vej mod soningen. Præstens syn på mennesket må dog siges at have haft samme grundkerne dengang som nu, nemlig kristendommen og Kristi forsonende gerning som baggrund for forståelsen af det brudte menneske, der sidder foran ham.

2. Kriminologiske vinkler på straf²

Kriminologi er det videnskabelige studie af kriminalitet, kriminelle og straffesystemer (Den store danske, 2009). Jeg har i denne afhandling valgt at sammenstille kriminologien og teologien. Jeg vil derfor starte med en kriminologisk oversigt over, hvordan samfundet har behandlet og anskuet forbryderen igennem de sidste par hundrede år. Jeg bruger senere dette som baggrund til min teologiske diskussion om soningsens mulighed i fængslet, og statens begrænsninger over for det dømte menneske.

Jeg trækker den kriminologiske tilgang i en mere teologisk retning igennem juristen Garveys (1999) arbejde, som søger at vise, at målet med straffen er soning, men at soningen kræver straffen, for at kunne ske. I en sammenligning imellem diskurserne under fængslets fødsel og nyere behandlingsformer som f.eks. *Cognitive Skills* programmet, kan man også se, at tanker om den kriminelle og hans behandling går igen, nu 200 år senere (Smith, 2006). I dette kapitel gennemgår jeg derfor først ændringer i den historiske opfattelse af den kriminelle og baggrunden for hans forbrydelse. Handler han af fri vilje, som viljesmetafysikken plæderede for, er det samfundets skyld (Durkheim, 2000), eller er han født til at være en forbryder (Lombroso, 1894)? Skal fokuset være på forbryderen, og ikke forbrydelsen (Liszt, 1905)? Jeg ser på debattens historiske udfoldelse i Danmark, hvor især læger har interesseret sig for forbryderens baggrund og forebyggelsen af kriminalitet (Geill, 1906), racehygiejne (Wimmer, 1909) og udviklet behandlingsformer, der er blevet italesat som *krykken, der støtter det krogede træ* (Stürup, 1968). I 1960'erne førte en voldsom kritik (Wolf & Høgh, 1966) til behandlingssystemets fald, men det fik sin genkomst i 1990'erne med opblomstringen af kriminalprævention,

² Kapitlet er forfattet ud fra følgende litteratur: Lombroso 1894; Liszt 1905; Durkheim, 2000; Geill 1906; Wimmer 1909; Stürup 1968; Wolf & Høgh 1966; Borch 2005; Smith 2006; Garvey 1999; Sachs 1960; Greve 1972; Balvig & Wolf 1969; Elias 2000; Weber 1992; Swinburne 1989

samfundstjeneste og konfliktmægling (Borch, 2005). Disse tanker medførte tilblivelsen af en decideret straffepolitik.

2.2. *Den fødte dansker forbryder*

Lige som den fysiske og institutionelle indretning af fængslet, har kriminalitetsopfattelsen ændret sig drastisk i de sidste 100 år. Især var det nyt, at undersøge forbrydelse videnskabeligt, og at emnet blev bragt op i tidens politiske debat (Borch, 2005).

I slutningen af 1800-tallet begyndte et internationalt brud med viljesmetafysikken (Borch, 2005), hvor man mente, at forbrydelse skete af ens frie vilje. Med naturvidenskabens opblomstring og udvikling kom der nye teorier om det kriminelle menneske. Især tre teorier blev banebrydende, Den italienske positive skole (Lombroso, 1894), den franske skole (Durkheim, 2000; Tarde, 1988) og den tyske skole (Liszt, 1905). Lombroso og Liszt inspirerede især debatten i Danmark.

Italieneren Cesare Lombroso kom i 1876 med en markant ny forståelse af den kriminelle i sit kriminalantropologiske værk *Der Verbreucher (homo delinquens) in antropologischer, ärztlicher und juristischer Beziehung* (1894). Lombroso sammentænkte mange af samtidens videnskaber: Antropologi, frenologi, degenerationslære, darwinistisk evolutionslære og psykologi, og ud af denne sammenblanding fik han en *anatomisk kriminalpsykologi*. Lombroso lavede et stort empirisk arbejde og undersøgte 4000 forbrydere, og mente, at kunne finde nogle særlige karaktertræk ved forbrydere, som 'almindelige' borgere ikke havde. Han mente, at have fundet *forbrydermennesket*: Den fødte kriminelle (Lombroso, 1894). Denne *homo delinquens* mente Lombroso, var kendetegnet ved atavistiske træk, dvs. lighed med 'laverestående mennesker'. Dette kunne ses ved en behåret pande, tykt, kruset hår, store ører, grusomhed og letsindighed. Han mente derudover også, at kunne se en sammenhæng mellem epilepsi, moralsk sindssygdom, degeneration og en kriminel adfærd (Borch, 2005, s. 35-37).

De franske sociologer Émile Durkheim og Gabriel Tarde angreb også viljesmetafysikken, men mente ikke, at kriminalitet udsprang af særlige træk ved individet, men nærmere at kriminalitet var et socialt fænomen, og skulle studeres

som et sådan. Durkheim (2000) talte om kriminalitetens samfundsmæssige normalitet. Tarde (1988) mente, at kriminalitet var et socialt produkt, en handling der udsprang af en imitation af andre kriminelle handlinger. Men ingen af de to teorier, der også var stor debat imellem, vakte det store røre i Danmark (Borch, 2005, s. 41).

Franz von Liszt var også mere interesseret i den konkrete gerningsmand og ikke selve forbrydelsen, den abstrakte gerning. Han mente, at der bag hver forbrydelse var en forbryder, og det var denne man skulle straffe - ikke forbrydelsen (Liszt, 1905). Liszt mente, at man skulle skelne mellem tre slags forbrydere: Uforbederlige, forbedringsduelige og lejlighedsforbrydere, og derved burde man også have tre straffeformer. *De uforbederlige* skulle spærres inde på livs- eller ubestemt tid til beskyttelse af samfundet. Hvis man ikke kunne forbedre forbryderen, skulle man sørge for, at han ikke gjorde mere skade på samfundet. *De forbedringsduelige* skulle derimod sættes stærkt ind overfor med ophold i forbedringsanstalter fra minimum 1 år til maksimalt 5 år. Her skulle der være mulighed for løsladelse, igennem et tilsynsråd der hvert år kunne anbefale løsladelse af fanger. Den sidste gruppe, *lejlighedsforbryderne*, skulle ikke have frihedsstraf, men i stedet straftrusler der kunne tjene til afskrækkelse. (Borch, 2005, s. 42-46).

Kriminaldebatten var også at høre i Danmark i slutningen af det 19. århundrede, og det er interessant at bemærke, hvordan mange af de væsentligste debattører og behandlere var medicinske læger: Herunder Christian Geill (1906), August Wimmer (1909) og Kristoffer Stürup (1968), som også tog del i den internationale debat igennem engelsksprogede udgivelser.

Dr. Med. Christian Geill styrkede den antropologisk-positivistiske position i Danmark (Borch, 2005) med hovedværket *Kriminal-antropologiske Studier over danske Forbrydere* (1906). Geill var stærkt inspireret af Lombroso, men mente også, at italieneren var for snæversynet i sin mening om den *fødte forbryder*. Geill var især interesseret i den forbindelse, han så mellem degeneration og forbrydelse, men han så også vigtigheden af sociale faktorer, ligesom tyskeren Liszt havde understreget dem. Disse to faktorer, det eksogene (social påvirkning) og det endogene (det medfødte), kaldte han for *Forbrydelsens Patogenese*, som han endog kunne sætte i skema. Heri kunne man være alt fra medfødt degenerativ sindssyg forbryder, til vaneforbryder ved en stærk social indvirken (Geill, 1906).

"I kraft af de endogene Faktorer – selv om ogsaa de eksogene kunne have virket med til Fremkaldelsen af Sindssygdommen [og dermed kriminaliteten, CB]. For alle de andre forbrydere maa det vistnok siges, at ingen bliver Forbryder helt uden de eksogene Faktorerers Paavirkning" (Geill, 1906, s. 257).

Geill var ikke kun interesseret i at kortlægge forbrydernes patogenese, men især i hvad man som samfund kunne gøre, for at forebygge kriminalitet og behandle de kriminelle. Geill så forebyggelsen ske i tre instanser: 1) Forbud mod ægteskab mellem forældre, hvis afkom man frygtede kunne få kriminelle tendenser, 2) Indgriben mod alkoholismen gennem afholdsbeværgninger, forbud mod alkohol på arbejdspladser og indlæggelse af kroniske alkoholister, samt 3) tiltag af en rumlig-materiel karakter, sunde hjem, gode skoler, parker, sygekasser, opdragelsesanstalter og meget mere i den form. Geills syn på kriminalitet forudsatte, at det kriminelle individ kunne udsondres og studeres i og på grund af dens særegenhed (Borch, 2005, s. 50-58 & Geill, 1906).

Dr. Med August Wimmer studerede også forbryderens degenerative karakter, og var for en stor del enig med Geill. Hans største videnskabelige bidrag anses for at være bogen *Special Klinisk Psykiatri* (1936) (Den Store Danske Encyclopædi, 2009). Wimmer definerede i bogen *Degenerede Børn. Studier over sjælelige Udartningstilstande i Barnealderen* degeneration, eller udartning, som:

"Ved Udartning, Degeneration kan man i Almindelighed forstaa det Forhold, at en Organisme under visse Betingelser kan fødes med en lavere biologisk Værdi end den, som er karakteristisk for den Art, hvortil Organismen hører" (Wimmer, 1909, s. 5).

Wimmer var meget interesseret i, hvad denne degeneration betød, og var især fokuseret på børnene. Udartning viste sig allerede hos børnene, mente han, og derfor måtte foranstaltninger sættes ind på et tidligt stadie, for at kunne forhindre degenerationen i at sprede sig til næste generation. Wimmer mente ikke kun, at den fødte forbryder havde fysiske karakteristika, men også sjælelige defekter, såsom lavere intelligens, snuheit, antipati, ondsindethed, egoisme, løgnagtighed og lignende. Der var en frygt for, at denne udartethed skulle sprede sig, og til sidst destruere samfundet. Som forebyggelse foreslog Wimmer afvænningsforløb til

alkoholister før ægteskab (alkohol var en stærk degenerativ faktor af eksogen karakter), samt kastration af kriminelle og alkoholister (Wimmer, 1909). Man ønskede en rendyrkning af samfundet, hvor man fik fjernet de degenerative elementer. Denne racehygiejniske idé vandt stor støtte politisk og i befolkningen (Borch, 2005, s. 67-73) og blev udført med statslige midler helt op til 1967, med endnu nulevende ofre (c.f. BT 18.7.2010).

I straffeloven af 1930 kan man se, at gerningen var blevet erstattet med gerningsmanden, og kriminaliteten har fået et ansigt (Borch, 2005). Derudover havde staten taget deres ansvar overfor befolkningen meget alvorligt, og indført mange tiltag til forebyggelse og forbedring af kriminelle. Sanktionerne mod de kriminelle var nu tilpasset den enkelte forbryder, baseret på hans farlighed og strafpåvirkelighed, og den psykologiske behandlingsform blev udviklet (Borch, 2005, s. 85-94). Dr. med. Georg Kristoffer Stürup var en af de førende forskere og behandlere inden for behandlingspsykologien. Stürup nåede i sit arbejde frem til, at de der tidligere blev betragtet som uforbederlige kriminelle, *faktisk* kunne forbedres med en særlig behandlingsform. I Stürups værk *Treating the "Untreatable"* (1968) ses denne behandlings målsætning. Igennem udførlige beskrivelser af de kriminelles livsforhold og levnedsløb, ønskede Stürup at finde ligheder, som kunne bruges i den individuelle behandling. Stürups behandlingsform er bedst illustreret ved billedet af et kroget træ, som han også selv bruger i sine bøger: Et træ hvis stamme er meget kroget, får støtte af en fastsurret krykke, og træet sikres derved sin frodige vækst på trods af den krogede stamme. På samme måde skulle Stürups behandlingsform være en krykke for de krogede kriminelle skæbner, så de kunne få et ret og godt liv. Stürup ville disciplinere de kriminelle til lovlydige borgere. Samtidig ville han også have, at den kriminelle skulle udøve en selvteknologisk behandling, der mindede om en *selvets teknologi* (se afsnit 1.4), han skulle være stærkt aktiv i sin egen behandling for, at den skulle lykkes (Stürup, 1909). Med tiden kom denne behandling til at hedde den *integrerende individualiserende vækstterapi*. Man ser her to elementer, som er blevet fremhævet tidligere, og som f.eks. bekræfter Foucaults kritik af hvordan magten i samfundet skifter fokus til individet og forbedring gennem disciplin, forklædt som medmenneskelig behandling (Borch, 2005, s. 94-100).

Behandlingstanken fik dog ikke lov til at leve i storhed længe. Den blev snart kritiseret fra mange vinkler og erstattet af andre metoder i 1960'erne. Især Preben

Wolf og Erik Høgh (1966), der begge arbejdede med jura og sociologi, kritiserede den personlighedsfikserede kriminalitetsopfattelse og behandlingstanken. Deres kritik var bl.a. bygget på, at kriminelle ikke stod uden for samfundet som degenerative størrelser, men at de blev skabt af og i samfundet, helt i tråd med Durkheims opfattelse af den kriminelle (2000). Ansvar blev altså frataget den kriminelle og lagt over på samfundets skuldre. Wolf og Høgh mente, at den største forskel på en kriminel og en ikke-kriminel var, hvilke sociale lag de tilhørte, da der syntes at være en tendens til, at kriminelle lå i 'lavere samfundslag' (Wolf & Høgh, 1966; Borch, 2005). Da den kriminelle individ blev fjernet, blev verifikationen af den individuelle sanktion også elimineret. Man mente ganske enkelt ikke, at der var set beviser for dens virkning. Og man manglede især at se en sammenhæng mellem straf, behandling og mindre tilbagefald til kriminalitet (Borch, 2005). Wolf og Høgh mente, i den kritiske ånd, at sanktioner ikke hjalp de kriminelle til at komme ud af deres løbebane, men mere var til for at opretholde sanktionssystemet i sig selv. De mente ikke, at det havde en påviselig effekt (Wolf & Høgh, 1966). Også den tidsubestemte straf, som især Stürup var en stærk fortaler for (1968), blev stærkt kritiseret. Overlægen Jan Sachs havde set mere positive resultater med tidsbestemte straffe for 'psykopater'. Når sanktionen havde en ubestemt længde, ønskede den kriminelle at få behandling igangsat så hurtigt som muligt med håbet om, at sanktionen derved kunne blive kortere. Men det fjernede et frivillighedselement, som Sachs mente, var forudsætningen for et positivt forløb. Sachs ville dog ikke helt have fjernet den tidsubestemte straf, han mente blot, at der var mange situationer, hvor den var kontraproduktiv (Sachs, 1960). Denne kritik fik sin triumf i straffeloven af 1973, hvor der var sket store ændringer. Kriminalitet var blevet en normalitet og ikke en abnormitet, og det afspejledes i straffeloven: Ikke flere særanstalter og særordninger i behandlingsformer specielt møntet på forskellige typer af særlige kriminelle. Man havde bl.a. fjernet den tidsubestemte psykopatforvaringsstraf, og erstattet det med en tidsubestemt straf – kaldet forvaring – der ikke var møntet på abnormaliteter af nogen art, men var tiltænkt en lille gruppe af personfarlige kriminelle (Borch, 2005, s. 112- 119). I 1972 kom Vagn Greve med bogen *Kriminalitet som normalitet*. Her blev der sat en streg over at tænke kriminelle som unormale mennesker, og behandlingstanken blev manet i jorden: "*Kriminalitet er ikke som sådan unormal adfærd, og kriminelle er ikke som sådanne unormale individer*" (Greve, 1972, s. 134). Hermed blev et magtsystem, der var grundlagt på en

tanke om, at kriminelle var syge individer, der skulle behandles, umuliggjort, og man begyndte at se på kriminalitet, som værende normalt.

Efter behandlingstidens storhed og fald blev kriminalitetsopfattelsen en del mere differentieret. I 1970'erne og op var der en stærk kritik af hele frihedsstraffen og dens virkning, der resulterede i nye tanker om samfundstjeneste og konfliktråd (se afsnit 3.8). Man udviklede også ideer om kriminalprævention, der kan beskrives som en *totalitær biopolitisk bestræbelse* (Borch, 2005), som vi allerede så med Geill, hvor alle livsforhold skal tages i betragtning i kriminalpræventionens navn. I 1990'erne begyndte behandlingstanken igen at vinde indpas, og nye forslag om terapeutisk behandling (se afsnit 2.3) af kriminelle brød frem og fik medvind (Borch, 2005).

I kritikken af frihedsstraffen ligger også en kritik af systemet som straffende magt. Man ønsker i stedet en større distancering af styringen, så det ikke er staten, der har magten over straffen, men straffen i højere grad udøves igennem selvforvaltning og i lokalsamfundet (Borch, 2005, s. 121). Her aner man velfærdsstatens styreform - der ville regulere individer og selve befolkningen - som grundlaget for problemer i befolkningen, og herunder også kriminalitet (Borch, 2005). Det man fremhæver i kritikken af fængselsstraffen er, at den ikke mindsker recidiviteten (tilbagefald til kriminalitet). En sådan kritik af fængslet og frihedsstraffen kom med retssociologen Flemming Balvig og Preben Wolfs bog *Fængsler og fanger* i 1969. De beskrev yderligere, hvordan fængselsstraffen medførte en sekundær straf, der kom med den straffedes genindtræden i samfundet, hvor den tidligere indsatte ville fortsætte med at blive stigmatiseret som fange. Balvig og Wolf anbefalede derfor at reducere brugen af frihedsstraf. I 1977 kom der en betænkning om alternativer til frihedsstraf. Man ville prøve at se, hvilke andre muligheder der var, for at nedbringe brugen af fængselsstraf. Det forslag, der vandt størst tilslutning, var samfundstjeneste. Her skulle den dømte udføre ulønnet arbejde, der var gavnligt for hele samfundet i et fastsat antal timer. Denne sanktion mentes at have mange fordele: Den dømte kunne leve en normal tilværelse ved siden af, den var billigere, og den havde ikke den samme iboende stigmatisering, som det at være indsat i et fængsel. Derudover kunne samfundstjenesten også betragtes som en tilbagebetaling til samfundet, den kunne have en pædagogisk effekt, og den nære kontakt til andre mennesker i samfundet kunne have en positiv effekt på den dømte. Denne straffeform skulle ikke fuldt erstatte frihedsstraf, men træde i stede for de kortere

frihedsstraffe (Borch, 2005, s. 125-134). I 1980'erne begyndte der også at komme andre alternativer.

Et alternativ der vandt stor tilslutning, og også blev fremlagt som en ikke-retsligt sanktion, var konfliktråd, hvor gerningsmand møder offer. Først i midt 90'erne kom det kriminalpræventive råd dog med en reel model til konfliktrådets udformning. De mente, at konfliktrådet skulle etableres så hurtigt som muligt efter forbrydelsen. Politiet vælger nogle sager, som de finder egnede, og både offer og gerningsmand bliver spurgt, om de vil deltage. En uafhængig mægler får overdraget sagen, og derefter kontakter han partnerne, så der kan blive aftalt en handleplan for selve mæglingen. Her skal begge parter blive enige om nogle regler: De skal lytte til hinanden, de må ikke afbryde, de skal hver fremlægge deres syn på sagen, de skal finde enighed om, hvad der egentligt skal løses, og de forhandler om løsningsforslag indtil de bliver enige. En vigtig del er, at gerningsmanden får sagt undskyld til offeret, og får forklaret baggrunden, og lige så vigtigt er det, at offeret får afdramatiseret selve begivenheden, bliver mindre angst og i en hvis udstrækning får tilgivet gerningsmanden, og bliver forsonet med ham (Borch, 2005, s. 134-144).

2.3. *En nutidig selvets teknologi.*

Ønsket om at forbedre forbryderen har eksisteret siden det moderne fængsels fødsel, hvor man med, det Smith kalder, en *selvets teknologi* mente at kunne ændre fangernes adfærd. I dag er ønsket stadig gældende, og de metoder, man bruger til at opnå en ændret adfærd hos den indsatte, er nogenlunde de samme som for 200 år siden.

I oplysningstidens efterspil var der en optimisme om forbedringen af kriminelle, hvor også frihedsstraffen helt havde overtaget de korporlige straffes plads. Tanken om, at forbryderen skulle rehabiliteres til at komme ud i samfundet igen, med muligheden for at indgå på samfundets præmisser uden at lave ny kriminalitet. – hang sammen med fængslet som institution, da det var her rehabiliteringen skulle foregå, inden for fængslets fire mure. Hvis man ser på de diskussioner, vi har i dag om forbryderen, hans mentalitet og om behandlingsformer, minder de meget om de selv samme diskussioner som i oplysningstiden (Smith, 2006). Og de samme tvivl

om fængslet egentlige forbedrende karakter findes også i dag. I 1970'erne var der en stærk pessimisme til behandlingssystemet og en manglende tro på dets effekt og virkning. Men i de sidste 10-20 år er tiltroen til behandlingstanken vendt tilbage, og man er igen begyndt at indføre forskellige behandlingsprogrammer, der skal sikre forbryderens reintegration i samfundet og hans rehabilitering (Smith, 2006).

De nye behandlingsprogrammer har som grundantagelse, at de vil omforme den kriminelles kognition. Man vil altså påvirke forbrydernes handlinger igennem deres tanker. De tænker simpelthen forkert, kriminelt, og de skal derfor have internaliseret et selvkontrollerende system, så man ikke behøver at kontrollere dem. De vil på den måde blive afkriminaliseret igennem selvkontrol. I 1800-tallet, hvor man havde isolationsstraffen, var filosofien også, at fangernes tanker skulle ændres. Igennem Pennsylvania-modellens fulde ensomhed, ville fangerne begynde at tænke over deres egne handlinger og derfor ændre adfærd. I en rapport fra 1831 fra Cherry Hill fængslet lyder det *"...turn the thoughts of the convict inwards upon himself, and to teach him how to think"* (cit. i Smith, 2006, s. 102). Dette citat kunne meget vel være udtalt i dag. Fokus punktet i 1800-tallet og nu er forbrydernes tanker og en indlæring af nye tanker. I dag fremhæver de forskellige behandlingsprogrammer som f.eks. *Cognitive Skills Programme* (Smith, 2006) antagelsen om, at mennesket har en fri vilje. I 1800-tallet var fængslets behandling af fanger også bygget på en forestilling om, at kriminalitet var affødt af sociale forhold, og at forbryderens frie vilje var påvirkelige overfor dårlige sociale impulser. Hele det panoptiske fængsels reglementer, arkitektur og indretning giver kun mening i det sociale påvirknings lys. Udgangspunktet dengang som nu er, at mennesket har en fri vilje til at udføre de handlinger, der er kriminelle, og derfor sendes personen i fængsel (Smith, 2006).

En af grundene til, at der er fornyet positivitet omkring forbedringen af forbryderen er, at man føler sig i bedre stand til at differentiere en målrettet behandling. Hver indsat får et forløb, der er skræddersyet til ham. Af samme grund finder man i mange fængsler en række differentierede behandlingstiltag til forskellige kategorier af kriminelle. I 1842 vedtog man også i Danmark en reform af fængselsvæsenet, der indeholdt en kategorisering af de kriminelle, i forhold til karakter, behov og recidivitet. Blandt andet skelnede man imellem de garvede kriminelle og de forbedringsduelige. Førstnævnte blev sendt til det nybyggede forvaringshus i Horsens, og de der havde mulighed for at ændre deres tankegang og

handlemønstre blev sendt til forbedringshuset i Vridsløselille. Differentiering og kategorisering af forbryderne var også filosofien bag 1800-tallets panoptiske fængsel. Men nogen gange er der langt fra teori til praksis, og i det moderne fængsels fødsel er det måske netop tilfældet. I hvert fald blev det yderligere reformeret i starten af 1900-tallet, da man ville lave en bedre differentiering og kategorisering, Danmark førte det til straffeloven af 1930. Tanken, om en inddeling af fangerne efter forskellige parametre, har altså været der siden 1800-tallet og findes også i fængslerne i dag (Smith, 2006).

I de forskellige behandlingsprogrammer som f.eks. *Cognitive Skills programme* hører man, at forbryderen skal lære selv at erkende sine kriminelle handlinger og reflektere over dem, og derved arbejde med de eventuelle problemer bag den kriminelle opførsel. Et af isolationsfængslets formål var også, at få forbryderen til at bekende sine handlinger. Tanken om, at det dømte menneske skal bekende og angre sine handlinger, findes dengang og nu, men i 1800-tallet var religionen et vigtigt element i denne proces, hvor den nu er et frivilligt tilbud til det dømte menneske i fængslet. Men tanken bag er den samme.

I behandlingstilbud, som især den kognitive form vi ser i et program som *Cognitive Skills programme*, skal de kriminelle lære at kontrollere sig selv og igennem selvregulering være uafhængig af en ekstern overvågende enhed. Ideen i det panoptiske fængsel var, at frygten og tanken om at kunne være overvåget konstant, skulle oplære en selvkontrol hos de indsatte. Dette var ikke bare tilfældet i fængslerne, men faktisk i hele samfundet. Norbert Elias har beskrevet dette i sin teori om *civilisationsprocessen*. I denne proces skal individet i samfundet lære at styre sine aggressioner, følelser og drifter igennem selvkontrol. Man vil skabe rationelle mennesker som kontrollerer sig selv (Elias, 2000). Denne ides egentlige gyldighed, er et spørgsmål, men lighedstrækkene mellem 1800-tallets fængsler, civilisationsprocessen og nutidens kognitive behandlingsprogrammer er kraftige.

Der er store forskelle på selve udførelsen af behandlingen af fanger i fængslet i dag og for 200 år siden. Men ideologien og tankerne bag var nogenlunde ens. Er vores fængsel så blot en udvikling af datidens fængsler, en mere raffineret måde at behandle de borgere, der forbryder sig mod vores samfund? Det kunne meget tyde på. Der er i hvert fald ikke tale om nye måder at anskue forbryder og fængsel på. Ideen dengang og nu har været:

"... [at] skabe lovlydige borgere ved at påvirke kriminelles handlinger via deres tankeprocesser. Man vil individualisere behandlingen og internationalisere kontrollen i det enkelte individ. Man vil normalisere de ikke normale. Man vil behandle ufornuften med fornuft og moral" (Smith, 2006, s. 113).

Bag behandlingsprogrammerne der findes i dag i fængslerne, især eksemplificeret i *Cognitive Skills programme*, synes Lombrosos tanke om det særligt *kriminelle menneske* stadig at være gældende, dog uden de atavistiske træk (Smith, 2006). Der tages ikke stort hensyn til omgivelser, baggrund, og andre sociale faktorer til forbrydelsen og forbryderen. Man vil fokusere på individet og hans tanker og reformeringen af dem, og glemmer derved konteksten for handlingen.

Når man ser tilbage på det panoptiske fængsel er der ingen tvivl om, at værdigrundlaget dér var kristendommen og en protestantisk etik, men hvilket værdigrundlag er der nu bag at ville pille ved menneskets inderste tanker og følelser? Der bliver sagt, at meningen er at skabe rationel adfærd, men det er ikke et værdigrundlag i sig selv. Det kan måske være fordi værdi og moralsk grundlag ikke er noget man ønsker indblandet i de rationelle handlinger (Smith, 2006). Men det er ikke nemt og heller ikke ideelt at ville adskille de to ting. En 'ren' rationel handling eksisterer ifølge Max Weber (1992) kun som idé, og ikke i virkeligheden. Man bliver altså nødt til at have et værdigrundlag som udgangspunkt for sine handlinger - også de rationelle.

2.4. *Den sonende straf?*

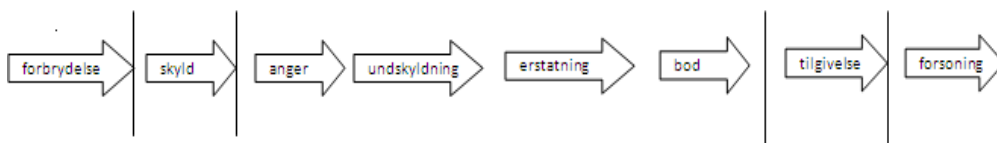
Straffen har igennem de sidste to hundrede år gået fra at være blodig og makaber, til at være et magtinstrument, hvor overvågning og normregler var virkningsmidler i straffen. Ofte har straffen elementer af behandlingstiltag, hvor man prøver at rehabilitere de indsatte og ændre deres adfærd, så de kan deltage i samfundet igen (Borch, 2005). Dermed kan man også se, at målet med at straffe efterhånden er blevet af mere sjælelig art: Et ønske om at forbedre den kriminelle så han ikke begår mere kriminalitet, eller at den kriminelle skal *son* sin forbrydelse.

Men hvilken sammenhæng er der imellem strafferettens tale om straf og soning, og teologiens brug af begreberne? Stephen P. Garvey er professor i Jura på Cornell Law School. Han har ikke nogen teologisk baggrund, og hans indgangsvinkel til teologien og kristendommen er altså hans kulturbaggrund og interesse. Garvey vil i sin artikel *Punishment as Atonement* (1999) undersøge hvordan straf ville virke i det han kalder et *ideelt* samfund: Et samfund hvor alle borgerne identificerer sig med hinanden. Han mener, at straffen her ville blive forstået som en sekulær bod, og være en del af hele soningsprocessen. Endemålet med straffen er i hans øjne soning, men midlet til soning er straffen. Garvey gennemgår nogle enkelte straffeteorier, og ser på hvordan de forholder sig til soning. Han gør dette for at bevise, at de nævnte teorier ikke tager soningen alvorligt nok, og får derigennem verificeret sin egen teori. At sammenstille juridiske straffeteorier og teologiske begreber om soning er et kontroversielt projekt, og Leer-Salvesen ville i en fiktiv debat også være helt uenig i udfaldet.

I den teleologiske straffeteori *utilitarisme*, som vi har set eksemplificeret med Jeremy Bentham (afsnit 1.2), har straffen et formål ud over sig selv. En teleologisk etik er defineret ved at være en konsekvensetik. Målet er afgørende for en moralsk værdidom over handlingen. Utilitarismens mantra er størst mulig lykke for det størst mulige antal mennesker (Garvey, 1999). Straffen kan altså kun retfærdiggøres, hvis den tjener et større gode, som i dette tilfælde er afskrækkelse. Både for at få forbryderen til at tænke sig om en ekstra gang inden, han begår en ny handling – en specifik afskrækkelse – og for at andre skal lære af hans fejl og eksempel – general afskrækkelse. Utilitaristiske teorier som restorativisme og liberatianisme vil genoprette eller reparere forbryderens forhold med samfundet. Deres fokus er altså soningen, men ikke igennem straf. Ifølge Garvey er straffen netop nødvendig for soningen. Denne teori er modsat den deontologiske straffeteori *retributivisme* (Garvey 1999), hvor straffen ikke har andet formål end sig selv. Den deontologiske etik er en pligtetik, hvor intentionen bag handlingen er det vigtige. Derfor er det vigtige i retributivismen, at straffen tildeles efter forbrydelsens grovhed, som vi også ser det i det gammeltestamentlige talionske princip med *øje for øje, og tand for tand* (2. mos. 21,24). Men straffen har en pointe, nemlig at straffe, og det ses som udøvelse af retfærdighed. Afskrækkelse kan være en fin og behjælpelig sidegevinst, men det er ikke formålet, og straffen kan kun retfærdiggøres, hvis den

er fortjent, retributivisme står for en straf uden muligheden for soning (Garvey, 1999).

I Garveys egen teori *punishment as atonement* er soningen målet med straffen, men soningen kræver straffen. Hans teori er en sammensmeltning af teleologiske og deontologiske teorier. Han mener, at der er et mål for straffen udover straffen i sig selv, men også at den har en intrinsisk værdi. Garvey forklarer, hvordan han mener, at soning fungerer med Richard Swinburnes (1989) to stadier, *expiation* and *reconciliation*: Soning og forsoning. Sonings-akten har derudover fire stadier: Anger, undskyldning, erstatning og straf og er kun en akt gerningsmanden kan gøre. Forsoningen derimod ligger hos offeret, da det er den, der skal tilgive, og er dermed en mellemmenneskelig handling. Swinburne mener, at forsoningen ideelt vil ske efter bodsakten.



Hvis en forbryder kan gennemføre de tre stadier og modtage det fjerde stadie, tilgivelsen fra offeret, vil han kunne blive reintegreret i samfundet.

Soningen starter med, at forbryderen føler skyld over handlingen. Det er vigtigt her, at skelne imellem skyld og skam. Skyld går på selve handlingen og her er der mulighed for at handle og blive sonet, men skam er ikke fokuseret på handlingen, men på hele mennesket og er en gennemtrængende følelse, der ikke leder til soning. Når forbryderen undskylder, accepterer han ansvaret for sin handling og viser samtidig, at han mener, at handlingen er forkert. På denne måde omfavner og fjerner undskyldningen skylden. Det tredje stadie, erstatning er en sværere størrelse, men det er en erstatning, der skal kompensere for forbrydelsen, for den skade forbrydelsen har forvoldt. Det er altså en erstatning, ikke for selve handlingen i forbrydelsen, men for den efterfølgende skade. Straffen skal forbryderen pålægge sig selv, det gør han ved at acceptere samfundets straf over ham. Der er altså ikke tale om en ekstra straf ud over fængselsstraffen eller bøden, men en accept af samfundets straf over ham. Igennem straffen bliver forbrydelsen fordømt, og man annullerer den besked, der er givet med forbrydelsen – at forbryderen ikke behøver

at respektere offeret, og kan tillade sig at nedværdige offeret. Straffen bekræfter offerets moralske værdi og status (Garvey, 1999).

Hele pointen i Garveys soningsteori er, at medlemmerne i et samfund identificerer sig med hinanden, og at forbryder og offer derved også må identificere sig med hinanden (Garvey, 1999). Forbrydelsen er en krænkelse af offerets moral, værdighed og status, en hån der gør, at offeret bliver vred og føler sig krænket. Dette minder også om Løgstrups og Bubers tanker om, at ved en forbrydelse bliver en relation brudt, og soningen skal genoprette denne brudte relation (se afsnit 3.4 og 3.7). Den krænkede følelse giver lyst til hævn, og dette retributive instinkt er sundt. Det er sundt, at offeret vedkender sig at have værdi og status og moralsk ret, og hævnfølelsen er et tegn på det. Da forbryderen identificerer sig med offeret, vil han også påtage sig offerets følelser, og han vil føle den samme vrede, men rettet mod ham selv. Denne selvrettede vrede er skyldfølelsen, og den er, som vi så, vejen til soning. Forbryderen har derfor behov for straffen, for at få genoprettet sin egen moral.

Garveys begreb om skyld er hentet fra en teologisk forståelse af synd. Garvey fremlægger sin forståelse af synd som værende en forbrydelse, hvor der sker en forkert handling mod ens næste, og det er derved også en forbrydelse mod Gud. Denne handling adskiller den troende fra Gud (Garvey, 1999). For at blive forenet med Gud skal forbryderen sone sin forbrydelse, og det er denne soning, der har været et tema igennem hele teologiens historie. Vi hører i det Nye Testamente, at Jesus igennem sin død soner vores syndige gerninger. Der har igennem tiderne været mange forskellige tolkninger på hvordan denne soning skal forstås, som et løskøb, som eksempel eller som en erstatning (se afsnit 3.5). Men for Garvey er det vigtige, hvordan teologien definerer synd. Synden skader forholdet mellem synderen og Gud, og dette forhold er vigtigt, da det skaber synderens identitet. Garvey sammenligner dette forhold med et samfundsmedlems forhold til sine medborgere. Garvey er fuldt bevidst om, at begreberne soning, skyld og synd er teologiske begreber, men han mener, at de kan tages ud af den kristne kontekst og bruges i en juridisk straffeteori. (Garvey, 1999, s. 1802-1859).

2.5. *Opsummering*

Forbryderen har igennem tiden ændret sig meget. Han har været moralsk fordærvet og uforbederlig, han har været født forbryder, været et produkt af sine fordrukne og moralsk korrumpere forældre. Man ville tilføje mennesket frie vilje en moralsk opdragelse, så hvert individ frit kunne træffe det rigtige valg. Denne tanke bliver udviklet med tiden, for så at lide et hårdt slag på grund af de stærke kritiske røster i 1970'erne. Der begynder at dukke alternativer op til fængslet, bl.a. samfundstjenesten og den ikke-retslige sanktion konfliktmægling. Behandlingstanken vendte dog stærkt tilbage i 1980-90'erne og fokuset var igen på mennesket bag forbrydelsen og dennes frie vilje. Man fokuserer nu som i 1800-tallet på forbryderens tanker, og indlæring af nye tanker igennem differentieret behandlingstilbud. Det vigtige er, at forbryderen erkender sine kriminelle handlinger og lærer kontrol igennem en selvregulering, nøjagtig som tanken var bag en *selvets teknologi*. Ifølge Garvey er målet med soningen straffen, men midlet til at opnå denne soning skal gå igennem skyldfølelsen og straffen. Garvey er ikke teolog og når teologien taler, er det heller ikke denne ide om straf og soning, der kommer frem.

3. Teologiske vinkler på straf³

Teologi og straf har, i bibelsk sammenhæng, været kædet sammen siden Adam og Eva, som blev smidt ud fra paradiset have. Vi finder talrige eksempler på straf i GT, og den gammeltestamentlige udmåling af straf kender vi alle. I det nye testamente bliver forholdet mellem syndighed og straf vendt op og ned, da Kristus med sin død forsoner mennesket med død, så mennesket for evighed er frelst. Men hvordan er forholdet mellem teologi og straf i dag? Jeg belyser dette forhold fra forskellige vinkler.

Fængslet er et udtryk for statens magtsystem, og fængselspræsten kan ses som en diakonal praktisk indsats fra kirkelig side, for at gøre de menneskelige forhold bedre i strafferetsplejen. Kapitlet indledes derfor med en definition af fængselspræstens embede (Widmann, 2007), og her slår jeg fast, at der ikke er forskel på den *almindelige* præst og fængselspræsten. Med Johannes Møllehave (Kvist, 2002) får vi et glimt af fængselspræstens arbejde og verden. Med en gennemgang af Martin Luthers skrift *Om verdslig øvrighed* (2006) skelner jeg imellem, hvad staten har lov til at styre, og hvad der, i den Lutherske tanke, alene tilkommer Gud. Med dette sætter jeg spørgsmålstegn ved, hvor meget staten har lov til at bestemme over den enkelte indsatte i fængslet og hans tanker og følelser. Løgstrup fremstiller i *Den etiske fordring* (1996) sin ontologiske etik, der med stor fordel kan bruges i fængselspræstens hverdag, og som Leer-Salvesen (2004 A) også underbygger sin teori med.

Jeg laver en kort gennemgang af forskellige kristne forsoningsteorier op igennem kristendommens historie, for at få en forståelse af den kristne forsoningslæres betydning (EBR og Tuomala, 1993). Derefter sammenligner jeg de kristne

³ Kapitlet er primært forfattet ud fra følgende litteratur: Widmann 2007; Kvist 2002; Luther 1982, 2006; Løgstrup 1991, 1994, 1995, 1996; Leer-Salvesen 1991 A, 1991 B, 2004 A, 2004 B, 2009; EBR, Tuomala 1993; Garvey 1999; Due 2006; Smith 2003, 2006; Anselm 1978; Buber 1997

forsoningsteorier med nuværende straffeteorier (Tuomala, 1993), hvormed vi kan se hvordan straffeteorierne ofte er dybt præget af kristne tanker i vores kultur. Med Stephen P. Garvey (1999) hørte vi en juridisk indgangsvinkel til, at soning skulle være målet for straffen, men at midlet til at opnå soningen var straffen. Teologen Paul Leer-Salvesen (2004 A) modsiger dog dette, og mener, at straffen ikke er nødvendig for soningen. Man kan se de nye konfliktråd som en mulig genoprettende soningsmulighed, der ligger uden for den retslige straf (Due, 2006). Målet med mæglingen imellem forbryder og offer er forsoning, men er angeren nødt til at være til stede, for at der kan komme tilgivelse? Dette spørgsmål behandler jeg sidst i kapitlet.

3.2. *Fængselspræstens embede*

I det gammeldags cellefængsel var religionen baggrund for fængslet indretning, opbygning og forståelse. Dette forsvandt dog hurtigt, og tilbage var kun murene og ideen om, at fangerne skulle ændre deres adfærd (se afsnit 1.4, Smith, 2003). Fængselspræsten blev på den måde også kørt ud på et sidespor, og fik en tilbagetrukket og mindre betydningsfuld rolle i fængslet. I løbet af de senere år er han dog vendt tilbage med fornyet kraft (Due, 2006), og med ham også tankerne om soning, forsoning, tilgivelse, og i det hele taget følelserne og tankerne, der følger en forbrydelse og et fængselsophold.

I fængslet finder vi mange aktører. Fængselsbetjente, indsatte, fængselsdirektøren, psykologen, sygeplejersken, lægen, lærerne, og så fængselspræsten. Men hvad er han for en størrelse, og adskiller han sig fra de præster vi finder ude i landsbykirken? Nej, fængselspræsten er i udgangspunktet en præst på lige fod med den almindelige sognepræst. Der er hverken en teologisk eller praktisk forskel. Kun i deres hverdag, og deres givne forhold, som også adskiller sig fra sogn til sogn, uden at man behøver at tegne teologiske skel der imellem, f.eks. bypræster og landsbypræster. Derfor vil min redegørelse af præstens embede heller ikke tale specifikt om fængselspræsten, men om præsteembedet.

Peter Widmann (professor Emeritus i Dogmatik på det Teologiske Fakultet, Aarhus Universitet) mener, at præstens opgave er, at opdrage menighedens til dens beståen

og liv. Præsten uddeler sakramenterne og forkynder evangeliet ret. Præstens embede er bundet op på en menighed, der samtidig er bundet op på præstens forvaltning af sakramenterne og evangeliet, så de kan komme til frelse i troen på Kristus (Widmann, 2007, s. 131). Denne definition er et klart eksempel på en protestantisk luthersk forståelse af præsteembedet, som man også kan finde det i Confessio Augustana art. 5. *"Solchen Glauben zu erlangen, hat Gott das Predigamt eingesetzt, Evangelium und Sakrament geben"* (CA 5, 1530, vers 1). Widmann mener, at præstens embede kan defineres, som det særlige embede hentet ud fra det almene præstedømmes midte, menigheden (Widmann, 2007). Det skal ses i betydningen, af at alle mennesker kan prædike og uddele sakramenterne, men menigheden vælger en fra deres midte til at gøre det, så det bliver gjort ret og ordentligt hver gang. Hver fra det særlige embede er kaldet fra menighedens midte. Det særlige embede tjener altså det almene præstedømme, fra hvor det er kaldet. *"Det kirkelige embede, reformatorisk forstået, er kun tjeneste for de troendes samfund"* (Widmann, 2007, s. 130). Widmann mener, at alle døbtte har den øverste myndighed i kirken. Der findes ikke en højere stand end de døbttes. Allerede ved dåben er man præst. Grunden til, at der så skal være præster, er af ren nødvendighed: Der skal være nogen, der går i spidsen, forkynder evangeliet ret og uddeler sakramenterne. Mennesket er syndigt og har behov for nogen til at vise den rette vej, og derfor skal der være en præst, der viser vejen (Widmann, 2007, s. 131).

Widmann mener altså, at det særlige embede er blevet indsat i kirken, for at vise tilliden til Gud og Helligånden, og derigennem holde fast i den usandsynlige forudsætning (Widmann, 2007):

"Kirkens eksistens giver kun mening, hvis man har lov at forudsætte og gå ud fra, at der findes en stærkere magt end hele den verden vi kender og erfarer. Denne stærkere magt er det mest flygtige, umærkelige og ukonkrete i den kendte virkelighed. Og dog kan den flytte og forandre alt. Magten hedder i Det Nye Testamente 'Ånden'" (Widmann, 2007, s. 132)

Han mener, at Ånden viser sig igennem ordet, hørelsen, troen og kaldelsen. Og denne Ånd viser sig på én gang: Mennesket kalder for at høre ordet og komme til tro igennem det (Widmann, 2007, s. 133). Widmann mener, at det særlige embede er en ordning indstiftet af nødvendighed, og ikke indstiftet af Gud.

Præsten kan have mange skikkelser i dagens Danmark. Efterhånden er der blevet oprettet mange funktionærpræster, og en af dem er fængselspræsten. Men fængselspræsten er dog en af de ældste funktionærpræster, da han har været der siden det moderne fængslets fødsel. Den største forskel vi finder på fængselspræsten og den almindelige sognepræst i dag, er fængselspræstens menighed. Hans *almene præstedømme* dækker en meget fluktuerende menighed, der alle er i en meget speciel situation, på et særligt udsat tidspunkt i deres liv, hvorimod sognepræsten har en geografisk fast menighed. Fængselspræsten kirkegængerskare fylder til gengæld hele kirken op hver søndag, hvor det som oftest kun sker i de fleste almindelige sognekirker helligdage som juleaften, eller familiære begivenheder som bryllup, dåb og begravelse (Kvist, 2002). Størstedelen af fængselspræstens arbejde går med sjælesørgeriske samtaler, og at hjælpe de indsatte i krisesituationer, hvad enten det er troskriser eller andre slags menneskelige problemer. I fængslet agerer præsten frit. Han er ansat af kriminalforsorgen, men under opsyn af kirkeministeriet (Kvist, 2002). Præsten står hverken som vogter eller dommer i fængslet, men er en agent uden for magtsystemet. De indsatte skal også selv vælge at tale med præsten. De kan gøre det så ofte og så længe de vil, og alt hvad der bliver talt om, er dybt fortroligt (Iversen, 2010).

Vi møder fængselspræsten og hans hverdag i Jakob Kvists samtalerække med Johannes Møllehave i bogen *Møllehave - et liv har fem akter* fra 2002. Johannes Møllehave oplevede et stærkt kald, da han blev ansat som præst i Vridsløselille fængsel (Kvist, 2002). Her havde han holdt et foredrag en aften på foranledning af den daværende fængselspræst Erik Carlé. Efter et stykke tid bad de indsatte simpelthen om, at Johannes Møllehave skulle blive præst hos dem. Han modtog et brev underskrevet af de fleste af fængslets livstidsfanger. Møllehave tog sagen op med daværende kirkeminister Bodil Koch, der rådede ham til at tage embedet, da det svarede til et kald fra et menighedsråd. Her kan man se hvordan det almene præstedømme vælger én til at varetage det særlige embede, som de mener, er den rette til det. Det var et kald, og et kald Møllehave ikke kunne sige nej til. Han tog imod stillingen og var ansat i Vridsløselille fængsel i årene 1969 til 1973. Møllehave beskriver sin tid som fængselspræst. Hver morgen modtog han og kollegaen Erik Carlé en bunke sedler, der var anmodninger fra fangerne om at komme til at tale med præsten. Møllehave fortæller, at de havde ca. tre tusinde samtaler om året.

Møllehave mener ikke umiddelbart, at fangernes afgørende grund til at anmode om, at tale med dem, var fordi de var præster. Det handlede mere om, at de ikke skrev noget ned, men blot sad og lyttede og talte med dem som mennesker, og at de boede der, og altid var tilgængelige, de var en åben dør i et ellers lukket fængsel. Møllehave fortæller, at han ikke brød sig om at læse fangernes sagsakter, da han gerne ville lære dem at kende, som de præsenterede sig, og ikke på baggrund af deres domme. Carlé mente, i modsætning til Møllehave, at man skulle læse hele sagen for at kunne tale med fangen i øjenhøjde (Kvist, 2002). Møllehave læste da også nogle sager, når fangerne talte om dem, og han følte det nødvendigt at kende til specifikationerne. Dette er meget modsat præsterne tilbage i fængslernes fødsel, som netop ville læse hele sagen, for på den måde at kende alt om mennesket, der sad i deres fængsel. Blandt andet fik Wilhelm Munck indført, at præsten fik hele sagen leveret til læsning, når der kom en ny fange (Smith, 2003).

Ofte kan man høre spørgsmålet om, hvad forskellen egentlig er på en præst og en psykolog (Kvist, 2002, s. 93), og om præsten overhovedet kan noget som psykologen ikke kan. Møllehave beskriver, hvad han mener, er forskellen på fængselspræsten og den nære kollega psykologen. Præsten har to områder: Han skal lytte, som også psykologen skal, men han ser en vigtig forskel i *præstens horisont*. Psykologen og psykiateren vil ty til behandling eller medicin, men det kan præsten ikke. Han har til gengæld Gud som horisont. Præsten står som repræsentant for Gud og Guds vurdering af mennesket (Kvist, 2002).

”Men jeg kan sige til fangen: Dommere og politiet har ét syn på dig, men der findes en anden vurdering af mennesket. Selv når du har siddet herinde, selv når du har været spærret inde, så er du højere vurderet end det du har været ude for i retssagen og i systemet. Og det er den vurdering jeg præsenterer” (Kvist, 2002, s. 94).

Og det er her, vi ser den primære og største forskel på præsten og psykologen. Præsten har Gud bag sig, og taler med Guds ord, når han taler med fangen. Fangen oplever her et andet syn på sig selv, end han er blevet modtaget med andre steder i systemet. For lige meget hvem du er, og hvad du har gjort, så er budskabet at Gud elsker dig. Det giver præsten et andet syn på mennesket på stolen overfor ham, i kraft af det evangelium som ligger til grund for gerningen og sjælesorgen. Fængselspræsten er i kraft af dette budskab også i stand til at tale med den indsatte

om muligheden for soning for hans gerning, og han kan være en følgesvend på hans vej mod soningen.

3.3. Luther om den indre og ydre straf

Fængslet er en del af statens ejendom, og dermed styret af *verdsligheden*. Men er der en grænse for, hvad staten, som magtapparat, har lov til at bestemme? Martin Luther mente bestemt, at den verdslige øvrighed havde en grænse, og at det enkelte menneske havde ret til at beskytte sig mod overgreb fra den verdslige øvrighed. Men kan vi bruge Luthers skrift fra 1523 i vores tid med vores velfærdsstat?

Skriftet er forfattet i en kontekst, hvor Luther i 1500-tallet gjorde op med middelalderens forståelse af den verdslige og åndelige øvrighed, og den sammenblanding han fandt af de to i kirken. Han havde udtalt sig så skarpt, at en forsoning med den katolske kirke var umuliggjort, blandt andet fordi han ikke mente, at kirken havde ret til at udøve den verdslige øvrighed. Kirken havde i højmiddelalderen udformet tanken om de to sværd som nævnt i Lukasevangeliet 22,38 og i Romerbrevet 13.

”v1. Alle skal underordne sig under de myndigheder, som står over dem, for der findes ingen myndighed, som ikke er fra Gud, og de, som findes, er forordnet af Gud. v2. Den, som sætter sig op imod dem, der har en myndighed, står derfor Guds ordning imod, og de, der gør det, vil pådrage sig dom. v3. De styrende skal jo ikke skræmme dem, der gør det gode, men dem, der gør det onde. Vil du slippe for at frygte myndighederne, så gør det gode, og du vil blive rost af dem; v4. For de er Guds tjenere til dit eget bedste. Men gør du det onde, må du frygte. Ikke for ingenting bærer myndighederne sværd; de er Guds tjenere og skal lade vreden ramme dem, der gør det onde. v5. Derfor skal man underordne sig, ikke kun for vredens, men også for samvittighedens skyld. v6. Derfor betaler I jo også skat, og de styrende er Guds tjenere, når de tager vare på det. v7. Giv alle, hvad I skylder dem: Den, der har krav på skat, skat; Den, der har krav på told, told; Den, I skylder frygt, frygt; Den, I skylder ære, ære” (Rom 13, 1-7).

Kirken mente, at det verdslige sværd også tilhørte kirken, da det var gået i arv fra apostlene. Det verdslige sværd var udlånt af det kirkelige embede til øvrigheden, men det skulle bruges efter kirkens anvisning, som det blev stadfæstet i bullen fra 1302 *Unam Sanctam*. Netop dette gjorde Luther kraftigt op med. Han forkastede hele den romersk-katolske kirkes sakramentale opfattelse, og i fuldstændig modstrid med det, fremførte han ideen om det *almindelige præstedømme* (se afsnit 3.2.), som han beskrev i skriftet *Om kirkens babyloniske fangenskab* fra 1520 (Luther, 1982). Luther ville frigøre det verdslige sværd fra det kirkelige embede. Det udfolder han i skriftet *Om verdslig øvrighed* fra 1523 (Luther, 2006). Skriftet blev skrevet på baggrund af utallige opfordringer fra hans opland, for at få defineret netop denne problemstilling. Specifikt fordi Hertug Georg, der regerede i hertugdømmet Sachsen, i november 1522 udstedte et mandat, der forbød køb og salg af septembertestamentet – Luthers oversættelse af det Nye Testamente fra 1521. Luther mente ikke, at man kunne kræve, at folk udleverede skriftet, da det ikke var øvrighedens ret at blande sig i åndelige sager.

Man kunne foranlediges til at tro, at Luthers skelnen mellem den verdslige øvrighed og det kirkelige embede, var et skridt på vejen mod demokratiet. Men det ville være en stor fejltagelse, da demokratiet først opstod som tanke i det 17. årh. Luther havde en universalistisk tankegang, hvor kristenheden er et *corpus christianum*, som Gud har grundlagt, der styres af de to øvrigheder, som der skal skelnes imellem. Samfundet er styret af et *nedafstigende magtprincip*: Gud uddelegerer magten nedad til kejser, konger, lensmænd, borgmestre osv. (Lyby, 2006). Luther ville ikke lave et oprør, han ville blot restituere samfundets orden. Kirken havde lavet en fejl, da de krævede at have begge sværd. Denne fejl ville han rette op på.

Luthers primære pointe i skriftet *om verdslig øvrighed* var, at der er grænser for statens rolle, og at mennesket ikke skal følge den i alt. Den verdslige øvrighed kan kun give love for det ydre, og ikke for det indre. Når staten/øvrigheden griber ind i mennesket private sfære, dets indre liv, overskrider den en vigtig grænse, og mennesket skal sætte sig til modværge. Luther talte her specifikt om menneskets tro, men kristendommen har for Luther været altomfattende. De grænser, han satte op, kan ikke overføres direkte på vores moderne samfund, da det ikke har religionen som sit primære omdrejningspunkt. Men for Luther var religionen centrum for hele hans menneske og verdensopfattelse, og derfor vil jeg mene, at man i dag kan bruge hans tanker til at tale om mennesket og samfundet, uden at Gud nødvendigvis er

forudsat. Da bliver det et humanistisk fokus på menneskets velbefindende og individualitet. Vi kan derfor bruge hans tanke om grænser til at skelne mellem menneskets private sfære og det offentlige rum.

Som menneske er man en del af det offentlige rum og staten, men staten har ikke ret til at træde ind i den mest private sfære. Derfor er denne skelnen stadig vigtig den dag i dag, og det er måske her teologien kan komme med en vigtig pointe i forhold til fængslet og samfundet: Staten har ret til og skal straffe for ugerninger, men den endelige dom kommer i himlen, og derfor kan staten ikke bestemme over menneskets inderste tanker og følelser, eller kræve, at der er bestemte tankegange. Det er en del af menneskets private sfære og angår kun mennesket, og i sidste ende Gud.

Fængselspræsten står derfor i en mellemposition, hvor han er en del af den verdslige øvrighed igennem sin fysiske placering i fængslet, der er ejet af staten, men han skal vejlede og føre hen til det åndelige rige igennem sin tjenestelige gerning og sjælesorg.

3.4. *Den etiske Løgstrup*

Fængselspræsten møder mennesker, der er midt i en livskrise, af større eller mindre art, i deres tid i fængslet. Han har derfor en stor sjælesørgerisk opgave foran sig i arbejdet med disse mennesker. Her kan fængselspræsten drage nytte af Knud Ejler Løgstrups etik og tanker om det mellem menneskelige samvær.

K. E. Løgstrup (1905-1981) var en stor etiker i sin samtid, og er stadig til inspiration for mange filosoffer og teologer. I hans første store værk om etik *Den Etiske Fordring* fra 1956 (Løgstrup, 1991) udlagde han, hvordan etikken har sit udgangspunkt i samspillet mellem mennesker.

I menneskets samvær og kommunikation, er der altid en udlevering af én selv. Mennesket vover sig frem, og giver noget af sig selv til det andet menneske, da man blottes sig i samtalen. Den, der udleverer sig, er derfor afhængig af at den anden modtager en velvilligt. Det menneske, man står overfor i samtalen, kan derfor siges

at have magten over en. Igennem hele vores liv er der dette samspil mellem udlevering, afhængighed og magt i alle vores menneskelige relationer.

Løgstrup opfandt udtrykket *interdependens* (Løgstrup, 1996) til at beskrive hele menneskets tilværelse, der er dette møde med andre mennesker. I mødet er alle mennesker stillet under den livsgivne *etiske fordring*, der betyder, at jeg skal tage vare på mine medmenneskers liv, der er lagt i mine hænder i mødet med dem. Løgstrup argumenterede i *Den etiske fordring* for, at livet var en gave, og med den var givet muligheden for at lyde den etiske fordring. Vi skal som mennesker altså ikke først frembringe det gode, men det er givet os i vores før-kulturelle natur (Løgstrup, 1991). Her var han i opposition til eksistensteologien, og især Søren Kierkegaard (1813-1855) og i hans *Opgør med Kierkegaard* (1968) formulerede Løgstrup de suveræne livsytringer, som, ifølge ham, er givet med livet. Vi finder ikke først mening, gyldighed og sandhed i vores liv igennem vores kristne tro, som eksistentialisten Kierkegaard hævder. Løgstrup mente på linje med Grundtvig, at vi føres til tro, når vi har forstået, at det gode er givet med livet, og at det er skabt. Han definerede ikke de suveræne livsytringer, men kom med flere eksempler på hvad de er f.eks.: Tillid, barmhjertighed, oprigtighed - *Talens åbenhed*, som Løgstrup også benævnte dem. De suveræne livsytringer er spontane. Men de har også deres modsætning: De kredsende livsytringer, som kan være had, jalousi og mistillid. Hvor de suveræne livsytringer sætter mennesket frit i mødet, bliver mennesket lukket om sig selv, når de kredsende livsytringer tager over: *"Tillid er en mulighedsvedligeholdende mulighed. Mistillid er en mulighedsophævede mulighed"* (Løgstrup, 1996, s. 24). Hvis mennesket blot fulgte de suveræne livsytringer og levede deres liv som et svar på dem, ville tilværelsen lykkes. Men ofte ender mennesket med at blive navlebeskuende, og de kredsende livsytringer bliver vores primære svar på tilværelsen, og gør os ulykkelige i mødet med vores medmennesker. Da egoismen og selvhævdelsen oftest er i højsædet, bliver den etiske fordring nødt til at træde til. Den etiske fordring er, at man skal handle, som man ville have gjort, hvis de suveræne livsytringer havde rådet over vores handlinger. Løgstrup præsenterede denne sammentænkning af de suveræne livsytringer og den etiske fordring i *Etiske begreber og problemer* (1996). Heri fremstillede han den ontologiske etik som en tredje etisk mulighed, imellem den deontologiske etiske tradition og den teleologiske etiske tradition. Den ontologiske

etik er grundlagt på en forståelse af menneskets væren (*to on* på græsk), nemlig interdependensen.

"... nemlig at den enes liv er forviklet med den andens, får den etiske fordring sit indhold, idet den går ud på at drage omsorg for det af den andens liv, som forviklingen prisgiver en" (Løgstrup, 1996, s. 20).

Løgstrup behandler på denne måde synden fænomenologisk, hvormed der menes, at den menneskelige eksistens skal betragtes ud fra menneskets erfaring med verden i verden, denne videnskabelige retning er udviklet som et opgør med bevidsthedsfilosofien. I en kritik af Løgstrup kan man sige, at han påberåber sig en fænomenologisk evidens uden at bevise den, og han har derved fare for at blive argumentatorisk postulerende.

Fængselspræstens største opgave er sjælesorgen, og i arbejdet med den kan Løgstrups tanker om talens åbenhed være stærkt nyttige. I arbejdet med de indsatte, der er i en skrøbelig situation, skal fængselspræsten især være sig bevidst om, at han *har deres liv i sine hænder*. De indsatte i fængslet kan opleve en stor ensomhed og være blottet for menneskelige *frie* relationer. For mange er kontakten med fængselspræsten den eneste kontakt, de har med et andet menneske på frivillig basis. Når den indsatte vælger at komme til præsten, har han allerede åbnet sig og *rakt en hånd ud*. Derfor er det utrolig vigtigt, at præsten kan anerkende dette og tage imod den håndsudrækning og derved gribe det menneske, der er midt i et stort fald i hans liv. Præsten skal altså også her være opmærksom på at lyde den etiske fordring. Fængslet kan i vores samfund tydes som et negativt svar på den etiske fordring. Negativt da det er en nødvendighed, grundet at mennesket ikke er i stand til altid at lyde den etiske fordring og derfor bryder samfundet regler. Fængslet er der altså for at *straffe* de handlinger, der er affødt af de kredsende livsytringer. Det er ikke jalousien, der bliver straffet, men mordet foretaget i en jalousirus. I vores nutidige behandlingsstraffesystem kan man tyde de forskellige tiltag som et forsøg på at lære de indsatte den etiske fordring, så mennesket kan genindtræde i samfundet igen.

3.5. *Den soteriologiske soning*

Man har i teologiens historie forsøgt at få rede på, hvad Kristi død på korset egentligt betyder for mennesket. Hvordan skal denne hændelse forstås, og hvad er konsekvensen af den? Teologer har op igennem tiden forstået Kristi død ud fra bibelen, som en handling der forsonede menneskeheden og Gud. Men der har været mange forskellige måder at tolke denne forsoning. I det følgende skitserer jeg kort de klassiske teorier i teologiens historie: *Den objektive forsoningslære* (Anselm, 1978 & Clark, EBR⁴), *den subjektive forsoningslære* (Clark, EBR & Tuomala, 1993), *den klassiske forsoningslære* (Clark, EBR), og *den mystiske forsoningslære* (Schleiermacher, 2004, Tuomala, 1993). Ud over disse uddrager jeg en *eskatologisk forsoningslære* af Løgstrup (1995).

Soning udgjorde kernen i Paulus' kristologi og soteriologi (frelseslære). Med dette begreb vil man udtrykke meningen med Jesu død i lyset af hans opstandelse, og dermed vise, at mennesket er blevet reddet ud af syndigheden gennem hans død, så de kan få genoprettet deres rette forhold til Gud (Eberhart, EBR). Paulus forstod soningen som en forsoning mellem menneske og Gud, der var nødvendig, fordi mennesket havde et ødelagt forhold til Gud. Det rette forhold blev genetableret ved, at Jesus ofrede sit liv med ét formål: At frelse mennesket. Dette billede var accepteret i den greco-romanske verden, hvor militære bedrifter var højt anset (Eberhart, EBR).

Menneskets frelse skal altså forstås på baggrund af Jesus død og opstandelse. Men hvordan denne soning egentlig skal forstås, har været genstand for megen forskellig forståelse, debat og forskning. I det Ny Testamente kan vi ikke finde en præcis teori om soning, og eftertidens tolkninger er derfor abstraktioner ud fra forskellige metaforer og vers i NT. Mange fraser i NT stammer ydermere fra GT, og derfor finder vi også tanken om Jesu død som et blodoffer til Gud. I GT's ritekult

⁴ EBR henviser til *Encyclopedia of the Bible and its Reception*

repræsenterer blodet livet, og det er derfor helligt (Eberhart, EBR). På forsoningsdagen – Yom Kippur (Lev 16) – bliver det hellige påført offerblodet, så det kan blive rensset for synd og urenheder, og helliget derigennem. De jødiske præster blev også helliggjort med offerblod ved deres ordination (Exod. 29 og Lev. 8). Denne kultforståelse danner baggrunden for ideen om, at en martyrs blod også kan fjerne synden. Forstået på denne måde, skal *Jesu blod* ikke tolkes som en stedfortrædende død, hvilket er en gængs nytestamentelig teologisk soningsteori. Man mener, at hans hellige liv, gennem hans død, helliger det kristne fællesskab i nadveren (Eberhart, EBR). I Efeserbrevet 5,2 hører vi, at "*ligesom Kristus elskede os og gav sig selv hen for os som en gave og et offer til Gud, en liflig duft*". Dette referer meget eksplicit til det gammeltestamentelige brandoffer, hvor offeret modtages af Gud. Christian Eberhart (Eberhart, EBR) mener, at dette ikke kun referer til Jesu død, men til hele hans virke og senere offer. Selvom der er mange forskellige udlægninger af Jesu død i NT, bliver de altså alle forstået i betydningen af *offerkultur*, som vi finder den i GT. På NT's tilblivelsestid har disse kultiske motiver været velkendte og derfor nemme at forstå, men med årene har det kristne samfund fjernet sig mere fra denne kultiske sfære, og man har været nødt til at forklare og forstå Jesu død og hans soning af vores synder på en ny måde (Eberhart, EBR).

Begrebet soning, at gøre godt for en forkert handling mod en anden, særligt at godtgøre Gud for ens syndige handlinger, er ikke nemt at finde hos kirkefædrene. Men siden middelalderen finder vi mere udførlige teorier om soning (Clark, EBR).

Anselm af Canterbury (1033-1109) var en af de første til at udforme en decideret soningsteologi i sin bog fra 1099 *Cur Deus Homo?* (Anselm, 1978). Denne teori blev sidenhen kendt som den *objektive forsoningslære* (Clark, EBR) og blev en af de stærkeste forsoningslærere op igennem tiden - især i den protestantiske tradition. Anselm forstod Jesu død som stedfortrædende erstatning: Gud skal formildes ved, at mennesket straffes for deres syndige gerninger, men da han er en mild Gud, giver han sin egen Søn til menneskeheden, for at han kan tage straffen for dem, så mennesket kan blive rensset for synd. For at Guds ære kan blive genoprettet, må der ske et tilpas stort offer. Da det er mennesket, der grundlæggende har syndet, må det også være et menneskeligt offer. Men mennesket er ikke i stand til at genoprette Guds ære, der er for stor ontologisk forskel på det menneskelige og guddommelige. Derfor er den eneste mulighed Sønnens inkarnation, hans lydighed og hans død. Igennem hans menneskelig krops død, blev menneskernes synd sonet og forholdet

til Gud genoprettet. Det er altså Gud, der er genstand for forsoningen, og deraf navnet: Den objektive forsoningslære. Anselm har set straffen som både gengældelse (*poena*) og som bodshandling (*satisfactio*). Begge straffe er til for at udbedre ubalancen, som forbrydelsen har medført, men de har vidt forskellige mål: Gengældelsen er for, at offeret kan få oprejsning, og boden er for, at forbryderen kan gøre forholdet til offeret godt igen. Anselm så Kristi død som *satisfactio* og ikke som *poena*: Kristus soner på alles vegne gennem sin død, og herigennem bliver alle mennesker forsonet med Gud. Det er et nødvendigt offer: Kristus må dø for, at Gud kan blive forsonet med mennesker.

Peter Abelard (1079-1142) fremførte *den subjektive forsoningslære*. Han mente, at Jesu død skulle ses som et eksempel. Heri lå soningens styrke, da den fik mennesket til at elske, og på grund af deres kærlighed blev de tilgivet (Clark, EBR). Gud krævede ikke nogen form for genoprejsning eller erstatning for menneskets syndighed. Gud kunne eftergive menneskets straf. Forsoningen var altså ikke afhængig af Kristi død, men af menneskets moralske omvendelse og lydighed mod loven. Kristi død har ikke en essentiel rolle i menneskets frelse. Mennesket bliver retfærdiggjort gennem deres egen retfærdighed. Kristi liv, lære og død var midler, der skulle hjælpe til menneskets moralske omvendelse (Tuomala, 1993). Forsoningen sker altså igennem en efterlevelse af Jesu kærlighedsoffer. Gud sendte sin Søn til jorden for at skabe forsoning. Her er Gud altså ikke genstand for forsoningen, men subjektet, da han afstedkommer offeret. At Gud giver offeret uden at kræve det, adskiller Abelards synspunkt fra Anselms objektive forsoningslære.

Den svenske teolog Gustav Aulen (Aulen, 1930) har blandt andre argumenteret for (Clark, EBR), at både Martin Luther (1483-1546) og den tidlige kirke fremhævede den *klassiske forsoningslære*, hvor Kristus triumferer i en mystisk konflikt mod de djævelske magter, der holder menneskeheden i fangenskab. I oplysningstiden var teologerne imod den slags teorier om soning, da de gav et billede af Gud som hævngherrig, ond og voldelig (Clark, EBR). I den klassiske forsoningslære var det vigtige Jesu kamp og sejr over de fordævelige magter som død, synd og djævelen. Her lægges der også særlig vægt på Jesu opstandelse. Det er altså befrielsen fra disse onde magter, der er forudsætningen for forsoningen mellem menneske og Gud, modsat den objektive og subjektive forsoningslære hvor forsoningen er forudsætningen for befrielsen fra synd og død (Hauge, 2010).

Man kan dog også finde den gængse forståelse, at de reformerte kirker videreførte Anselms objektive forsoningsteori (Clark, EBR). For Luther og hans medreformatorer var det store problem for menneskeheden henholdsvis synden og de retfærdige lovkrav. Derfor blev både Kristi lovlydighed og hans død forstået som stedfortrædende. Det kristne fællesskab var derved befriet fra synd og fra lovkrav (Clark, EBR). Melancton gengav Luthers tanker i *Confessio Augustana*, og i artikel 3 (Nørgaard-Højen, 2004 B, s. 46-47) fremlægger han dennes syn på soteriologien. Artiklen handler ikke blot om Kristi person, men også om hans gerning på korset. Igennem en understregning af Kristi to naturer, får vi begrundet hvordan Kristus kunne forsone mennesket med faderen, da han var sandt Gud og sandt menneske – *vere deus et vere homo*. Igennem denne handling ... ”forsoner Gud i Kristus Faderen med os og os med sig selv” (Nørgaard-Højen, 2004 A, s. 204). Gud bliver altså både subjekt og objekt i handlingen. Subjekt fordi det er ham, der forsoner i gerningen, og objekt fordi han bliver forsonet med mennesket. Mennesket bliver retfærdiggjort og frelst i denne handling (Nørgaard-Højen, 2004 A).

I 1500-1600-tallet var der stærke fortalere for, at straffen var nødvendig for soningen, både hvad angik den kristne forsoningslære og menneskernes straf for forbrydelser. Ligesom Garvey også mente, at straffen var nødvendig for forsoningen (se afsnit 2.5). Immanuel Kant formulerede en meget rational udgave af en absolut straffeteori, hvor straffen er nødvendig for retfærdigheden, og straf var lig med gengældelse. Den objektive forsoningslære voksede sig stærk i slutningen af 1700-tallet, der var præget af en stærk ortodoksi i den protestantiske kristendom. Stat og kirke voksede sig tæt sammen i denne periode, og statsret og kirkeret var svære at adskille. Straffelovene, der blev skrevet på denne tid, var bygget op omkring moseloven. Det betød, at den gammeltestamentlige straffetanke fik fuld udfoldelse, men også at budene fra første del af de ti bud blev straffet hårdere, end budene fra sidste del. I retten blev der ligeledes læst højt fra bibelen. Kirken var hermed med til at legitimere periodens strenge straffe (Leer-Salvesen, 2004 A, s. 158-159). Kristus måtte altså lide som *gengældelse* for menneskets synder. Forsoningen mellem menneske og Gud krævede et offer, som blev Kristus. Forsoningen kunne først ske efter denne gengældelse (Leer-Salvesen, 2004 A, s. 159).

I 1900-tallet blev den historiske kritik stærkt udviklet, og med den blev der sat spørgsmålstegn ved ændringen af det guddommelige-menneskelige forhold, forårsaget af Jesu død. F.D.E. Schleiermacher (1768-1834) mente, at forsoningen var

en proces i udvikling igennem historien, og at Jesu gerning havde skabt et nyt fællesskab, der er udtrykt i kirken og som har virket forsonende i menneskeheden igennem historien. Hans teori bliver benævnt *den mystiske forsoningsteori* (Gilpin, EBR). I 1821 kom Schleiermacher med bogen *The Christian Faith* (2004). Schleiermacher afviste heri den naturlige teologi og den protestantiske ortodoksi. Han definerede religion til at være følelsen af en absolut afhængighed – en Gudsbevidsthed. Han mente, at syndigheden kom af, at man glemmer denne Gudsbevidsthed eller fjerner sig fra den. Mennesket er både kød, der er uden denne Gudsbevidsthed, og ånd som har Gudsbevidstheden. Syndigheden er altså en del af vores skabte natur og ikke en grundet i Adams synd, da hans synd også var en del af hans skabthed. Kristus adskiller sig fra mennesket ved, at han konstant er i denne Gudsbevidsthed, og at han tilførte mennesket en stærkere fornemmelse for Gudsbevidstheden og deri lå frelsen. Frelsen ligger i at gøre mennesket bevidst om, at de allerede er forsonet med Gud (Schleiermacher, 2004). *"It may be fair to say that man is already reconciled to God and he need only become consciously aware of that reality"* (Tuomala, 1993, s. 246).

En af den dialektiske teologis fædre, den schweiziske teolog Karl Barth (1886-1968) mente, at det centrale i forsoningslæren var Guds sejr over ondskaben. En sejr der skete ved, at Gud igennem Kristus tog lidelsen på sig, og var medfølelse med de lidende, som han udtrykte som *dommeren der bliver den dømte* (Leer-Salvesen, 2004 A, s. 134). Forsoningen sker som et værk af *Guds frie barmhjertighed*. Gud er subjektet og objektet i denne forsoning. Igennem Guds uendelige kærlighed, bliver mennesket sat fri af syndigheden. Gud tilgiver mennesket, og dermed er forsoningen sket en gang for alle. Ikke efter et mildnende offer til Gud, men som en fri og barmhjertig aktiv handling fra Gud (Leer-Salvesen, 1991 B, s. 319-321).

Løgstrup formulerede ikke en klar forsoningslære, men ud af hans tekster og især *Skabelse og Tilintetgørelse* (1995) kan man drage, at det essentielle i forsoningen er Jesu forkyndelse og virksomhed her på jorden. Med sin forkyndelse sikrede Jesus, at mennesket kom ind i Gudsriget, og derfor var denne forkyndelse nødvendig, på trods af, at den medførte hans død (Løgstrup, 1995, s. 230). Igennem den konkrete historiske begivenhed, Jesu offer, er menneskeheden sikret befrielse i Guds evighed.

"Kristendommen er at tro, at den historiske betydning, som Jesu lidelse og korsfæstelse dengang havde, gør Gud til en evig betydning, fordi det

var forkyndelsen af hans rige der førte med, at Jesus led og døde”
(Løgstrup, 1995, s. 230).

Evigheden er altså muliggjort i det historiske. Befrielsen kunne ikke måles og ses med det samme i historien, men i evigheden kommer ophævelsen af elendigheden, som Jesus forkyndte det (Løgstrup, 1995, s. 240). Man synes at kunne uddrage en *eskatologisk forsoningslære* af Løgstrups skrift. Det er ved verdens undergang, og dermed i Guds evighed, at forsoningen vil ske imellem menneske og Gud.

I den kristne bibel finder vi med andre ord ikke ét samlet billede af hvad Jesu død betyder, men et samsurium af billeder: Offer, stedfortrædende soning, eksempel, og sejr over de fordærvelige magter. Derfor er det muligt at uddrage mange forskellige teorier om soning af det bibelske materiale. Men den teori som mest er blevet accepteret, brugt og videreført i både den katolske og protestantiske verden, er den objektive forsoningslære (Leer-Salvesen, 1991 B, s. 328), hvor Kristus som stedfortræder på vores vegne fungerer som erstatning for vores syndighed, og derved forsoner mennesket og Gud for evigt. I Løgstrups øjne kan forsoningen mellem menneske og Gud dog ikke ses i historien, men vil først komme til syne i evigheden. Barth og Løgstrup bryder fuldt med den objektive forsoningslære i deres tanker om forsoningen, og den subjektive forsoningslære får stærkt medvind. I en tale om soningens mulighed uden straf er det også denne, der bedst giver mulighed for at sammentænke de to discipliner, teologi og straffeteorien

3.6. *Forsoningslæren som indgangsvinkel til verdslig straf*

Forsoningslære og straffeteori har et stort sprogligt slægtskab. I begge discipliner bruges begreberne vilje, onde gerninger, straf, skyld, soning, dom, retfærdighed og nåde. Vi finder dem i spørgsmålene om muligheden for at genoprette retfærdigheden, om hvorvidt de skyldige skal sone straffen, og vi finder dem også i talen om, hvorfor Jesus døde. I den kristne forsoningslære finder vi både et stærkt forensisk (juridisk) og kultisk sprogbrug, der er svært at adskille. Ligeledes i juraen, hvor kultiske begreber bliver taget med ind i retssalen, f.eks. begrebet offer, der stammer tilbage fra de kultiske ofre til Gud.

I artiklen *Christ's Atonement as the Model for Civil Justice* (1993) sammenligner Jeffrey C. Tuomala (professor i Jura, ved Liberty University, Virginia) netop de to. I hans øjne er den kristne forsoningslære af afgørende betydning for straffeteorierne. Den udgør en juridisk arketype, for hvordan Gud håndterer synd og straf. Tuomala ser synden som et personligt angreb mod Gud, som Gud ikke kan ignorere, og synderens forsoning med Gud kan derfor kun følge efter Guds forsoning med det syndige menneske. På samme måde er det i vores straffesystem: Hvor forbrydelsen er imod en person og ikke en personløs stat, skal der ske en genoprettelse (satisfaktion) til offeret, og igennem denne genoprettelse er skylden fjernet (Tuomala, 1993). Men i et retssystem, hvor fokus er på at ændre forbryderens opførsel og karakter, står offeret tilbage med en følelse af uretfærdighed og forbryderen med skyldfølelsen, da der ikke sker en genoprettelse til offeret igennem straffen og skylden derved ikke bliver fjernet – og dermed er muligheden for forsoning tabt (Tuomala, 1993). Genoprettelsen sker i vores straffesystem i form af en fængselsstraf. Målet i denne sammenhæng er altså, at forbryderen soner for sin forbrydelse og ikke, at han rehabiliteres og får ændret sin adfærd igennem forskellige adfærdsregulerende programmer.

Tuomala fremlægger nogle gængse forsoningsteorier (objektiv, subjektiv og mystisk) og får dem til at korrespondere til fire teorier i retssystemet (gengældelse, afskrækkelse, rehabilitering og social retfærdighed) (Tuomala, 1993).

I Anselms, og sidenhen den protestantiske ortodokse, objektive forsoningslære er mennesket frelse afhængig af retfærdighedskravet, som kun Kristi død kunne indløse. I retssystemet findes også denne gengældelsestanke, at der kræves en straf, en satisfaktion for forbrydelsen, der er blevet begået. Formålet med straffen er, at den skal være i overensstemmelse med forbrydelsen: Der skal være et ligebyrdigt forhold de to imellem, som vi også ser det i den gammeltestamentlig talionske straffetanke med *øje for øje, tand for tand*. Straffen skal ikke reducere kriminelle eller rehabiliterer dem, men straffen skal, i en kantiansk forståelse (Tuomala, 1993) gives, da der er sket en forbrydelse. Straffen skal kun være så grov/streng som forbrydelsen var. Denne strafudmåling gives på baggrund af en ide om, at mennesket er moralsk ansvarligt (Tuomala, 1993). Tuomala fremlægger i sin artikel, at staten har nogle begrænsninger i sin magt. Den kan ikke kriminalisere handlinger, der ikke er moralsk forkerte. Den kan også kun bestemme over opførsel og ikke over tanker, og den kan ikke kriminalisere alt, der er moralsk forkert. Selvom al

kriminalitet er syndigt, er det med andre ord ikke alle syndige umoralske handlinger, der skal straffes som en forbrydelse. Staten kan som institution ikke etablere behandlingsprogrammer, der skal ændre forbryderens karakter (Tuomala, 1993). Denne tanke ville stemme fuldt overens med Luthers skelnen mellem det verdslige og åndelige rige (se afsnit 3.3).

I vores nuværende straffeteorier kan der også ses aspekter af Abelards subjektive forsoningslære. I rehabiliteringsteoriene kan man se elementer fra tanken om Kristi død som moralsk indflydelse, hvor man vil ændre sindelaget og i afskrækkelsesteoriene kan man se Kristi død som eksempel på en ret opførsel (Tuomala, 1993). Rehabilitering er oftest blevet favoriseret hos kriminologerne, hvorimod filosofferne mere har diskuteret afskrækkelse. Ideen med afskrækkelse er, at man straffer forbryderen for at afskrække ham fra at lave anden kriminalitet (specifik afskrækkelse) eller for at afskrække andre fra at lave kriminalitet ud af frygt for den efterfølgende straf (general afskrækkelse). Her vil man altså ændre opførslen og ikke selve karakteren hos forbryderen og det omgivende samfund.

I straffeteorien om social retfærdighed mener Tuomala at kunne se elementer fra den mystiske forsoningsteori, hvor det vigtige er sammensmeltningen mellem menneske og Gud. Her har staten fuldt ret til at refordele ejendom og indskrænke friheden. Der er fuldt social kontrol over hele befolkningen. Tvungen skolegang er et eksempel på denne sociale retfærdighed, der giver staten ret til at bestemme over hele befolkningen. Velfærdssystemet er bygget på ideen om social retfærdighed. Man sørger for, at alle kan have del i goderne, ved at fordele goderne til alle, hvad det så er penge, uddannelse, hospitaler og lignende. Dette har medført, at staten nu er enerådige i at tage sig af menneskerne i samfundet, hvor før kirker og frivillige organisationer gjorde en stor del af arbejdet. Det er også samfundet her, der er skyld i kriminaliteten og det er derfor også staten, der skal afhjælpe kriminaliteten. Vi ser, både i den mystiske teologiske forsoningsteori, og her i teorien om social retfærdighed, at den individuelle synd og skyld er blevet minimeret og fjernet (Tuomala, 1993).

Tuomala vil med sin artikel vise, at straffeteori og kristen forsoningslære har meget til fælles. Han mener, at forsoningslæren er af afgørende betydning for straffeteori, da man her kan se, hvordan Gud håndterer syndighed, ulydighed og straf. Derfor skal dommeren fungere som en *minister of God for justice*, og bør også udøve sin

straf ud fra principper hentet fra den kristne forsoningslære (Tuomala, 1993, s. 221-222). Tuomala mener, at det bedst kan realiseres, ved at følge enten den objektive eller subjektive lære, da han finder disse forsoningsteorier mest meningsfulde, og dermed er det også dem, straffeteorier bør lægge sig op ad i gengældelses- eller rehabiliteringsstraffelæren (Tuomala, 1993, s. 255).

Det synes at være svært at drage direkte paralleller fra den kristne lære om forsoning til en strafferetlig tanke om forsoning. Hvis man vælger forsoning som gengældelse, hvor en vred Gud kræver en gengældende straf for at blive forsonet, bliver den verdslige straf til en pinlig straf, hvor man ikke har øje for mennesket i gerningsmanden, og lader ham tilbage alene i den kolde celle. Ligeledes kan Guds frie barmhjertighedsgerning i forsoningen ikke direkte overføres til menneskelig gerning. Mennesket kan ikke gøre hvad Gud gjorde. Det er altså forskellige soningsbegreber, men strafferetten kan drage nytte af teologiens tale om forsoning.

Når perspektivet på soningen bliver en mulighed for forsoning med andre mennesker, værende offeret, familien eller samfundet, da kan soningstanken bruges i strafferetten. Gud kan altså legitimere en strafferet, når den arbejder for at skabe fred, forsoning mellem mennesker og arbejder for at løse konflikter (Leer-Salvesen, 1991 B, s. 335-338).

3.7. *Soning uden straf?*

Behøver vi at påføre det dømte menneske straffen for, at han kan sone sin gerning? Hvis vi antager, at en relation er brudt, når en forbrydelse er sket (Buber, 1997; Løgstrup, 1991, 1996), og at man tænker straf som et opgør efter denne handling, kan vi forstå formålet med straffen, som værende at genoprette det brudte forhold. Soningen bliver altså at gøre noget godt for den skade, man har forrettet (Leer-Salvesen, 1991 B). Soningen er en aktiv handling, der skal ske for at genoprette freden imellem parterne i konflikt - typisk offer og gerningsmand.

Men behøver vi at have straffen for at soningen kan ske? Er det ikke muligt, for det dømte menneske at sone for sin forbrydelse uden for straffesystemet? Det vil jeg nu sætte spørgsmålstejn til igennem teologen Paul Leer-Salvesen, og ud fra en ny sammentænkning af de vinkler på straffeteori og teologi, vi allerede har set.

Leer-Salvesen er teolog, nordmand, fængselspræst og forfatter. Han har behandlet emnerne skyld, forsoning og tilgivelse i flere sammenhænge (Leer-Salvesen, 2009, 2004 A & B, 2002, 1991 A & B). Han sammenholder flere forskellige discipliner i sin udlægning af disse begreber, blandt andet psykologi, kriminologi, viktimologi, filosofi, etik og selvfølgerlig teologi. Han har valgt denne tværfaglige tilgang, for at prøve at få et mere nuanceret billede af disse begreber. I antologien *Nordiske tolkninger* bidrager Leer-Salvesen med artiklen "Forsoning". Han starter ud med at stille spørgsmålet "*Er dom og straf nødvendige betingelser for forsoning*?" (Leer-Salvesen, 2004 A, s. 147). Leer-Salvesen bruger både teologien og juraen til at behandle dette emne, og det sproglige slægtskab der findes imellem dem, er meget nyttigt i denne sammenhæng. Den kristne forsoningslære vil beskrive hvad Jesus død betød for forholdet mellem mennesker og Gud, og Leer-Salvesen mener, at forsoningslæren kan betragtes som en kontekstuel teologi, hvor forskellige forfattere har brugt sproget fra deres egen tradition og tid til at beskrive og forstå denne lære (Leer-Salvesen, 2004 A, s. 154-155). F.eks. kan vi se det i Anselm af Canterburys fremstilling af forsoningslæren, hvor vi møder en meget kontekstuel teori, da han brugte et juridisk sprog og juridiske billeder og eksempler fra sin hverdag.

Leer-Salvesen (2004 A) fremfører en debat fra 2000 mellem Nils Christie (kriminolog) og Peter Garde (dommer) om straffens nødvendighed for soning. Den straf de taler om er poena (gengældelse), fængselsstraffen som gengældelse for forbrydelsen. Sprogbruget dem imellem minder meget om sprogbruget i klassisk teologi, og vi ser igen, hvordan juraen og teologien har et stort fælles sprog. Christie og Garde indtager to modsatrettede positioner, Christi går ind for, at straf slet ikke er nødvendig for forsoning, hvorimod Garde mener, at straffen er nødvendig for, at retfærdigheden kan opfyldes. Christie argumenterer for, at der oftest findes langt bedre metoder til at løse konflikter og forsone forholdet mellem offer og forbryder, end at idømme straf, hvorimod Garde mener, at netop den holdning kan medføre en *privatisering* af opgøret efter en forbrydelse. Retsstaten legitimeres igennem dens nødvendighed, for at hævnens ikke går amok i samfundet. Hvis staten ikke idømmer forbryderen en straf, vil samfundet udøve selvtægt og det kan efter Gardes mening få fatale konsekvenser (Leer-Salvesen, 2004 A, s. 160).

Der går altså mange linjer fra juraen ind i teologien og omvendt (se afsnit 3.6). Måske netop fordi begge discipliner bruger et kontekstuel sprog om eksistentielle

spørgsmål. Vi så det især i den objektive forsoningslære, som Anselm er blevet gjort til talsmand for, og som voksede sig stærk i den ortodokse protestantisme storhedstid. En teori som Leer-Salvesen er helt uenig i. Leer-Salvesen finder belæg for sin kritik hos Karl Barth. Barth (Leer-Salvesen, 2004 A) brugte også et forensisk sprog i sin tale om Kristus på korset og dets betydning for menneskeheden, men han lavede ikke en juridisk logik i sin forsoningslære. Han startede i retssalen, men endte i Himlen, i beskrivelsen af Gud i forsoningen og i sine teser om forsoningen som værende *et værk af Guds barmhjertighed og Dommeren bliver den dømte*. I disse billeder var Gud ikke fyrsten, der kræver straf, men Gud blev dommeren, der blev den dømte. Med det mente Barth, at Gud var hos både den dømte og hos dommeren/offeret (da dommeren repræsenterede offeret), men han var samtidig også en dommer, der lod retfærdigheden ske fyldest. Barth fandt altså det centrale i korsets teologi til, at "*Gud sejrer over det onde ved at tage lidelsen på sig og tage del i de lidendes smerte, både offerets og gerningsmandens*" (Leer-Salvesen, 2004 A, s.163). Vi har altså stadig en retssal hvor forbryderen bliver dømt, men igennem Guds barmhjertighed overskrider vi de satte rammer i retssalen. Igennem Kristi offer er forholdet mellem dommeren og den skyldige udvisket, de to er blevet ens, og der er ikke afstand dem imellem. Barth anerkender altså retssalen som ramme om Kristi forsoning, men rammen bliver undermineret, da dommeren er blevet den dømte.

Leer-Salvesen fortsætter sin kritik af den objektive forsoningslære, med at klandre den for at indføre en strafferetslig logik i forsoningslæren, for derigennem at gøre Kristi død forståelig. På den måde fjerner man mysteriet, og gør Gud til en lille brik i et større spil. Leer-Salvesen mener også, at den objektive forsoningslære legitimerer en strafferet, der burde være langt væk fra en kristen etik (Leer-Salvesen, 2004 A, s. 161-163).

Men hvordan kan man tale om, at Kristus led for vores skyld? At han led en stedfortrædende straf for vores synder uden, at Gud bliver til en vred fyrste, der kræver straf for ugerninger? Nogle moderne teologer mener, at man skal gå væk fra den forensiske tale, og bevæge sig over i det terapeutiske felt, når man taler om forsoningslæren (Leer-Salvesen, 2004 A, s. 164-165). Det åbner op for at tale om helbredende og nyskabende processer i forsoningen. Gud viser sig i den subjektive forsoningslære som en kærlig og medlidende Gud og mysteriet fastholdes. Vi får ikke svar på de svære konflikter, men kan finde støtte i tanken om, at Gud er til stede

og medlidende i vores lidelser. Rammen er altså mysteriet og ikke den forensiske retssal. Leer-Salvesen mener dog stadig, at man skal tage det forensiske miljø alvorligt. Det skal blot ikke overtage sprogverden i forsoningslæren fuldstændigt.

Leer-Salvesen finder også støtte hos Løgstrup (1905-1981) i dennes eskatologiske forståelse af forsoningsbegivenheden (Løgstrup, 1995 & Leer-Salvesen, 2004 B, s. 164-166). I denne læsning kræver tilgivelsen af forbryderen en oprejsning af ofrene. Leer-Salvesen finder, at Løgstrup stadig bruger et forensisk sprog, men at han kommer udenom en objektiv forsoningslære, ved at understrege Guds sejr over døden, som selve meningen med forsoningen. Det er i Guds evighed, at befrielsen kommer af mennesket; hvad Kristus sonede på korset, bliver fuldført i evigheden (Løgstrup, 1995, s. 239-244).

Hvis spørgsmålet om hvorfor Kristus døde, besvares med den objektive forsoningslære, bliver det hurtigt til et billede af Gud som den vrede dommer, og ikke den barmhjertige og kærlige Fader. Hvis man derimod henviser svaret til barmhjertighedstraditionen, bliver Gud til den *medlidende*, og mysteriet understreges. Man kan med Leer-Salvesen (Leer-Salvesen, 2004 A) spørge om, det ikke er et misbrug af forsoningslæren, at bruge den til at retfærdiggøre et strengt straffesystem, hvor hævn og gengældelse er dagsorden. Den kristne forsoningslære skal måske nærmere bruges til at sprede håb og kærlighed. Den skal inspirere til fredsarbejde og konfliktløsning med håb om forsoning.

Men ofte sker det, at en dom i en svær retssag, gør det nemmere for de efterladte og samfundet at leve videre, acceptere det skete og arbejde hen imod en tilgivelse af gerningen og gerningsmanden. Et sådant domsritual sætter rammerne for håndteringen af det umulige og utænkelige, hvor mennesket måske ellers ikke ville kunne håndtere deres vrede og krav om hævn og gengældelse. Men dommen og straffen er ikke nødvendig for forsoningen. I mange tilfælde kan dommen virke nyttesløs og ufrugtbar. Det dømte menneske kan ende med selv at blive et offer i straffen, da han ingen mulighed har for at sone sin forbrydelse og blive forsonet og tilgivet.

Leer-Salvesen mener, at straffen bliver tom, hvis der ikke sker en soning. Der kommer ikke en genopretning af den skade, der er sket, når fængslet og straffen blot bliver en opbevaring af forbryderen. Den gammeltestamentlige talionske tanke om

genoprettelse *øje for øje, tand for tand*, er netop genopretning og ikke gengældelse. Altså at der skal ske en genopretning af det brudte forhold, og det kan ske ved, at man giver tilbage i lige forhold, og ikke ender ud i umådeholden hævn. Men straffen er blevet til gengældelse, og forbryderen bliver hermed selv et offer for gengældelsen. Og bliver ikke genoprettet som menneske, samtidig med at det brudte forhold mellem offer og forbryder bliver genoprettet (Leer-Salvesen, 1991 B). Denne genoprettelse kunne netop ske i et forsoningsarbejde som konfliktmægling. Her er tilgivelsen ofte en vigtig del i forsoningsarbejdet, men tilgivelsen er en gave, og kan ikke være påkrævet nogen. Det er et under, når den finder sted, og man må se i respekt til de mennesker, der er i stand til at tilgive (Leer-Salvesen, 2004 A, s. 177-180).

Er straffen så nødvendig for forsoningen? Straffen kan være nødvendig i et samfund, som ramme og handlen i en svær situation, men forsoningen kan sagtens ske uden denne ramme. Straffen er ikke nødvendig, og i mange situationer ubrugelig. Forsoningen kan samtidig heller ikke sættes på formel og tilskrives visse kriterier, for at ske fyldest. Når den sker, er den et under. Mennesket er i nogle tilfælde i stand til selv at udføre mirakler i form af tilgivelse, og hvor de ikke kan, må tilliden sættes til Gud, og vores endelige forsoning med ham. Det der skal være formålet, er at genoprette det brudte forhold mellem mennesket, offer og gerningsmand, den indsatte og familien, den indsatte og hans selvbillede. Men i fængslets verden og i straffesystemet fungerer straffen som en gengældende straf. Forbryderen bliver derved selv til et offer i hans straf, og der sker ingen genoprettelse. Kun en gengældelse fra samfundets side, der ikke hjælper hverken offer eller forbryder. For at opnå soningen skal man derfor begynde at se uden om straffesystemet, og hjælpe forbryderen, offeret, familien og samfundet på anden vis.

Der er siden 1980'erne begyndt at komme nye tiltag i straffesystemet. Man har blandt andet indført samfundstjeneste og konfliktmægling (se afsnit 2.2). Konfliktmæglingen foregår udenfor straffesystemet, og er altså ikke et alternativ til straf, men et supplement. Igennem konfliktmæglingen har offer og forbryder mulighed for at møde hinanden, og hver få talt deres sag og fortalt deres historie. Målet er ikke, at der skal komme en tilgivelse, men målet er midlet. Nemlig: Mødet mellem de to parter hvis forhold er blevet nedbrudt igennem en forkert handling, og som skal genoprettes igen, hvor konfliktmæglingen kan være et skridt på vejen (Due, 2006).

3.8. *Konfliktmægling som et moderne skriftemål?*

Man har i kirkens historie haft skriftemålet, som en måde at få lettet sit hjerte og tilgivet sine synder. I reformationen kan det virke som om, at denne del blev voldsomt udskældt, men det var ikke selve skriftemålet, der stod for skud, men derimod afladsbetalingen – det at betale sig ud af skærsilden. Skriftemålet har dog været svindende brugt i den luthersk-protestantiske kirke i Danmark over de sidste par hundrede år (Saxe, 1967, s. 193-197).

Elmo Due (fængselspræst, lektor ved Pastorseminariet København) sammenligner i sin artikel "Straffens vision" skriftemålet med den nutidige konfliktmægling. Skriftemålet har igennem kirkens historie været et centralt element i behandlingen af de forbrydelser og dårlige handlinger, som mennesket har gjort. Det klassiske skriftemål, som man stadig kan finde det i den romersk-katolske kirke, har seks delelementer (Due, 2006, s. 158).

Examen conscientiae [samvittighedens ransagelse]

Contritio [anger]

Confessio [bekendelse]

Cohortatio [formaning af skriftefaderen]

Satisfactio [genoprettelse]

Absolutio [tilgivelse]

Disse seks elementer mener Due, at han kan genfinde i forbryderens udtalelser om grundene til, at ville tale om deres forbrydelse og møde offeret – gerne med en konfliktmægler. Due mener derfor, at kunne se en sammenhæng mellem skriftemålet og konfliktmægling, når udgangspunktet er forbryderen.

I en anden forbindelse har Due foretaget interviews med forskellige implicerede parter i en konfliktmægling; forbryder, konfliktmægler og fængselspræst. I sin undersøgelse fokuserede han på tre dele, *anger, bekendelse og tilgivelse*.

Forbryderen fortæller om den lange forberedende proces før *angeren* indtræder i ren form, der opleves en form for bevidstløshed efter starten på fængselsopholdet, men langsomt begynder der at melde sig tanker om forbrydelsen og følgerne af den,

om offeret og familien. Forbryderen mener, at selve cellen og opholdet udsatte angerens komme, da omgivelserne var så skræmmende, at man ikke kan tænke over angeren i starten, og at man bliver nødt til at lægge den dårlige samvittighed væk, da den ellers overtager.

Men når man først begynder at tale om skylden og angeren, behandle og *bekende* den i mæglingsprocessen, kan man ikke undgå den igen. Konfliktmægleren forbereder forbryderen på selve mødet med offeret og i denne forberedelse bliver hver detalje gennemgået. Igennem denne indlevelse i hvad mødet vil betyde, er der dermed blevet åbnet for forbryderens følelser og tanker (Due, 2006, 156-161).

I den protestantiske reformation var man især fokuseret på forholdet mellem genoprettelse og *tilgivelse*, og om den første var nødvendig for den anden. Og denne problematik kan man stadig finde i dag, især fordi de væver sig ind i hinanden, de er svære, hvis ikke umulige, at adskille. Man finder spørgsmålet i; hvorfor man straffer, om straffen hjælper og i hele forsoningsspørgsmålet. Men der er dog ikke tale om, at forbryderen kan kræve tilgivelse eller bevirke, at de fortjener den. Men ideen om genoprettelse spiller en stor rolle hos forbryderen af flere grunde, de genoprettende handlinger gjorde, at man kunne tale om at gøre noget godt på en anden måde, de blev også set som et stærkt udtryk for angeren og var derfor troværdige, og havde en stor betydning for selvopfattelsen og identiteten. Selvom man de ikke kunne genoprette direkte blev der talt meget om genoprettelse, i sit liv, i forhold, i handlemåder. Tilgivelsen kan altså ikke sættes som et krav heller ikke i religionens navn, men det er vigtigt at arbejde hen imod den, da den er vigtig for begge parter. Forbryderen skal tillade sig at blive tilgivet og føle tilgivelsen og offeret skal slippe hadet, angsten, forbrydelsen og hvis det er muligt kan dette måske gøres igennem tilgivelsen og forsoningen (Due, 2006, s. 161-166).

Konfliktmæglingen kan altså ses som en mulig genoprettende soning, der er uden for straffesystemet. Og hermed vil jeg mene, at man kan se, at soningen ikke kræver straffen.

3.9. *Er skyldfølelsen nødvendig for tilgivelsen og soningen?*

Teologer som Paul Leer-Salvesen, K. E. Løgstrup o.a. befinder sig i en position, hvor de kan tage store åndelige emner op, og drøfte ideelle mellem menneskelige relationer udfoldet i en fordringsetik – dvs. en etik, der tager udgangspunkt i hvordan mennesket bør og skal handle, og ikke hvordan de reelt gør.

Jeg vil her behandle, om skylden har nogen betydning for muligheden for, at det dømte menneske kan sone sin forbrydelse og få tilgivelse? Jeg gennemgår derfor skyldfølelsen og dens betydning i en teologisk forståelse af soning og tilgivelse. Jeg tager udgangspunkt i Leer-Salvesens behandling af emnet i bogen *Tilgivelse* (2004 b).

Skyldfølelsen kan tage mange former, og tydes på mange måder. Den kan komme på et helt forkert sted, eller udeblive, hvor den burde være fremtrædende (Leer-Salvesen, 2004). Den kan være sand eller falsk, være påtaget, uønsket, pålagt af andre og bruges som magtmiddel i en Foucaultiansk betydning (Foucault, 2002). Den sunde *skyldfølelse er en naturlig reaktion på skyld*. Med Martin Bubers ord er skyld, det der sker, når et jeg krænker et du (Buber, 1997). Hvis skyldfølelsen udebliver, eller kommer uden, at der er skyld, bliver det i dag set som en moralsk afvigelse.

Man kan skelne mellem tre grundformer af tilgivelse (Bråkenhielm, 1987). Enkeltmenneskers tilgivelse, gruppers tilgivelse og guddommelig tilgivelse. I middelalderens bodsteologi skelnede man mellem negativ og positiv tilgivelse. *Negativ tilgivelse* er en frygtens tilgivelse, man søger den i frygten for Guds straf, og synderen angrer ikke fuldt, hvorimod den *positive tilgivelse* gives til den synder, der søger med fuldkommen anger, elsker Gud og ved, at selve synden er et brud på Guds vilje, uagtet hvad konsekvenserne er. Der var i den katolske kirke en heftig strid imellem disse to retninger, indtil Pave Alexander VII (1599-1667) erklærede begge for gyldige. Leer-Salvesen synes dog at kunne se, at diskussionen imellem disse to retninger fortsætter langt op i vores tid i både kriminologien, retspsykiatrien og hverdagens diskurser. I vores tradition er forbryderens sindelag, moral og anger afgørende for strafudmåling og rehabilitering. Ikke bare i selve gerningsøjeblikket, men også alle følelserne efter forbrydelsen.

Man kan sammenligne skyldfølelsen, der kommer efter forbrydelsen, med sorgfølelsen efter et stort tab (Leer-Salvesen, 2004 b). Skyldfølelsen har et narrativt element. Den fortæller en historie om mennesket, hvad mennesket har gjort, og hvad det føler om det. Det samme kan man sige om sorgen, den fortæller også om et liv, om personlige forhold, om kærlighed og om tab og håndteringen af det tab. Men både sorgen og skyldfølelsen er måder at bearbejde og acceptere en hændelse, og måder at komme videre i livet. Når du har arbejdet dig igennem sorgen, venter der et liv med glæde igen. På samme måde er det med skyldfølelsen. Man kan begynde at arbejde på et nyt liv og en ny historie, når man har accepteret sin skyld, og stået ansigt til ansigt med dine gerninger og følgender af dem.

"Skyldfølelsens smerte og sorgens smerte har det tilfælles, at de begge anser det passerede for værende sandt. De er således følelser, der er knyttet til skylden og sorgen. De er ikke kun kognitive og narrative, men også historiske: De er svar på noget, jeg har gjort, og noget, der er hændt mig i min historie med andre" (Leer-Salvesen, 2004 B, s. 103).

På samme måde ligner smerten i skyldfølelsen også sorgens smerte. Det er en nødvendig smerte. Smerten skal sørge for, at man kommer videre i livet, og kommer over sorgen. Leer-Salvesen mener, at det samme kan siges om skyldfølelsens smerte. I den ligger også håbet om at være fri. Dette håb kan også sidestilles med den kristne forestilling om, at tilgivelsens mulighed gør, at man kan tale om skyld. for skyldfølelsen indeholder også en tro på, og håb for muligheden for forsoning, her i dette liv, i den brudte relation. Hvis man fjerner skyldfølelsen, fjerner man dermed også håber for forsoning. Det lader kun de negative og destruktive følelser tilbage, og de har ingen nytte og giver ingen fremdrift her i livet (Leer-Salvesen, 2004 B). Som med sorgen, kan man ikke flygte fra skylden, og man kan først blive færdig med den, når man har følt den til ende.

Hvis vi antager, at det er korrekt, at skyld kommer af, at et jeg skader et du (Buber, 1997, Løgstrup, 1996), så har skylden rod i vores historie. Det er en følge af de handlinger, vi foretager os i vores liv, og af de undladelser vi gør. Skyld kan komme af brud på regler, der vedrører min næste, en manglende lydighed mod den etiske fordring (Løgstrup, 1996).

Især denne regeletik har været den gældende norm i det protestantiske Europa (Weber, 1992). Her er skyldfølelsen rettet mod systemet, autoriteten bag reglerne. Vi ser det samme i den danske strafferet, hvor forbrydelse er en forbrydelse mod staten ligesom i middelalderen, hvor forbrydelsen var en ugerning direkte imod fyrsten, og ikke mod det egentlige offer, ens næste. Vores nationalstat har også taget straffen som eje, og ideen med straf er dermed at genoprette ro og orden: Deri ligger ikke noget ønske om at skaffe oprejsning for offeret, eller forsoning mellem forbryder og offer. I de senere år er offeret dog kommet mere tilbage på spillebanen, og har fået en stærkere stemme. Vi ser mere og mere, at den forurettede får lov at tale og give sin mening til kende, og man prøver mere og mere med konfliktmægling som vi så i afsnit 3.8.

I en kristen tradition er der en stærk sammenhæng mellem skylden og arvesynden. Arvesynden ligger som et grundlag for, at mennesket bliver skyldigt i ugerninger. Med dette siger man, at ondskaben er større end mennesket, og at vi blot tager del i denne ondskab (Leer-Salvesen, 2004 B). Vores skyldighed er altså en del af menneskets væsen. I middelalderen opererede man med to begreber for synd og skyldighed *peccatum originalis* og *peccatum actualis* (original og aktuel synd). Med det skelnede man imellem arvesynden, som er nedarvet i mennesket og selve gerningen, der er sket i historien. Med Leer-Salvesen er det vigtigt at pointere, at man skal huske begge former for skyldighed og synd, da sammenhængen mellem selve gerningen, skylden, og historien er af vigtig betydning. Forbryderen foretager en handling i historien, der gør et andet menneske til offer, og påvirker offerets historie. De er begge en del af det store hele, men de har også hver deres historie, som denne kritiske handling påvirker. K.E. Løgstrup tager netop dette perspektiv op i *Etiske begreber og problemer* (1996), i alle menneskets forhold er den etiske fordring der, i alle de øjeblikke hvor vi holder et menneskes liv i vores hænder.

Skylden og historiens sammenhæng giver os et billede af skyld som et relationsbegreb. Løgstrup udtrykker det med, at alle mennesker deler det gode i livet igennem *de suveræne livsytringer*, og det onde med *de kredsende tankefølelser*, der får os til at være selvcentrerede og fjerner blikket fra ens næste (Løgstrup, 1996). Det ikke at se sin næste, kalder man i den kristne tradition for synd (Leer-Salvesen, 2004 B, 92-110).

For at tilgivelsen kan gives som svar på skylden, kræver det en anerkendelse af skylden og en moralsk dom over handlingen. Denne dom skal både ses som en tilsigelse af, at handlingen var et brud på normerne - et overgreb. For at tilgivelsen kan gives, skal skylden altså være på plads først både hos forbryder og offer (Leer-Salvesen 2004 b). Tilgivelsens scene er det personlige forhold: Et forhold mellem et jeg og et du (Buber, 1997); også som et jeg der tilgiver sig selv, og som forhold mellem mennesket og Gud. Ofte er der betingelser, der skal være opfyldt for, at tilgivelsen kan ske. En ubetinget tilgivelse kan kun ses som et under, og kan derfor ikke ligge til grund for en analyse. Det er ikke krævet, at offeret kan tilgive sin gerningsmand, der kan medføre et genoprettet forhold. Både forbryder og offer kan søge tilgivelse og forsoning både hos sig selv og andre. Men er der mulighed for, at forbryderen kan give tilgivelsen til sig selv? Er det overhovedet muligt at tilgive sig selv, hvis ingen andre tilgiver en? Som vi så før, er tilgivelsen et relationsbegreb på samme måde som skylden. Men derfor kan et menneske godt finde fred med sig selv og sine handlinger. Men selvtilgivelsens plads er nok bedst sammen med den mellemmenneskelige tilgivelse. Den kan komme efter tilgivelsen fra andre, og være der, før andre tilgiver, for overhovedet at være i stand til at tilgive (Leer-Salvesen, 2004 b).

Men mennesket er ikke bare skyldig overfor sig selv, det er også skyldigt overfor sine medmennesker. Det gør soningen nødvendig (*nød-vendende*). I strafferettens rammer betyder soningen, at gøre godt igen, men her i diskussionen om skyld, er soningen at stå frem og bekende sin skyldighed i den skadede relation. For Buber bliver denne diskussion om soning også til en tale om genfødsel, da den skyldige, efter at have bekendt sin skyldighed og sonet, vil blive som genfødt. Buber peger her på, at individets troserfaringer om skyld og soning også kan have gyldighed på andre af livets områder (Leer-Salvesen, 1991 B, s. 387-391).

Den troendes vei fra syndserkjennelse og bekjennelse og videre mot tilgivelse og gjenfødelse er en grunnlegende erfaring med hvordan det er mulig å komme til rette med skylden, komme gjennom den og legge den bak seg (Leer-Salvesen, 1991 B, s. 39)

Tilgivelsen kan både bekræfte menneskeværd og give oprejsning. Tilgivelse er ikke bare rettet mod forbryderen, men også mod hans menneskeværd. Men oftest kræver offeret, den der tilgiver, at den skyldige skal angre og fornedre sig. Han skal

underkaste sig, for at få tilgivelsen (Leer-Salvesen, 2004 B). Som sagt, er den ubetingede tilgivelse et sjældent under. Når man angrer gør man sig lille og gør den man angrer overfor meget større. Men angeren er ikke en direkte vej til tilgivelse. For hvis tilgivelsen skal være sand, skal den gives som en gave. Man kan derfor ikke være garanteret tilgivelse, fordi man angrer, men oftest er der anger, før tilgivelsen gives.

3.10. *Opsummering*

Fængselspræsten er én blandt mange aktører i fængslet, men han har dog en særlig rolle. Fængselspræsten kommer med en anden horisont end f.eks. psykologen eller fængselsbetjenten. Fængselspræsten har Gud, evigheden, forsoningen og tilgivelsen som redskaber i hans sjælesørgeriske arbejde med de indsatte. Fængselspræsten skal i dette arbejde gøre sig bevidst om sin relation til de indsatte, og sørge for at lyde den kristelige og ontologiske etik. Han skal ubetinget tage imod det menneske, der kommer med talens åbenhed og udstrakte arme, da det er et såret og faldent menneske, der kommer ham i møde. Men fængselspræsten er også en del af systemet, og arbejder i en institution ejet af staten. Denne stat har begrænsninger i sin styring af den indsatte i fængslet, og kan ikke bestemme, hvad den enkelte skal tænke og føle. Fængslet kan derfor ikke påkræve visse rehabiliteringsprogrammer, eller korrektionsprogrammer som f.eks. *Cognitive Skills Programme*, og forvente forandringer på alle niveauer. Fængslet kan kun opsætte det som et muligt og frivilligt tilbud.

I gennem historien har der været mange forskellige tolkninger af Kristi døds betydning for os mennesker. Offeret kan forstås som en forsoning mellem menneske og Gud, og i en sammenligning af kristen forsoningslære og nutidig straffeteori, kan man se kristendommens stærkt kulturelle indflydelse - også på vores sekulære straffesystem. Tuomala mener da også, at man skal tage den kristne forsoningslære som udgangspunkt for ens straffeteori. Leer-Salvesen sammentænker også straffeteori og kristen lære, men mener, at soningen af et brudt forhold, med Gud eller menneske, ikke kræver straf først. Igennem en stærk kritik af den objektive forsoningslære får han konkluderet, at straffen ikke er nødvendig for soningen. Straffen kan i tilfælde afstedkomme soningen, men er ikke en nødvendighed for

soningsprocessen. I mange tilfælde er den direkte kontraproduktiv, da forbryderen ender som offer i sin straf, og der derfor ikke kan ske en genoprettelse af det brudte forhold. Man kan altså blive nødsaget til at tænke udenfor straffesystemet, for at finde hjælpemidler til at få denne soning muliggjort. Det finder Due i de nye konfliktmæglingsråd. Her er der netop mulighed for, at to parter kan mødes, og arbejde på at få genoprettet det forhold og den tillid, der er brudt sammen; i det kriminelle tilfælde, på grund af en forbryderisk og uretmæssig handling. For at soningen kan finde sted, bliver forbryderen nødt til at anerkende skylden, og føle anger. Men tilgivelsen er ikke sikret af den grund. Tilgivelsen skal komme som en gave, da den kun dér vil være sand og meningsfuld.

4. Diskussion

I fængslet finder vi også kirken repræsenteret. Men kan her se fængselspræsten som et udtryk for den praktiske diakonale indsats fra kirken, i et forsøg på at gøre forholdene bedre for det dømte menneske, og mennesket der stadig afventer sin dom. Præsten i fængslet er et tilbud, der medfører at mødet med ham, sker af frivillighed. En frivillighed der er afgørende i mødet mellem sjælesørger og den søgende, og adskiller præstens rolle fra de fleste andre fængselsaktører.

I krydsfeltet mellem samfundets og kristendommens syn på det dømte menneske, synes der at tegne sig to klare spor: I kriminologien, der har det kriminelle samfund som objekt, er interessen møntet på, hvordan mennesket bliver forbryder, og hvad samfundet skal stille op med ham. Teologien derimod interesserer sig for menneskets sjæl, forbryder eller ej, og menneskets mulighed for at blive forsonet med Gud og omverdenen. Igennem historien og videnskaben har de to spor ofte krydset hinanden (f.eks. Anselm, 1978; Luther, 2006, Garvey, 1999; Leer-Salvesen, 1991 B; Tuomala, 1993; Smith, 2003). Kristendommen har legitimeret øvrighedens magt og straffesystem (Smith, 2003; Leer-Salvesen, 1991 B), og straffeteorier har taget deres udgangspunkt i den kristne objektive forsoningslære (Garvey, 1999; Tuomala, 1993, Leer-Salvesen, 1991 B). Dette ses stærkest i den protestantiske ortodoksis storhedstid. Som drøftet i det foregående afsnit mener Garvey (1999), at soningen er straffens mål, men samtidig lægger han vægt på, at straffen er nødvendig for, at soningen overhovedet kan ske. Leer-Salvesen helt uenig. Ofte sker det, at der har været en straf, før der kommer forsoning, men dette er ikke en ligefrem årsagssammenhæng. Soningen kan sagtens finde sted uden straffen, og i mange tilfælde vil straffen være ubrugelig for soningen (Leer-Salvesen, 1991 B). Da forsoningen er et under, kan man ikke opstille formler for dens afstedkommen.

I det sekulære institutionaliserede straffesystem i dag har konfliktmæglingen efterhånden fået etableret sig som et alternativ til frihedsstraf. Her er der stærke teologiske træk, og man kan se det historiske kristne forsoningssyn i fængselsvæsenet som bagtæppe til ideen om konfliktmægling. I denne aktive sonende handling kan der ske en genoprettelse af den brudte relation (Leer-Salvesen, 1991 B). Hvis en straf ikke har soningen som mål, bliver den tom for anden mening end ren gengældelse, men som set i den historiske gennemgang, stemmer ren *satisfactio* (soning) ikke overens med strømningerne i nutidens straffesyn (Smith, 2003, Leer-

Salvesen, 1991 B). Når soningen ikke ligger som en implicit og naturlig mulighed i selve fængselsstraffen, bliver samfundet altså nødt til at bruge andre midler i forsøget på opnå soningen. Konfliktmæglingen er et godt bud på dette, og fængselspræsten kan være en deltager i dette møde, eller han kan være en facilitator førende op til mødet. Fængselspræstens rolle er essentiel, da han er det eneste frivillige tilbud i fængslet. De indsatte kommer dermed til ham helt frivilligt og denne frivillighed åbner muligheden for, at de sammen kan arbejde med de følelser, der er nødvendige for den sonende proces.

Jeg har vekslet imellem begreberne *Forbryder, fange og indsat*, men når man kommer ned i materien, viser det sig at, de tre begreber, rent diskursivt, indeholder forskellige menneskesyn. Begrebet *forbryderen* anerkender skyldigheden hos gerningsmanden. *Fangen* er et historisk begreb, hvor mennesket er en fange af systemet og staten og skal straffes for sin ugerning mod denne. Den *indsatte* kan ses som en refleksion over mennesket, der er anbragt et sted for at bøde for sin handling, og sat i en bestemt situation. Dette leder også tanker hen på rehabiliteringssystemet.

I min afhandling har jeg behandlet tre spørgsmål, er der mulighed for soning i fængslet, har staten en grænse i sin indflydelse på individet, og hvad er fængselspræstens rolle? Jeg har valgt at fokusere på disse tre problemstillinger, da soningens kår kan virke svære i fængslet, og individets stemme og ret synes at forsvinde i et kæmpe system som fængslet. Endelig har jeg sat fokus på fængselspræstens rolle i fængslet.

4.2. *Har det dømte menneske ordentlige vilkår for at sone sin forbrydelse indenfor fængslet som institution?*

Igennem de to behandlede discipliner, det kriminologiske/juridiske/strafferetslige og det teologiske/soteriologiske, har vi set to fortolkninger af straf: Den ene hvor straffen skal ses som *gengældelse* (poena) og den anden hvor straffen skal ses som *soning* (satisfactio) - en skelnen Anselm (1978) allerede påpegede i sin forsoningslære. Begge har været der både i straffeteoriens historie og i forskellige udlægninger af betydningen af Jesu korsdød.

Den objektive forsoningslære, hvor Gud kræver en straf for menneskets syndighed, har legitimeret det middelalderlige blodige og legemlige straffesystem, og har også haft afgørende betydning i vores moderne forståelse af straf som en gengældende handling for en forbrydelse (Leer-Salvesen, 1991 B). Men her vil jeg ikke mene, at der har været meget fokus på mennesket bag forbrydelsen.

Den subjektive og mystiske forsoningslære, hvor Gud af kærlighed til mennesket tilgiver deres syndighed, har derimod mennesket som fokus, og det kan også ses i de straffeteorier, hvor det er mennesket, der er udgangspunkt for straffen, og behandlingen af det forbryderiske menneske er i højsædet (Garvey, 1999; Leer-Salvesen, 1991 B). Når mennesket er udgangspunktet for straffen, bliver det også dennes soning, der bliver det vigtige. Soningen kan her forstås på mange måder i straffesystemet (Borch, 2005), som ikke er helt teologisk holdbare. Soning kan forstås som rehabilitering af mennesket, så det kan genindtræde i samfundet igen. Det kan forstås som behandling af psykiske lidelser, der gjorde mennesket til forbryder i første omgang. Endelig kan soning forstås som menneskets forståelse af sin egen skyldighed og lysten til at sone sin forbrydelse og blive forsonet med offer, familie og samfund. Det er kun den sidste forståelse af soning, der kan siges at være teologisk holdbar. De andre er vigtige elementer i en proces, der fører til soning, men kan ikke siges at udgøre en teologisk forståelse af soning (Leer-Salvesen, 1991 B).

Når straf bliver forstået som gengældelse (Kant i Leer-Salvesen, 1991 B, s. 299-306) og legitimeret med en skabelsesordningsteologi, og når forbrydelse er et udtryk for oprør mod staten og Gud, da er straffen et angreb fra statens side mod kaosmagterne, som synd og fordærv, og derigennem er det et forsvar for Guds orden. Staten er her en positiv størrelse, der har sit grundlag i Guds orden, og agerer på Guds vegne. På denne måde legitimerer teologien statens konkrete politik. Kriminalitet er derved ikke et anliggende mennesker imellem, men kampen mellem det gode og det onde, hvor staten repræsenterer det godes side (Leer-Salvesen, 1991 B, s. 306-307).

Hvis vi derimod fortolker straffens formål som soning, bliver det på den mellem menneskelige arena, at straffen skal udfolde sig på. Når staten så har lov til at straffe, beror det på dens opgave at sørge for dens medlemmer og drage omsorg for dem (Barth i Leer-Salvesen, 1991 B, s. 314-317). Man kan derfor mene, at straffens

formål netop var forsoningen, men at det ikke var det mål, der blev arbejdet hen imod i fængslerne (Wiesnet i Leer-Salvesen, 1991 B, s. 328-330). Dette synes også at gøre sig gældende i dag, men fængselspræstens nye rolle tillader ham at være en nærværende fødselshjælper for soningen, i stedet for en del af magtapparatet.

Ud fra min undersøgelse her i afhandlingen vil jeg mene, at soningen er et ubetinget gode. Den kan genoprette den brudte relation (Leer-Salvesen, 1991 B), med en institutionel (Garvey, 1999) eller menneskelig mellemkomst (Leer-Salvesen, 1991 B). Både fængslet og kirken som institution er aktører, der forsøger at facilitere denne soning, henholdsvis for samfundets og mennesket skyld. Uanset hvad motivet er bag, er soningen og genoprettelsen af den brudte relation et ubetinget gode fra både et teologisk og socialt synspunkt (Leer-Salvesen, 1991 B). Teologisk finder vi denne soning ultimativt manifesteret i Kristus offer for at sone menneskets synder, hvad enten man betragter dette offer som *poena* eller *satisfactio*.

I middelalderen regnede man med, at soningen blev sikret via rituel mellemkomst i den voldsomme og endegyldige straf, og dette blev verificeret igennem kirkens skabelsesordningsteologi (Smith, 2003; Leer-Salvesen, 1991 B; Lindbock, 2006). Selvom det med nutidens briller synes modintuitivt, fandtes soningen altså også rituelt og teologisk indbygget i den blodige henrettelse. Med et humanistisk syn er soningens indlejring i straffen dog langt mere tydelig i fængslets rehabiliterende natur (Garvey, 1999).

Straffens formål har forandret sig igennem tiden, og midlet til at opnå det ligeså. Vi så, at fængselsstraffen i det moderne fængsels fødsel havde som mål, at få fangerne til at erkende deres syndige gerninger igennem hårdt arbejde, ensomhed og bibelen (Smith, 2003). Straffen som behandling havde sin storhedstid i 1900-tallet, men blev dog kritiseret i 1970'erne, hvorefter den i en årrække ikke syntes at have andet formål end at fjerne forbrydere fra gaden. I dag har straffesystemet igen mange elementer af terapeutisk og behandlingsmæssig natur, og tiltroen til behandlingens virkninger er vendt tilbage (Borch, 2005).

Garvey, som jo egentlig er jurist, bruger teologiske termer til at argumentere for, at straffen i dag soner og forsoner forbryder med offer og samfund, og han mener, at denne soning kun er mulig, hvis forbryderen bliver straffet. Målet med straffen er soningen, og straffen er i hans øjne det eneste middel hertil (1999). Garvey vender

her tilbage til fortidens tanker om at rehabilitere forbryderen, og genetablere hans forhold til samfundet og hans plads deri. Som vi også ser det i diskussionen af behandlingsprogrammer (se afsnit 2.3) og Smiths begreb om *selvets teknologi* (se afsnit 1.4).

Hvor Garvey siger, at straffen er *nødvendig* for soningen, mener Leer-Salvesen derimod, at soningen kan ske *uden* straffens mellemkomst. Den teologiske og humanistiske indgangsvinkel hjælper os til at se mennesket bag forbryderen. Et menneske der har behov for, og glæde af, denne soning, som dog ikke er implicit i fængslet, men ofte skal findes udenfor systemet.

Leer-Salvesen laver, som Garvey, en sammentænkning af forensiske og teologiske begreber, for at nå frem til en teori om soning. Men da Leer-Salvesen er teolog, bliver hans konklusion også mere teologisk holdbar. Igennem en kritik af den objektive forsoningslære og dens legitimering af en strafferet, der er meget langt fra en kristen etik, når Leer-Salvesen frem til, at soningen ikke kræver straffen. Han mener, at midlet til soning ofte skal findes uden for fængslet i tiltag som konfliktmægling, frivillig terapi eller sjælesorg (Leer-Salvesen, 1991 B). Jeg er enig med Leer-Salvesen i, at man bør kritisere brugen af den objektive forsoningslære som legitimering af en gengældende strafferet. Jeg finder, at det vigtigste middel, til at opnå soningen, er frivilligheden. Denne frivillighed skal bruges til at indgå i forskellige tiltag, der kan hjælpe mod, at hele den brudte relation, forsoner parterne og opnå en soning hos forbryderen.

Soning kan være svær at se som mulighed i et fængsel, hvor det ikke er soningen, der er på dagsorden, så meget som en korrektion af forkert opførsel. Når den indsatte bliver tvunget ind i sådanne tiltag, er der ikke mulighed, tid og plads til, at han kan nå frem til en erkendelse og anerkendelse af sin egen skyld, og føle et behov for at sone sin gerning (en aktiv handling fra hans side)- og blive forsonet (mellemmenneskelig gerning) (Garvey, 1999, se afsnit 2.4.). Dette var også et af kritikpunkterne i 1960'erne, hvor Jan Sachs netop kritiserede den tidsbestemte straf, hvor behandlingen er en implementeret del. Her går det dømte menneske ikke frivilligt ind i behandlingen, men bliver tvunget ind i den for, at straffen kan blive kortere. Her hører vi altså også en læge plædere for, at frivilligheden er et centralt element i en succesfuld behandling. Målet for overlægen Jan Sachs er ikke eksplicit

soning, men en virkningsfuld behandling. Men jeg vil mene, at en behandling der virker, er en del af processen for at sone sin gerning, og derfor skal den være frivillig.

I forbrydelsen bliver det allestedsnærværende behov for soning særligt tydeligt. Relationer brydes hele tiden og altid i hverdagen, men der sker også dagligt soning og forsoning sted mennesker imellem i deres genoprettelse af relation og tillid (Løgstrup, 1996; Buber, 1997). Når straffen kommer på banen, er det altså ikke fordi, den er nødvendig for soning generelt, men fordi der er sket et brud af en vis skala. Domsafsigtelsen henvender sig til forbrydelsens natur, og ikke til mennesket bag forbrydelsen. Derimod har selve strafudmålingen en individuel karakter, da den tager hensyn til motiv og øjeblikkets tilstand (Leer-Salvesen, 1991 B). Et humanistisk og teologisk argument må dermed blive, at alle de indsatte er mennesker på et udsat sted i deres tilværelse, upåagtet forbrydelsens natur og straffens størrelse. Behovet for soning er altså tilstede i fængslet hos det dømte menneske.

4.3. *Er der med teologiske øjne grænser for statens indflydelse på mennesket?*

Fængslet er et redskab for statens straffesyn (Foucault, 2002), men inspireret af Luther og Leer-Salvesen mener jeg, at der er grænser for, hvor langt staten må komme i sin magtudøvelse over dens indsatte i fængslerne. Kirkens fokus er mennesket, med det yderligere udgangspunkt, at omsorgen for dette menneske skal ske på Guds vegne gennem staten (Leer-Salvesen, 1991 B, s. 313-317). Teologien har mennesket for øje, og en etik baseret på menneskets forhold til en god tilgivende Gud, og kan tillade sig at drage dette udsyn med ind i en debat, som ellers er domineret af jurister og behandlere. Den menneskelige tilværelse er et liv med medmenneskelige relationer, hvor vi skal tage vare på hinanden i vores møde (Løgstrup, 1996). Tillidsbruddet er netop kernen i forbrydelsen (Buber, 1997).

Derfor mener jeg, at teologien kan tillade sig at kritisere statens tendens til psykologisk magtudøvelse i fængslerne igennem forskellige rehabiliterende tiltag, der ikke kun kan ses som tilbud, men forsøg på at kontrollere og ændre individets inderste tanker og motiver. Luthers skrift *Om verdslig øvrighed* (2006) er et åbenlyst værktøj for denne kritik, da Luther kritiserede verdslighedens forgribelser på

individets rettigheder i sin samtid. i Luthers øjne var sjælen udenfor den verdslige øvrigheds rækkevidde. Luthers tanker er også aktuelle i dag. Ved at anskueliggøre denne forskel, tillader jeg mig at bruge hans tanker til at røste en kritik af den psykologiske magtudøvelse, som jeg mener, finder sted. Derfor finder jeg også, at præsten, af teologiske årsager, kun vanskeligt være en del af rehabiliterende tiltag, som ikke er frivillige, fordi frivilligheden er det afgørende element i soning og dermed sand rehabilitering.

Foucault (2002) kritiserer netop staten som et disciplinært middel til psykologisk magtudøvelse. Hvor det før i tiden var kroppen, der blev disciplineret, er det nu sjælen, der skal disciplineres, rettes ind, og tilpasses samfundets normer.

Det udbytte man får af at inddrage den middelalderlige Luther i nutidige tanker om fængsel og straffelære, er, at man kan stille sig kritisk i forhold til statens rolle overfor individet. Dette ses særligt i en kritik af rehabiliteringstiltag af forskellig art, hvor jeg med teologiske og humanistiske briller stiller mig kritisk overfor den manglende frivillighed i deltagelsen af dem. Jeg anerkender fuldt, at det er svært, hvis ikke umuligt, at gennemføre 100% frivillig rehabilitering i den *virkelige* verden, hvor den indsatte kan have meget svært ved at anerkende sine egne problemer, og vide, at eventuelle tilbud vil kunne hjælpe ham. Behandlingen er heller ikke det, der er under kritik her, men en stat der tenderer imod at udføre en psykologisk magtudøvelse over dens borgere, igennem krav om ret tankegang og de rigtige følelser. Behandlingen vil jeg mene har en meget legitim plads i fængslet, som jeg også mener, at kirken og fængselspræsten har. Men jeg mener, at man skal være årvågen overfor hvornår, at staten hjælper dens borgere på vej mod et bedre liv og hvornår den vil kontrollere. Jeg ved ikke om vi er der nu, men vi skal være opmærksomme på om det er det vi er på hen imod.

4.4. *Hvad er fængselspræstens rolle, og har den ændret sig fra fængslets fødsel og til nutidens system.*

Fængselspræsten synes at forsvinde fra debatten om forebyggelse og behandling af kriminelle, henover de sidste 200 år. Måske er de overdøvet af de moderne lægers biologiske behandlingssyn, og den senere samfundsorienterede drejning.

Fængselspræsterne fandtes i straffesystemet i hele perioden, men om de var stille, eksisterede parallelt med den medicinske kurs, eller om de faktisk blandede sig på tværs af debatten, melder kilderne (f.eks. Borch, 2005) intet om. Vi hører ikke fængselspræsternes røst hverken i kritikken eller forsvaret for forebyggelse og behandling af kriminelle i det gængse kriminologiske materiale. Præsterne har været i fængslet hele vejen igennem, med deres religiøse og åndelige virke i kirken og sjælesorgen. Men har fængselspræstens område og funktion ændret sig i løbet af de 200 år fra det moderne fængsels fødsel og til nu? I Wilhelm Muncks beskrivelse af sin præstegering kan vi finde mange lighedspunkter med Johannes Møllehaves beskrivelse af sin tid i fængslet.

Wilhelm Munck var præst i fængslet på Christianshavn i 1860-70'erne. I hans arbejde med de indsatte, fokuserede han på den personlige samtale, og på at hjælpe de indsatte herigennem. Han læste alle sagsakterne for at forstå hver enkelt forbryder, hvad han havde gjort, og opnå en forståelse af hvorfor. Munck talte til hver persons egen religiøsitet, og talte med dem i deres øjenhøjde for at være sikker på at få en forståelse dem imellem. 100 år senere er Johannes Møllehave præst i Vridsløselille fængsel i 4 år. Han fortæller også om, at han talte med de indsatte i deres eget sprog, og blev nødt til det for at vinde deres forståelse og sympati. Hvis sproget blev for knudret og uforståeligt, stoppede de indsatte ham midt i prædiken eller samtalen, og bad ham om at forklare sig - og så kunne han lige så godt forklare det mere enkelt første gang, fortæller han (Kvist, 2002). Ud fra beskrivelser af fængselspræstens arbejde i 1800-tallet og i 1900-tallet med Smith (2003), Munck (1972) og Kvist (2002), synes der ikke at være de store forskelle. Fokuspunktet er stadig at tale med hver enkelt fange, og nå ind til mennesket ved at møde ham i øjenhøjde. Den største forskel, der kan siges at være, er, at præstens rolle er blevet mindre i det store system. Hvor fængselspræsten før havde en afgørende betydning i fængslet, er han nu et tilbud blandt mange aktører, med forskelligt sigte. Men det ændrer ikke på præstens arbejde, og det kan være en fordel, at præsten ikke skal bestemme over de indsattes skæbne længere, som han skulle for 200 år siden, hvor det oftest var ham, der enerådigt bestemte fangens videre færd i systemet (Munck, 1972). Nu er fængselspræsten blot en blandt mange, der er med til at vurdere f.eks. en tidlig løsladelse (Kvist, 2002).

Før var fængselspræsten således en del af systemet, og derved også, igennem en udøvelse af selvets teknologi, med til at bestemme over de indsattes tanker og

følelser. Nu er fængselspræsten ikke en del af systemet, og kan således stille sig helt udenfor det, og dermed være en samtalepartner med fangen, og hjælpe ham til at blive sonet med sin forbrydelse.

Der er nu en tendens til, at der fra samfundets side forventes en psykologisk forandring og magtudøvelse i fængslet, som eksemplificeret med det kognitive behandlingsprogram, der ligesom utallige andre indsatser har rehabilitering som målsætning. Det kan præsten af teologiske årsager ikke være en del af, som vi så det med Luthers skelnen mellem det verdslige og åndelige rige. Det betyder, at præsten i fængslet per definition må være et tilbud til de indsatte. I og med at fængselspræsten er et tilbud, bliver det også et frivilligt møde de to imellem, og det frigør samtalen og muligheden for sjælesorg, der er et essentielt element i processen mod soning. Som vi så med Luther, at behandlingstanken i fængslet et vigtigt eksempel på hvordan den verdslige øvrighed ikke altid kan trænge sig ind på det åndelige domæne, og få en positiv effekt ud af det (se afsnit 3.3).

Den indsattes lyst og anerkendelse af et behov for soningen er nødvendig for, at den overhovedet kan ske. Når straffen er så institutionaliseret som i vores samfund, og straf efterhånden igen er synonymt med behandling og rehabilitering, er der ikke meget plads til soningen i straffen. Derfor finder vi ofte muligheden for en proces, der fører til soning, uden for straffesystemet og i andre frivillige tilbud. Det vigtige for, at soningen kan ske, er den menneskelig proces, der leder op til soningen: Anerkendelsen af skyld, egne problemer og lysten til at ville ændre og sone sin gerning. Inspireret af Leer-Salvesen (1991 B, 2004 A & B) og Luther (2006), mener jeg at denne proces nemmest finder sted, hvor den indsatte frivilligt arbejder med skylden og eventuelle psykologiske problemer. Den proces kan også ske også i et fast behandlingssystem, men her skal man være opmærksom på om, der sker en psykologisk magtudøvelse fra statens side. Præsten kan altså tilbyde frivillighed indenfor fængslets mure, som kan være med til at facilitere soning og dermed rehabilitering af en anden vej.

Fængselspræsten har et stort arbejde at gøre her (Kvist, 2002). I og med, at han er et af de få frivillige tilbud indenfor fængslet, bliver den indsattes tilgang og møde med fængselspræstens jævnbyrdigt, og dette er afgørende i det sjælesørgeriske arbejde, på lige linje med præstens altid tilstedeværelse og åbne dør. Igennem de sjælesørgeriske samtaler kan fængselspræsten arbejde med den indsattes

skyldfølelse, hans erkendelse af hans gerning, og hans ønske om at sone sin forbrydelse (Munck, 1978; Kvist, 2002; Leer-Salvesen, 1991 B). Der er allerede åbnet op for hele dette arbejde i og med, at det er frivilligt, at den indsatte kommer til fængselspræsten. Han har dermed ønsket at arbejde med de problemstillinger, og tale med en anden om dem. Fængselspræsten kan altså i denne proces arbejde med de følelser og tanker, der leder op til en mulig soning. Denne dynamik kan også findes i en konfliktmæglingssituation, hvor den brudte relation kan genoprettes og en eventuel forsoning, og måske tilgivelse, kan finde sted.

Soningens mulighed i fængslet synes altså at være indskrænket igennem den manglende frivillighed til at deltage i forskellige behandlings og rehabiliteringstiltag. At der igennem straffen kan ske soning, er på ingen måde umuligt, da mange indsatte vil opleve en stor hjælp i arbejdet med deres skyld, opførsel, tanker og problemer i behandlingsprogrammer, eller bare i løbet af indespærringen. Men da det ikke er frivilligt, er soningen ikke garanteret. Fængselspræstens rolle i fængslet er derfor stadig et positivt og vigtigt tilbud af afgørende betydning, da han er et fuldt frivilligt element, og dermed kan hjælpe de indsatte på deres vej til soning og forsoning.

Konklusion

Min afhandling har fokuseret på præsten i fængslet, og teologiens møde med det dømte menneske.

Historien viser, at kirken har været til stede i fængslet lige fra starten, og at den tidligere har haft en stærk rolle som en del af institutionen, selvom den nu er et frivilligt tilbud til mennesket. Med præsten placeret i fængslet, hvad enten det var som en del af et magtapparat, som det var under fængslets fødsel, eller som et frivilligt tilbud, som det er i dag, har kirken etableret en praktisk diakonal indsats, der har gjort og gør forholdene bedre i fængslet for det dømte menneske.

Samtidig har kirken også legitimeret statens politik og magtudøvelse, blandt andet igennem den objektive forsoningslære. Dette er ikke længere direkte tilfældet, da kirken i dag ikke direkte understøtter eller legitimerer statens politik. Men den kan siges at gøre det indirekte, da staten bygger sin politik på en kulturforståelse og en forståelse af mennesket, der er gennemsyret af den protestantiske kristendom.

Jeg undersøgte om, der med teologiske øjne er nogle grænser for statens indflydelse på individet. Med en kontekstualisering af Luthers skrift *Om verdslig øvrighed* (2006) kritiserede jeg statens mulige magtudøvelse over mennesket i fængslet. Staten kan kun styre det ydre, da det indre er en sag mellem mennesket og Gud. Staten kan derfor lave samfundsregler og straffe dem, der bryder reglerne, men kan ikke bestemme over menneskets tanker. Når staten igennem forskellige behandlingstiltag kræver en vis tankereform for at ville give prøveløsladelse for eksempel, er staten ved at have nået sin grænse. Jeg konkluderede herudfra, at frivilligheden er et centralt element for det dømte menneskes mulighed for soning. Ved at forskellige behandlingstiltag er påkrævet og ikke frivillige, er der fare for, at staten udfører psykologisk magtudøvelse, og dermed vanskeliggør soningens mulighed. Problemet er ikke de mange behandlingstiltag, der vinder mere og mere frem, tværtimod, er det den manglende mulighed for at deltage i dem frivilligt, der er problemet. Behandlingen er essentiel i en proces, der har soningen som endemål, men hvis deltagelsen ikke er frivillig, er det dømte menneske ikke nødvendigvis engageret og bevidst om den mulige soning som endemål. Bevidstheden og lysten til at ville sone for sin forbrydelse er kernen i soningen, og den kræver frivilligheden.

Præsten i fængslet repræsenterer en åben dør, hvor det dømte menneske har mulighed for at bygge en relation til et andet menneske igennem et frivilligt møde. Det frivillige element i dette møde er essentielt, da præsten derved kan være en følgesvend på det dømte menneskes vej mod soning.

Teologisk kan man se samfundets dom som et svar på fundamentale tillidsbrud, der er sket i forbrydelsen. Bruddet sker, når mennesket ikke værner om sit medmenneskes liv, men derimod handler på, det Løgstrup kaldte, de kredsende livsytringer. Dommen i sig selv er et svar på den manglende lydighed mod den etiske fordring, og fængslet som institution er en udøvelse af den dom.

I min afhandling undersøgte jeg muligheden for, at det dømte menneske kan sone sin forbrydelse i fængslet. Soning er forstået som en frivillig, aktiv handling. Hvis staten udfører en psykologisk magtudøvelse, vil jeg mene, at muligheden for soning bliver svært indskrænket, da det fjerner det frivillige element. Derved fjernes muligheden for den indsatte til selv at nå frem til en erkendelse af skyld og eventuelle psykologiske problemer, som er essentiel i den proces, der skal lede op til soning og forsoning. Jeg fandt altså, at fængslet som institution ikke giver særlige gode vilkår for denne soning, da frivilligheden er et så centralt element i soningsprocessen, og meget få elementer er frivilligt i fængslet. Man skal derfor søge denne soningsmulighed uden for fængslet som institution, f.eks. i nye tiltag som konfliktmægling. Inspireret af Leer-Salvesen mener jeg ikke, at straffen er nødvendig for denne soning, og at soningen kan ske uafhængigt af straffen.

Frivilligheden er et centralt element i processen, der fører til soning for det dømte menneske.

Litteraturliste

Litteratur markeret med **fed** svarer til litteratur på pensumopgivelse, og litteratur markeret med (parentes) er tidligere opgivet pensum

(Beccaria, Cesare (1998) *Om forbrydelse og straf & Voltaires Kommentar*, København, Museum Tusulanums Forlag)

Anselm af Canterbury (1978) *Hvorfor Gud blev menneske*, København, C.A. Reitzels Boghandel A/S

Balvig, Flemming & Wolf, Preben (1969) *Fængsler og fanger*, København, Jørgen

Boff, Leonardo (1984) *Jesus Christ Liberator*, New York, Orbis

Borch, Christian (2005) *Kriminalitet og magt*, København, Forlaget Politisk Revy

Bråkenhielm, Carl-Reinhold (1987) *Förlåtelse – en filosofisk och teologisk analys*, Stockholm, Proprius

[BT \(2010\) "Karoline blev tvangs-steriliseret som 18-årig" fra d. 18.07.2010](http://www.bt.dk/danmark/karoline-blev-tvangs-steriliseret-som-18-aarig)
<http://www.bt.dk/danmark/karoline-blev-tvangs-steriliseret-som-18-aarig> (hentet den 13.11.2010)

Buber, Martin (1997) *Jeg og du*, København, Hanz Reitzels Forlag

Clark, R. Scott, *Atonement, Christianity III, Medieval Times and Reformation Era, Encyclopedia of the Bible and its Reception*, (EBR)

Den Danske Salmebog (2002), *Hvorledes skal jeg møde*, nr. 86, Paul Gerhardt 1653. Hans Adolph Brorson 1733.

[Den store danske \(2009\) "August Wimmer"](http://www.denstoredanske.dk/Krop,_psyke_og_sundhed/Sundhedsvidenskab/L%C3%A6ger/August_Wimmer)
[http://www.denstoredanske.dk/Krop, psyke og sundhed/Sundhedsvidenskab/L%
C3%A6ger/August Wimmer](http://www.denstoredanske.dk/Krop,_psyke_og_sundhed/Sundhedsvidenskab/L%C3%A6ger/August_Wimmer) (hentet 13.11.2010)

Den store danske "Kriminologi" (2009)

[http://www.denstoredanske.dk/Samfund, jura og politik/Jura/Kriminologi/kriminologi?highlight=kriminologi](http://www.denstoredanske.dk/Samfund,_jura_og_politik/Jura/Kriminologi/kriminologi?highlight=kriminologi) (hentet 25.11.2010)

Due, Elmo (2006) "Straffens vision", *Straffens menneskelige ansigt, En antologi om etik, ret og religion i fængslet*, Lene Kühle og Carl Lomholt (red.) København, Anis, s. 151-168

Durkheim, Émile (2000) *Den sociologiske metodes regler*, København, Hans Reitzels forlag

Eberhart, Christian A, *Atonement, New Testament III, Encyclopedia of the Bible and its Reception (EBR)*

Elias, Norbert (2000) *The Civilizing Process. Sociogenetic and Psychogenetic Investigations*, Oxford, Blackwell

(Floto, Inga (2001) *Dødsstraffens Kulturhistorie - ritualer og metoder 1600-2000*, København, Museum Tusulanums Forlag)

Foucault, Michel (2002) *Overvågning og Straf*, Frederiksberg, Det Lille forlag, s. 186-368

(Foucault, Michel (2002) *Overvågning og Straf*, Frederiksberg, Det Lille forlag, s. 15-185)

Garvey, Stephen P (1999) "Punishment as Atonement", *UCLA Law Review* 46, 1998-1999, pp. 1801-1858

Gauchet, Marcel (1997) *Disenchantment of the World*, New Jersey, Princeton

Geill, Christian (1906) *Kriminal-antropologiske Studier over danske Forbrydere*, København, Jacob Lunds medicinske Boghandel

Gilpin, W. Clark, *Atonement, Christianity III, Historical Criticism and Atonement, Encyclopedia of the Bible and its Reception, (EBR)*

Greve, Vagn (1972) *Kriminalitet som normalitet*, københavn, Juristforbundets forlag

Hauge, Nana (2010) "Soning eller tilgivelse" i *Kristeligt Dagblad*. Hentet den 29. nov. 2010. <http://www.kristendom.dk/artikel/267568:Indfoering--Soning-eller-tilgivelse>

Iversen, Hans Raun (2010) "Præstens odd-size pligter embedsteologisk reflekteret" *Kritisk Forum for Praktisk Teologi*, nr. 121. s. 35-48

(Jensen, Anders Fogh (2002) i M. Foucault, *Overvågning og Straf*, Frederiksberg, Det Lille forlag, s. 7-14)

Kvist, Jakob (2002) *Møllehave - et liv har fem akter*, København, Aschehoug, s. 80-119

Leer-Salvesen, Paul (1991A) *Efter drabet, samtaler om skyld og soning*, København, Kimære

Leer-Salvesen, Paul (1991B) *Menneske og Straff*, Oslo, Universitetsforlaget, s. 163-422

Leer-Salvesen, Paul (2004 A) "Forsoning", *Det virker alt den ånd, nordiske teologiske tolkninger*, K. Busch Nielsen & C. Grenholm (red.) København, Anis, s. 147-182

Leer-Salvesen, Paul (2004 B) *Tilgivelse*, København, Hans Reitzels forlag

Leer-Salvesen, Paul (2009), *Reconciliation without Violence*, *Studia Theologica - Nordic Journal of Theology*, 63, 2, 162-177

Lindbock, Anna Bjørnsdatter (2006) *Religionens funktion i det danske fængselssystem i 1800-tallet*, *Historisk tidsskrift*, 106, 1, s. 91-112

Liszt, Franz von (1905) "Der Zweckgedanke im Strafrecht" i *Strafrechtliche Aufsätze und Vorträge. Erster Band*, Berlin, J. Guttentag Verlagsbuchhandlung pp. 126-179

Lombroso, Cesare (1894) *Der Verbreucher (homo delinquens) in antropologischer, ärztlicher und juristischer Beziehung*, Hamburg, Verlagsanstalt und Druckerei A.G

Lomholt, Carl (2003) *Et fristed i fængslet*, S.I., Carl Lomholt

Luther, Martin (1982) *Om kirkens babyloniske fangenskab*, København, Credo

Luther, Martin (2006) *Om verdslig øvrighed*, Aarhus, Aarhus Universitetsforlag

Lyby, T. (2006) Indledning til Martin Luther, *Om verdslig øvrighed*, Aarhus, Aarhus Universitetsforlag, s. 7-31

Løgstrup, K. E. (1991) *Den etiske fordring*, København, Gyldendal, s. 17-187

Løgstrup, K. E. (1994) *Opgør med Kierkegaard*, København, Gyldendal

Løgstrup, K. E. (1996) *Etiske begreber og problemer*, København, Gyldendal

Løgstrup, K.E. (1995) *Skabelse og Tilintetgørelse. Metafysik IV*, København, Gyldendal, s. 225-263

(Mills, Sara (2003) *Michel Foucault*, London, Routledge Critical Thinker)

Munck, Vilhelm (1972) *Fængselspræsten pastor Vilhelm Muncks Optegnelser* København, August Bang

(Nørgaard-Højen, Peder (2004 A) *Den Danske Folkekirkes bekendelsesskrifter – kommentar*, København, Anis, s. 203-206)

(Nørgaard-Højen, Peder (2004 B) *Den Danske Folkekirkes bekendelsesskrifter – tekst og oversættelse*, København, Anis, s. 46-47 og s. 50-51)

Sachs, Jan (1960) "Nogle betragtninger vedrørende psykopatfængselsinstituttet" i *Nordisk Tidsskrift for Kriminalvidenskab*, 51, s. 193-201

Saxe, Poul (1967) *Kirkehistorie*, København, Arnold Busck

Schleiermacher (2004) *The Christian Faith*, London, Continuum International Publishing Group Ltd.

Smith, Peter Scharff (2006) Fængslet og forestillingen om det moralske hospital i *Straffens menneskelige ansigt, En antologi om etik, ret og religion i fængslet*, L. Kühle og C. Lomholt (red.) København, Anis, s. 93-124

Smith, Peter Scharff (2003) *Det Moralske Hospital, København, Forum*

Stürup, Georg, K. (1968) *Treating the "Untreatable"*, Baltimore, The John Hopkins Press

Swinburne, Richard (1989) *Responsibility and Atonement*, Oxford. Clarendon Press

Tarde, Gabriel (1988) *Penal Philosophy*, Montclair, New Jersey, Patterson Smith

Tuomala, Jeffrey (1993) "Christ's Atonement as the Model for Civil Justice" I *The American Journal of Jurisprudence*, s. 221-255

Weber, Max (1992) *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, London & NY, Routledge

(Widmann, Peter (2007) "Det uflyttelige i præsteembedet" I *Pastoralteologi*. H. Christiansen og H. Thomsen (red). 129-136)

Wimmer, August (1909) *Degenerede Børn. Studier over sjælelige Udartningstilstande i Barnealderen*. København, Gyldendalske boghandel, Nordisk Forlag

Wolf, Preben & Høgh, Erik (1966) *Kriminalitet i velfærdssamfundet*, København, Jørgen Paludans forlag