

# ”Bot og bedring”

*En studie av religiøse forestillinger og praksiser i  
moderne kriminalomsorg*

Veronica Orderud



Masteroppgave i Religion og Samfunn

Det teologiske fakultet, Universitetet i Oslo

Veileder: Professor Trond Skard Dokka

Høst 2014



# **”Bot og bedring”**

**En studie av religiøse forestillinger og praksiser i moderne  
kriminalomsorg**

© Veronica Orderud

2014

”Bot og bedring” - En studie av religiøse forestillinger og praksiser i moderne kriminalomsorg

Veronica Orderud

<http://www.duo.uio.no>

Trykk: Reprosentralen, Universitetet i Oslo

# Takk

*Først vil jeg benytte muligheten til å takke min veileder professor Trond Skard Dokka for at han har viet meg så mye av sin tid og oppmerksomhet midt i sommer og ferietid. Uten oppmuntring og støtte gjennom hele prosessen, og ikke minst mye konstruktiv tilbakemelding i den siste fasen, hadde jeg sannsynligvis gitt opp hele prosjektet. I den forbindelse vil jeg også takke alle ved teologisk fakultet, både administrasjonen og professorene/lærerkreftene, for all hjelp, tilrettelegging og støtte gjennom årene. Det er en stor utfordring å studere i fengsel, både praktisk og faglig, og uten forståelsen jeg har møtt hver gang jeg har hatt permisjon til eller kontakt med TF, ville det neppe vært mulig å gjennomføre.*

*Jeg må også takke familien, og ikke minst tante og onkel, som har betalt alle lærebøker og semesteravgifter i alle årene jeg har sittet i fengsel. Uten den økonomiske støtten ville det vært umulig å studere. Jeg må også takke min gode trofaste venninne Hilde, som reddet meg ut av en kjempeknipe da harddisken min krasjet og jeg ikke hadde penger til å kjøpe ny.*

*Avslutningsvis vil jeg takke alle de flotte menneskene jeg har blitt kjent med gjennom årene som innsatt i kriminalomsorgen. Takk for at dere har vist meg tillit og delt livshistoriene deres med meg. Det har vært sårt, tungt, og vanskelig, og flere av dere er ikke lenger blant oss, men dere har lært meg mye. Jeg må også takke ledelsen ved Bredtveit fengsel, som har støttet meg og kjempet for min rett til å studere i den grad at de talte Roma (regionalt nivå) midt i mot. Utdanning er dessverre ikke like prioritert i hele kriminalomsorgen.*

*Oslo, 1. august 2014*

*Veronica Orderud*

# Sammendrag

I denne masteroppgaven har jeg undersøkt åndelige/religiøse/kristne tilbud/tiltak under soning av fengselsstraff. Jeg har sett nærmere på fengselspresttjenesten, klosterretreat og pilegrimsvandring, samt gjenopprettende prosesser eller restorative justice. Målet er å finne ut mer om hva som skiller disse tilbudene/tiltakene fra kriminalomsorgens øvrige rehabiliteringsarbeid, og om det i disse tiltakene ligger noe som kan bidra til positive endringsprosesser i de innsatte. Jeg har også sett nærmere på om disse tilbudene/tiltakene kan benyttes i et helhetlig soningsløp innenfor kriminalomsorgens rammer, og på hvordan de innsatte selv responderer på møtet med åndelighet/religiøsitet/kristendom under soning.

# Forord

Det er vanskelig å snakke om straff og straffegjennomføring uten å bli emosjonelt engasjert. Mange har opplevd å bli offer for kriminelle handlinger, og de fleste har nok empati til å forestille seg hvordan det må være. I dette ligger kanskje grunnen til at kriminalomsorgen stort sett får holde på med sitt. Når dommen er avsagt, er man ikke lenger interessert i hvordan det går med lovbrysteren. ”Han får det han fortjener”.

Historien har imidlertid vist oss at det i lukkede maktstrukturer lett utvikles uønskede og avvikende holdninger, og at det lett etablerer seg en kultur for overgrep mot enkeltmennesker. Samfunnet burde derfor følge kriminalomsorgen med argusøyne.

Nå er det imidlertid mye som er bra i norsk kriminalomsorg. Fengselsbetjentene blir stadig bedre utdannet, og mange har et genuint ønske om å utgjøre en forskjell for de innsatte. Likevel er det faktum at straff og rehabilitering stort sett ikke fungerer. Tilbakefallstallene har vært jevnt høye over mange år.

Jeg har selv opplevd at det dessverre er mer regelen enn unntaket at innsatte ikke får nødvendig hjelp og oppfølging, og derfor kommer igjen og igjen. Jeg har sett hvor fort man som ansatt og innsatt i kriminalomsorgen faller inn i mønstre av mistillit, manipulasjon og løgn, og hvordan dette skaper et miljø hvor menneskeverd og omsorg har dårlige kår.

På denne bakgrunnen er det lett å forstå at noe må gjøres annerledes. Det trengs endringer, og det trengs forskning som produserer kunnskap om et felt de fleste vet lite om. Så langt ser det ut til at åndelige/religiøse/kristne tilbud kan ha noe å tilføre norsk kriminalomsorg. Jeg håper man i større grad vil være villig til å prøve ut disse tiltakene, og til å åpne fengslene for fagpersoner fra ulike områder. De innsatte har komplekse problemer og behov, og de kan neppe løses av kriminalomsorgen alene. Kriminalitet er et samfunnsproblem, og samfunnet som helhet må ta ansvar for å reintegrere lovbrysterne.





# Innholdsfortegnelse

<b>1</b>	<b>Kapittel: Introduksjon</b>	<b>1</b>
1.1	Bakgrunn og formål	1
1.2	Tilnærming	1
1.2.1	Tematisk avgrensning og forsknings spørsmål	2
1.3	Tidligere forskning	3
1.4	Oppgavens struktur	6
<b>2</b>	<b>Kapittel: Kilder og metode</b>	<b>7</b>
2.1	Valg av metode	7
2.2	Valg av kilder	8
2.2.1	Generalisering versus overførbarhet	9
2.2.2	Hermeneutisk erkjennelse	10
<b>3</b>	<b>Historisk og idéhistorisk bakgrunn for straff og rehabilitering</b>	<b>13</b>
3.1	1274 Magnus Lagabøtes Landslov	13
3.2	Middelalder	14
3.3	Opplysningstid og tukthus	15
3.3.1	Undervisning og endring sett i sammenheng	15
3.3.2	Byggingen av Botsfengslet	17
3.3.3	Religionens og undervisningens rolle	18
3.3.4	Fra straff til behandling - behandlingssideologi	19
3.3.5	Forbedringsanstaltene	20
3.4	Fengselsloven av 1958	21
3.4.1	Opplæring i fengsel	22
3.5	Dagens kriminalomsorg	22
3.5.1	Rehabiliteringssideologi	24
3.5.2	Objektperspektivet	25
3.6	Oppsummering av utviklingen	25
<b>4</b>	<b>Kapittel: Sosial/kulturell kontekst: Hvem er de innsatte?</b>	<b>27</b>
4.1	Fangebefolkningen	27
4.1.1	Etnisk, religiøs og sosial bakgrunn hos norske innsatte	28
4.2	Finnes den typiske kriminelle?	30
4.2.1	Offerproblematikk og offerrolle	30
4.3	Straffens virkninger	31
4.4	I hvilken grad kan så fengsel hindre tilbakefall og motvirke ny kriminalitet? .....	32
4.4.1	Fengselssamfunnets dynamikk, teoretisk rammeverk	33
4.4.2	Kjønnsforskjeller	43
4.5	Dagens diskurs om bot og bedring	43
<b>5</b>	<b>Kapittel: Tanker om straff, gjenoppretting og kristen tradisjon</b>	<b>47</b>
5.1	Retributivismen og den objektive forsoningslæren	47

5.2	<b>Straff som rehabilitering og den subjektive forsoningslæren.....</b>	<b>48</b>
<b>6</b>	<b>Kapittel: Prestetjenesten i fengslene.....</b>	<b>51</b>
6.1	<b>Prest i fengselspraksis .....</b>	<b>52</b>
6.1.1	Fengselsprestenes erfaringer med de innsatte og deres tanker om skyld, bot og soning.53	
6.1.2	Viktigheten av ritualene.....	55
<b>7</b>	<b>Kapittel: Restorative justice .....</b>	<b>59</b>
7.1	<b>Soning, forsoning og gjenoppretting .....</b>	<b>59</b>
7.2	<b>Ideologien bak restorative justice: "An eye for an eye makes the whole world blind" (Mahatma Gandhi) .....</b>	<b>60</b>
7.2.1	Braithwaites theory of reintegrative shaming.....	61
7.3	<b>Straff og forsoning .....</b>	<b>62</b>
7.4	<b>Restorative justice i norsk kontekst: Konfliktrådene .....</b>	<b>64</b>
7.4.1	Konfliktråd i fengsel .....	66
7.4.2	Kritisk blikk på det norske konfliktrådet med utgangspunkt i prosjektet ved Arendal fengsel.....	69
7.5	<b>Gjenoppbyggende prosesser, ansvar og straff.....</b>	<b>70</b>
7.5.1	Prestetjenesten og restorative justice .....	72
<b>8</b>	<b>Klosterretreat i fengsel .....</b>	<b>73</b>
8.1	<b>Michel Foucaults heterotopi .....</b>	<b>74</b>
8.1.1	Fengslet som heterotopi.....	75
8.1.2	Heterotopi og diakonalt arbeid .....	76
8.2	<b>Organiseringen av det religiøse livet i svenske fengsler.....</b>	<b>76</b>
8.2.1	Mer om klosteret i Kumla.....	77
8.2.2	Retreatene og klostervägen .....	80
8.3	<b>Klosterretreat i Halden fengsel.....</b>	<b>84</b>
8.4	<b>Kirken i russiske fengsler .....</b>	<b>85</b>
8.4.1	Kirkerommet versus fangeregimet.....	86
8.5	<b>Endringsarbeid i fengslet.....</b>	<b>87</b>
8.5.1	Heterotopien og effekten av endringsarbeidet.....	89
<b>9</b>	<b>Pilegrimsvandring under soning i fengsel.....</b>	<b>93</b>
9.1	<b>Revitaliseringen av pilegrimstradisjonen og fanger som pilegrimer .....</b>	<b>93</b>
9.1.1	Pilegrimsvandring i vår tid.....	94
9.2	<b>Moderne pilegrimsforskning.....</b>	<b>96</b>
9.2.1	Kritisk blikk på Turners teori.....	98
9.3	<b>Pilegrimsvandring under soning.....</b>	<b>98</b>
9.3.1	De innsattes erfaringer.....	101
9.3.2	Pilegrimsvandring mot endring? .....	104
<b>10</b>	<b>Kapittel: Oppsummering, diskusjon, og konklusjon .....</b>	<b>109</b>
10.1	<b>Oppsummering .....</b>	<b>109</b>
10.1.1	De innsatte og fengselssamfunnet.....	109
10.1.2	De undersøkte tilbudene/tiltakene.....	110
10.2	<b>Hovedfunn og sentrale poeng .....</b>	<b>111</b>

10.2.1	Kritikk eller kontinuitet? .....	111
10.2.2	Diskusjon av sentrale funn.....	113
<b>10.3</b>	<b>Konklusjon .....</b>	<b>117</b>
10.3.1	Forskningsspørsmålene.....	117
10.3.2	Oppsummerende konklusjon .....	119
10.3.3	Kritiske bemerkninger.....	120
10.3.4	Oppgavens begrensninger .....	121
10.3.5	Forslag til videre forskning.....	121
	<b>Litteraturliste .....</b>	<b>125</b>







# 1 Kapittel: Introduksjon

## 1.1 Bakgrunn og formål

Gjennom mine år som innsatt i kriminalomsorgen har jeg sett medinnsatte komme og gå, og komme igjen. Jeg har rukket å se unge mennesker gjennom det ene fengselsoppholdet etter det andre gå fra å være ungdom på ”ville veier”, til å bli karrierekriminelle. Min erfaring, som understøttes av alt tilgjengelig tallmateriale, er at kriminalomsorgens rehabiliteringsarbeid innenfor fengselsmurene ikke virker.

Formålet med denne oppgaven er, med utgangspunkt i den avgrensede sosiale virkeligheten fengselssamfunnet utgjør, å finne ut om det finnes ressurser som kan ha rehabiliterende effekt, som kan virke. Hva er det ved disse ressursene som gjør at de eventuelt initierer endringsprosesser i de innsatte der kriminalomsorgens rehabiliteringsarbeid feiler?

## 1.2 Tilnærming

Som troende, og som teologistudent, er det selvsagt av interesse å se på om det i åndelige/religiøse/kristne<sup>1</sup> ressurser kan ligge et slikt potensiale for endring. I den forbindelse har jeg valgt å se nærmere på fengselspresttjenesten, klosterretreatene, og pilgrimsvandringene. Dette er til dels ressurser som benyttes i kriminalomsorgen i dag, dels ressurser som er under utprøving.

Jeg har valgt å se et soningsløp som et integrert hele knyttet opp mot disse ressursene. Det er derfor naturlig at jeg også vurderer restorative justice, eller konfliktrådsmedling i fengsel. Dels fordi dette utgjør en tilgjengelig ressurs som benyttes i alt for liten grad, dels fordi dette arbeidet i likhet med åndelig/religiøst arbeid fokuserer på menneskeverd, gjenoppretting, forsoning og reintegrasjon. Kanskje ligger det her en mulighet til helhetstenkning og nyorientering ved å sette tilgjengelige ressurser inn i en strukturert ramme?

Religiøse/kristne forestillinger og tankestrømninger danner gjennom århundrene en viktig kontekst for tanker om straff, og utvikling av fengsler. Den historiske utviklingen danner igjen et viktig bakteppe for dagens kriminalomsorg. Jeg har derfor funnet det nødvendig å gå nærmere inn på den idéhistoriske/historiske bakgrunnen, og de kristne tankene om straff og

---

<sup>1</sup> Jeg vil komme tilbake til denne benevnelsen senere i oppgaven.

forsoning som utgjør en del av denne konteksten. Gjennomgangen av den historiske utviklingen vil også vise at det til dels er store likheter i forhold til hvilke befolkningsgrupper som straffes og fengsles. Den sosiale/kulturelle kontekstualiseringen i relasjon til de innsatte er dermed nødvendig for å forstå, og vurdere, tilbudene/tiltakene denne oppgaven studerer.

### **1.2.1 Tematisk avgrensning og forskningsspørsmål**

Den overordnede tilnærmingen for denne oppgaven er:

*Finnes det ressurser i kristen tradisjon som kan ha potensiale til å initiere endringsprosesser i den enkelte innenfor den moderne kriminalomsorgens rammer?*

Utgangspunktet er som nevnt et ønske om mer kunnskap om åndelige/religiøse/kristne ressurser som kan bidra mer, og på en mer systematisk og strukturert måte, innenfor norsk kriminalomsorg enn det som stort sett er tilfellet i dag.

I relasjon til straff og kristen tradisjon, må jeg i noen grad se nærmere på ulike måter å tenke om straff på. Jeg har imidlertid i liten grad vurdert behovet for straff, eller straffeutmålingen som sådan. Det interessante for min tilnærming er straffens innhold, og hvordan vi kan legge til rette for et straffeinnhold som virker i den grad at tilbakefallstallene går ned, kort sagt; Bot og bedring. I så måte har jeg også forholdt meg til ressurser, virkemidler og tilbud som det er mulig å tilrettelegge for gjennom et samarbeid med kriminalomsorgen, og som ikke er urealistiske ved at de i alt for stor grad utfordrer kriminalomsorgens sikkerhetsmessige- eller økonomiske rammer.

*Mine forskningsspørsmål lyder som følger:*

- Er det mulig å drive endringsarbeid med utgangspunkt i åndelighet/religiøsitet/kristendom i den totalitære og straffende institusjonen som fengslet utgjør?
- På hvilken måte kan elementer fra kristen tradisjon bidra til å initiere endringsprosesser i den enkelte?
- Hva fremhever de innsatte som de viktigste påvirkningsfaktorene i møtet med åndelighet og/eller kristen tradisjon under straffegjennomføringen?



Denne oppgaven er skrevet med et overordnet samfunnsvitenskapelig perspektiv. Da teologien og kriminalomsorgen historisk sett har vært nært knyttet sammen, er det naturlig å se på de ovennevnte spørsmålene i skjæringspunktet mellom teologi, kriminologi, sosiologi og psykologi. Min analytiske tilnærming i denne oppgaven er tematisk, og temaene er valgt med utgangspunkt i min forståelse av teorien, og det begrensede foreliggende empiriske materialet.

Dersom en ønsker å si noe om hva som kan være til hjelp for de innsattes endringsprosess under straffegjennomføringen, må en nødvendigvis vite noe om hvem de innsatte er. Hva kjennetegner det store flertallet av innsatte i norske fengsler, og hva skiller dem fra normalbefolkningen for øvrig?

Tilnærmingen er derfor også til en viss grad diskursanalytisk og idéhistorisk, da noe av fokus nødvendigvis må ligge på å analysere de begrepene, forestillingene og diskursene som er knyttet til straff og fengsel.

Denne oppgaven har likevel et klart normativt perspektiv, da den innebærer en vurdering av straffens innhold i dag, opp i mot ressurser som kanskje ville kunne bidra til å styrke og bedre dette i fremtiden.

### 1.3 Tidligere forskning

I kriminologiske fagmiljøer snakker man om overgangen fra "Nothing works" til "What works"<sup>2</sup>, i den forstand at dagens kriminalomsorg skal baseres på faglighet og kunnskap heller enn tidligere tiders synsing og utprøving. Kriminalomsorgen er imidlertid et "lukket system", i den betydningen at det er vanskelig for utenforstående å få tilgang. Dette gjelder også for forskere og andre fagpersoner, som for eksempel leger, psykiatere, sosiologer og kriminologer. I tillegg kommer at utenforstående som gis adgang, må forholde seg til systemets sikkerhetsstrukturer og tanke- og idémessige rammeverk<sup>3</sup>.

Til tross for vanskelighetene, er det gjort en del forskning knyttet opp mot fengslene. I denne sammenhengen er det relevant å trekke frem professor dr. philos Paul Leer-Salvesen, som har forsket mye på tematikken skyld og straff, forsoning og tilgivelse. Leer-Salvesen har selv

---

<sup>2</sup> Se for eksempel Cullen, F.T. & Gendreau, P. (article): The Prison Journal **September 2001** vol. 81 no. 3 313-338

<sup>3</sup> Se nærmere om dette under punkt 3.5.2 om Objektivperspektivet

bakgrunn som fengselsprest, og tok sin doktorgrad i filosofi<sup>4</sup> med utgangspunkt i intervjuer med 13 drapsdømte menn på 1980-tallet. Leer-Salvesen har en omfattende forskerkarriere innen etikk, rettsfilosofi og kriminologi, med blant annet forskning på forsonings- og tilgivelsesproblematikk hos ofre for kriminalitet og overgrep. Sånn sett er hans arbeid sentralt i forhold til hva slags tanker de innsatte virkelig sliter med under soning etter forbrytelse og domfellelse, og i forhold til offeret i en restorative justice kontekst.

Dr. philos Yngve Hammerlin tilhører dem som vet mest om kriminalomsorgen, fengselssamfunnet og fangetilværelsen. Han har forsket mye på det lidelsesproduserende hverdagslivet i fengsel, herunder selvmordsproblematikken i norske fengsler. Han har produsert utallige artikler og bøker, og jeg vil særlig trekke frem ”fangenes tapsliste”, en klargjøring av hva fengsling og frihetsberøvelse egentlig innebærer for den enkelte. Hammerlin har også publisert artikler som er kritiske til fengslets kontrollsystem, og til mye av den forskningen som drives i fengslene hvor de innsatte gjøres til ”objekter”. I forhold til mine problemstillinger, er hans arbeid interessant i relasjon til hvem de innsatte er, og i relasjon til fengselssamfunnets dynamikk og konsekvenser.

I forbindelse med restorative justice i norsk kontekst; Konfliktrådsmedling i fengsel, vil jeg trekke frem rapporten ”*Konfliktråd i fengsel, Rapport fra et prosjekt 2003/2004*”. Rapporten er utarbeidet av forsker og konfliktrådsmedler Ida Hydle, med bidrag av Arne Værland og Inger Kristine Hasund. Prosjektet er en videreføring ”Megling i voldssaker”, et prosjekt som ble igangsatt av Justisdepartementet i årene 2001-2004. Rapporten omhandler et prosjekt ved Arendal fengsel, og beskriver det første innledende samarbeidet mellom institusjonene; Fengslet og konfliktrådet. Videre beskrives hvordan meglernes arbeid for å fremme ideene og mulighetene for konflikthåndtering blant de innsatte, og hvordan de innsatte reagerte på dette. Det redegjøres også for konkrete kartleggingssamtaler og meglingsmøter. Hydle oppsummerer med at konfliktrådet kan tenkes å ha flere mulige roller i kriminalomsorgen, både i rehabiliteringen av de innsatte, men også i forhold til kompetanseutvikling for de ansatte.

I forhold til klosterprosjektet på Kumla, er det gjort 3 forskningsarbeider hvor det ene er en masteroppgave av Pernilla Johansson (2012): ”*Spirituality within the Prison Walls – The*

---

<sup>4</sup> Se Leer-Salvesen, P. (1991): *Menneske og straff. En refleksjon om skyld og straff som et bidrag til arbeidet med straffens etikk*. Universitetsforlaget: Oslo

*Impact of a 30-days Retreat at the Prison in Kumla*". Målet for oppgaven var å undersøke hvordan et 30-dagers retreat i Kumla fengsel påvirket de mannlige innsattes mestringsstrategier i hverdagslivet. 5 innsatte ble intervjuet. Resultatene viser en positiv forandring i måten de håndterer negative følelser på, og i hvordan de finner mening i fengselstilværelsen. De har lettere for å forsones seg med seg selv, og foretar en reevaluering av eget liv i lys av erfaringen. Flertallet referer til seg selv som "spirituelle", og tror på Gud eller en skapende kraft etter retreatet.

I tillegg til dette har Lillemor Högerås (2004)<sup>5</sup> gjennomført en kvalitativ psykodynamisk studie hvor hun undersøker hva slags oppfatning langtidsdømte menn har av Gud. Hun intervjuer 8 menn med dommer fra fire år til livstid. Resultatene viser at deltagelse i klosterretreatet lærer deltagerne å stole på seg selv og andre. Magnus Nordström (2007)<sup>6</sup> har gjennomført en sosiologisk studie hvor målet var å sammenligne roller og holdninger blant de innsatte før og etter retreatet, samt å se på hvordan klosteroppholdet konkret påvirker den enkelte. Studien bekrefter at de innsatte ser mer positivt både på seg selv og fengselsmiljøet etter retreatet, men at det er problematisk å opprettholde disse endringene over tid.

I forbindelse med de norske pilegrimsvandringene, må jeg trekke frem Leif Gunnar Engedals empiriske undersøkelse av innsattes pilegrimserfaringer: *"Fra fengselscelle til pilegrimsvei"* (2009). Her intervjuer Engedal 10 informanter/innsatte om deres opplevelser som pilegrimer. Engedal stiller spørsmål om hvilke erfaringer de innsatte trekker frem som særlig betydningsfulle, og på hvilken måte disse erfaringene utfordrer etablerte mønstre i den innsattes livserfaring.

Det er, som det fremgår her, utført en del forskning på kriminalomsorgen og livet i fengsel, og på straffens etikk knyttet opp mot de domfeltes følelsesliv. Det er også foretatt enkelte empiriske undersøkelser av åndelige/religiøse tiltak/tilbud under soning. Det foreligger imidlertid ingen forskning hvor en gruppe åndelige/religiøse tiltak ses i sammenheng opp mot den avgrensede sosiale virkeligheten fengselet utgjør.

---

<sup>5</sup> Se Högerås, L. (2004): *Att Vara i Kloster på Kumlafängelset-En Granskning av Åtta Långtidsdömda Mäns Gudsforeställningar*. Psykoterapeutexamensoppgave: S:t Lukas Stiftelsen

<sup>6</sup> Se Nordström, M. (2007): *Bakom dubbla murar: En sociologisk undersökning av klostervärksamheten på Kumla-anstalten*. Examensarbete i religionssociologi, 10p. Lund: Lunds universitet.

## 1.4 Oppgavens struktur

Oppgaven er bygget opp av tre deler; Del 1 tar for seg historisk/idéhistorisk bakgrunn og sosial/kulturell kontekst. Den består av de første 6 kapitlene, og tegner de nødvendige kartene over landskapet, i den forstand at de danner grunnlaget for presentasjonen av det empiriske materialet, og gir den innsikten som er nødvendig for å vurdere analysene, både underveis og avslutningsvis.

Etter dette innledende kapitlet, følger kapittel 2 som tar for seg oppgavens metodiske aspekter. Her diskuterer jeg valg av kilder og metode, min analytiske tilnærming, og de utfordringene som jeg har måttet forholde meg til underveis i arbeidet. I kapittel 3 går jeg nærmere inn på den historiske/idéhistoriske bakgrunnen for straff og rehabilitering. I kapittel 4 presenterer jeg de innsatte i sosio-kulturell sammenheng, før jeg i kapittel 5 går nærmere inn på ulike måter å tenke om straff på, sett opp i mot kristen tradisjon. Kapittel 6 gir en kort presentasjon av fengselspresttjenesten, og av prestens forhold til de innsatte.

Del 2 består av kapittel 7,8, og 9, og presenterer og analyserer det tilgjengelige empiriske materialet i forbindelse med sammenlignbare virksomheter i fengsel; Restorative justice/konflikttrådsmebling i fengsel, klosterretreat og pilegrimsvandring.

Den 3. og siste delen er viet kapittel 10 som er oppsummerings- og avslutningskapitlet.

## 2 Kapittel: Kilder og metode

Denne oppgaven er en studie av en gruppe tiltak i den avgrensede sosiale virkeligheten som fengselet utgjør. Til dette forskningsobjektet har jeg hatt to tilganger; Skriftlige kilder, og egne erfaringer fra den aktuelle virkeligheten. Det følgende er overveielser om bruken av de to tilgangene, og forholdet mellom dem. Jeg vil også redegjøre for at jeg ikke har benyttet en vanlig empirisk metode, så som intervjuer, i oppgaven.

### 2.1 Valg av metode

Jeg har valgt en kvalitativ tilnærming til studiet av mitt forskningsobjekt som sosialt fenomen. Målet med kvalitative studier er å oppnå forståelse av det man studerer, og fortolkning er derfor av stor betydning. Det innebærer at man som forsker møter utfordringer knyttet til sin egen rolle i produksjonen av kunnskap, nærmere bestemt i forhold til hvordan man forstår og fortolker sitt materiale.

Jeg fortolker mitt materiale i lys av min erfaring som innsatt. Det gir en fortolkningsramme som på mange måter er unik innenfor norsk fengselsforskning. Jeg besitter mye kunnskap om det jeg studerer, og mye kunnskap om hvordan fengselsforskning generelt utføres<sup>7</sup>. Dette innebærer imidlertid også store utfordringer, ikke minst i forhold til bevissthet rundt eget ståsted.

En kvalitativ tilnærming gir forskeren en viss fleksibilitet, og gir rom for endringer underveis i prosessen, for eksempel i relasjon til problemstilling og analyse. Forskningsresultatenes troverdighet og gyldighet er derfor avhengig av at grunnlaget som kunnskapen hviler på gjøres eksplisitt (Thagaard 2003: 11).

I en ideell verden skulle jeg gjerne foretatt empiriske undersøkelser basert på et utvalg innsatte informanter, men det er tidkrevende og komplisert å få tilgang til innsatte som forskningsobjekter. Jeg skulle gjerne selv intervjuet innsatte om hvilken rolle kristne ressurser som sjelesorg, pilegrimsvandring og klosterretreats spiller for dem i deres fangehverdag, men dette har vist seg å være praktisk og forskningsetisk umulig. Praktisk ved

---

<sup>7</sup> Jeg har gjennom årene, i likhet med mine medinnsatte, vært objekt for en rekke undersøkelser, både intervjuer og skriftlige spørreskjema. Jeg vet derfor hvor inderlig lei innsatte generelt er av denne typen henvendelser, og hvor lite etterrettelige de derfor ofte er i besvarelsen av dem.

at jeg som innsatt står overfor en rekke sikkerhetsmessige hindre, og forskningsetisk ved at utvalget særlig på kvinnesiden ville blitt svært lite, noe som ville gjort blant annet anonymiseringen vanskelig.

På denne bakgrunnen har jeg valgt en eksplorativ innfallsvinkel til tematikken. Jeg ønsker å kartlegge om det i åndelige/religiøse/kristne ressurser kan ligge et endringspotensiale som kan utnyttes innenfor kriminalomsorgens rammer. Mitt ønske er i størst mulig grad å komme ”bakenfor” den offentlige diskursen om straff og ”bot og bedring”, og nærmest mulig de innsattes egne opplevelser av fengselsmiljøet og av eventuelle endringsprosesser.

Intervjuer er i den forbindelse særlig egnet til å gi informasjon om menneskers opplevelser, og om hvordan de forstår sine erfaringer (Thagaard 2003: 12). Dessverre har det som nevnt ikke vært mulig å gjennomføre. På bakgrunn av dette har jeg måttet forholde meg til tilgjengelig materiale, i form av kvantitativ og kvalitativ fengselsforskning generelt, og empiriske undersøkelser av religiøse/kristne prosjekter spesielt.

## **2.2 Valg av kilder**

Det er dessverre, som nevnt i avsnittet under tidligere forskning, få empiriske undersøkelser fra fengselsmiljøet de senere årene. Dersom vi i tillegg begrenser oss til norske eller nordiske fengsler, blir utvalget enda tynnere. Når jeg på toppen av dette igjen avgrenser i forhold til forskning på de religiøse ressursene denne oppgaven fokuserer på, blir materialet dessverre svært lite. Jeg har derfor måttet benytte meg av de få studiene og empiriske undersøkelsene som er foretatt på konfliktmegling i fengsel, klosterprosjektet i Kumla, og pilegrimsvandringene. Dette betyr at jeg har sett på forskningsrapporter og studier utarbeidet av eller bestilt av Justismyndighetene, selvstendige empiriske undersøkelser, doktoravhandlinger, bachelor- og masteroppgaver og de forskjellige tiltakenes/prosjektene egenpresentasjoner.

Jeg har forholdt meg til resultatene fra studiene og undersøkelsene slik de presenteres av forskerne. Det innebærer at jeg ikke nødvendigvis får svar på de spørsmålene jeg i utgangspunktet stiller, da jeg selvsagt ikke har hatt innflytelse over spørsmålene forskerne har stilt sine informanter. De har kanskje i utgangspunktet undersøkt andre aspekter ved prosjektenes virkning og de innsattes erfaringer, og derfor stilt andre spørsmål enn jeg ville gjort ut i fra mine forskningsspørsmål.

Som et resultat må jeg også forholde meg til de av de innsattes erfaringer forskerne har valgt å presentere, jeg har selvsagt ikke tilgang til hele det bakenforliggende materialet. Dette innebærer at jeg må være kritisk i forhold til måten data er innsamlet på, dataene som presenteres, og forskernes rolle. Forskning som er bestilt av en oppdragsgiver, kan være preget av ønsket om å konkludere på en viss måte. Det samme er tilfellet for det som fremkommer i egenpresentasjoner.

Forskning på residiv i forhold til den gruppen innsatte som har deltatt i de tilbudene denne oppgaven konsentrerer seg om, ville selvsagt ha vært av stor verdi i forhold til å besvare forskningsspørsmålene mine. Slik forskning eksisterer dessverre ikke. Det samme gjelder for sammenligningsstudier, det vil si sammenligninger av residiv for gruppen innsatte som ikke har deltatt i tilbudene, i forhold til innsatte som har deltatt. Generelt er det alt for lite tallmateriale tilgjengelig i forhold til residiv generelt, og alt for lite forskning på bakenforliggende årsaker.

### **2.2.1 Generalisering versus overførbarhet**

Kvalitativ metode blir ofte kritisert for at den, i motsetning til kvantitativ metode, ikke kan generalisere, det vil si produsere kunnskap som kan si noe sikkert om en større gruppe mennesker. Thagaard hevder i den sammenhengen at det er vesentlig å skille mellom de ulike metodenes *data*. Kvantitative data uttrykkes i mengdetermer, mens kvalitative data uttrykkes i *tekst*.

Kvalitativ forskning går ut på at vi basert på et lite, strategisk utvalg, samler inn et fyldig og rikt *tekstmateriale*. Ved bruk av kvalitative metoder verken ønsker, eller kan vi generalisere. Det vi ønsker, er derimot å utvikle forståelse av det sosiale fenomenet vi studerer ut i fra kontekst. Her blir vår egen tolkning som forskere nøkkelen (Thagaard 2003: 17). Som et alternativ til generalisering, snakker vi heller om overførbarhet. Spørsmålet er om den fortolkningen som utvikles innenfor rammen av et prosjekt, også kan være relevant i andre sammenhenger. Overførbarhet er således en form for re-kontekstualisering, ved at den teoretiske forståelsen som er knyttet opp til et enkelt prosjekt, også vurderes relevant i andre sammenhenger (Thagaard 2003: 184).

Min hensikt med oppgaven er å løfte frem noen kvaliteter ved de innsattes endringsprosesser, og reflektere over disse i et teoretisk lys. Som jeg allerede har nevnt trengs det betydelig mer

forskning på virkningen av ulikt rehabiliteringsarbeid i fengslene, og da særlig virkemidler med utgangspunkt i et helhetlig menneskesyn og åndelighet/religiøsitet. Ikke minst trengs det både kvantitativ og kvalitativ forskning på residiv for den gruppen innsatte som deltar i disse tilbudene, og sammenligningsstudier.

Hvorvidt resultatene i denne oppgaven er potensielt overførbare, må være opp til den enkelte leser å avgjøre. Materialet er lite, men de innsattes opplevelser som kommer til uttrykk i dette materialet stemmer godt overens med de erfaringer jeg har gjort meg gjennom 14 år som innsatt. I beste fall håper jeg derfor at noen av de kvaliteter jeg trekker frem; Fellestrekk, nyanser og forskjeller, kan vise seg å være nyttig teori i forhold til senere studier på lignende fenomener, situasjoner eller grupper.

### **2.2.2 Hermeneutisk erkjennelse**

Hermeneutikken bygger på prinsippet om at mening kun skapes ut i fra konteksten det man studerer befinner seg i (Thagaard 2003: 37). I følge Hans Georg Gadamer drøftelser av hermeneutikken, lever meningen i språket, som endrer og utvikler seg i lys av endringer og erfaringer i livene våre. Mennesker kommuniserer mening gjennom det nye språket som blir til i den menneskelige kommunikasjonen (Gadamer 2001: 144). Det sentrale poenget er at hermeneutiske prosesser gjør seg gjeldende i alle sammenhenger, fordi vi til enhver tid står i en kontekst. Ut i fra denne forståelsen av hermeneutikken, blir det tydelig at vi for å forstå den meningen de innsatte tillegger sine opplevelser og sin endringsprosess, må forstå den konteksten de befinner seg i.

Alle fortolkninger bygger som nevnt på forskerens fortolkningsramme og forståelse, ingen forskere kan hevde at deres fortolkning av virkeligheten er sann eller autoritativ. De funnene som blir presentert, er alltid en av mange mulige fortolkninger av virkeligheten (Thagaard 2003: 27). I følge Gadamer skal derfor ikke en forsker lese en tekst nøytralt, men heller forsøke å være seg bevisst sin egen forståelse i møte med teksten. Slik kan teksten bidra til en ny og annerledes forståelse (Gadamer 2001: 118).

Jeg leser de skriftlige kildene i lys av min erfaringsbakgrunn fra fengslet. Jeg står derfor til dels i samme kontekst som de innsatte som er intervjuet. Til en viss grad kjenner jeg terminologien og meningsinnholdet i språket som preger fengselskommunikasjonen. I teksttolkningen har jeg forsøkt å være bevisst denne forforståelsen, og egne fordommer.



Samtidig har det vært et poeng for meg i denne forskningsoppgaven å ta utgangspunkt i min forståelse av tekstene og av fengselsvirkeligheten, og formidle mening videre til andre i et strukturert og ordnet språk.

Fordi jeg som nevnt ikke selv har samlet inn dataene som utgjør empirien, tolker jeg også tekstene som utgjør andre forskeres fortolkninger. Mitt håp er at min bakgrunn og fortolkningsramme vil bidra til andre perspektiver, og en utvidet og annerledes forståelse av fengselsmiljøet og de innsattes erfaringer.



# 3 Historisk og idéhistorisk bakgrunn for straff og rehabilitering

For best å forstå de prinsippene som ligger til grunn for dagens kriminalomsorg, er det nyttig og nødvendig å se nærmere på den historiske/idéhistoriske utviklingen på området. Den historiske utviklingen danner bakgrunn for dagens sosiale og kulturelle kontekst, og religiøse/kristne forestillinger og tanker i forhold til straff og fengselsvirksomhet går som en rød tråd gjennom århundrene. Både i forhold til hvem som straffes, formålet med straffen, og hvordan straffen gjennomføres, danner historien et avgjørende bakteppe for dagens diskurs.

Jeg vil derfor gi en gjennomgang av noen av de viktigste historiske hendelsene og tankestrømningene i vestlig og norsk fengselshistorie, med hovedfokus på tiden etter innføringen av straffeanstalter og fengsler. Fremstillingen vil nødvendigvis bli overfladisk, punktvis og springende, men en grundigere gjennomgang av det historiske aspektet ville fullstendig sprengte rammen for denne oppgaven. Jeg har derfor valgt å fokusere på hendelser og ideer som jeg mener er interessante ut i fra min tematiske fremstilling av det øvrige materialet.

## 3.1 1274 Magnus Lagabøtes Landslov

Historisk sett går det i vår del av verden først et skille mellom hevn som privat anliggende og senere straff som offentlig virkemiddel, og dernest et skille mellom anvendelsen av kroppslige straffer og dødsstraff, og senere bruken av forbedringsanstalter og fengsel.

Det offentlige straffesystemet i Norge ble først etablert med innføringen av Magnus Lagabøtes Landslov i 1274. Folk skulle nå avstå fra å ta hevn på egen hånd, men føre forbryteren til tinget slik at han kunne dømmes der. De handlingene som statsmakten gjennom lovgivning og rettspraksis gjorde til gjenstand for strafferettslig forfølgelse, ble etter dette definert som forbrytelser, og straff ble det offentlige virkemiddelet som sikret statens monopol på rettshåndheving (Semningsen 1979).

Folk måtte kort og godt føle seg trygge på at staten straffet forbryteren på en tilfredsstillende måte, for at de selv skulle avstå fra å ta hevn. Hevntanken sto likevel sterkt, en forbrytelse mot overmakten var å anse som en forbrytelse mot alle samfunnsmedlemmene og selve Guds

orden, og de strenge straffene skulle gjengjelde, avskrekke og uskadeliggjøre (Wistrand m.fl. 1997). Straffen ble utført offentlig for at folk skulle forstå hvor stor statens makt var, og for å skremme andre fra å sette seg opp mot statsmakten (Focault 2008).

## 3.2 Middeltalder

Gjennom middelalderen blir den statlige styringen av strafferetten i Norge stadig sterkere, og straffene blir strengere, med mer bruk av fysisk avstraffelse. Differensierte kroppslige straffebestemmelser i tråd med "øye for øye" prinsippet synes imidlertid å ha fått fotfeste allerede med Magnus Lagabøtes Landslov. Forbryteren dømmes ofte til selv å utstå samme overgrep som han er tiltalt for å ha voldt andre (Semningsen 1979).

Det første kjente dokument som peker i retning av fengsel som straff, nærmere bestemt som straff for drap, skriver seg også fra Magnus Lagabøte. Dokumentet er en skipan fra 1273, tatt inn i Hirdskråa fra 1277 (Norsk historisk tidsskrift 2003). Det er imidlertid kirke og kanonisk rett som ligger til grunn for, og driver frem, utbyggingen av middelalderens fengselsvesen.

Det var de offentlige fysiske avstraffelsene som i stor grad preget de første århundrene etter at staten overtok strafferettspleien. Opphold i anstalt eller fengsel ble ofte bare benyttet i påvente av at den virkelige straffen skulle utøves (Sundin 1970). På 1600-tallet skjerpet Kong Christian V bruken av fysiske avstraffelsesmetoder som pisking i fengsel, offentlig pisking, brennmerking og livsvarig straffearbeid. Dødsstraff hadde vært et virkemiddel helt siden Magnus Lagabøtes Landslov, men i 1697 kom Mordlovgivningen som innførte pinestraff før dødsstraffen ble fullbyrdet.

Fra midten av 1600-tallet blir det innført løsgjengerlover som gjør det straffbart å være omstreifer. Grunnen var den store befolkningsveksten som førte til at stadig flere ble arbeidsløse, og lediggang ble i sannhet sett på som roten til alt ondt. Løsgjengeri ble dog ikke sett på som like alvorlig som annen kriminalitet, og ble derfor straffet med tvangsarbeid i slaveriene, eller festningsanstaltene (Tangedal 2004). Dødsstraff, legemsstraff, formuesstraff og æresstraff var imidlertid alle overordnet frihetsberøvelsen som straffeform helt frem til midten av 1700-tallet (Wistrand m.fl. 1997).

### **3.3 Opplysningstid og tukthus**

Det første tukthuset i Norge ble opprettet i Trondheim i 1735, og i perioden frem til 1789 fikk vi tukthus også i Bergen, Kristiansand og Christiania. I hovedsak skulle tukthusene fungere som "velgjørenhetsanstalter" for fattige og hjelpeløse kvinner, jenter og smågutter, og som hjelpeinstans for fattigvesenet (NOU 1992: 19). På denne tiden hadde tanken om at det var mulig å forbedre mennesker allerede ytret seg i Europa i mer enn 150 år; Nederlands første tukthus ble opprettet så tidlig som i 1595. Med opprettelsen av tukthusene etablerte det seg en tanke om at arbeidet kunne bidra til å endre de kriminelles livsførsel. Det var riktignok ikke først og fremst grupper som i dag vurderes og omtales som kriminelle som ble innsatt i tukthusene, det dreide seg i vesentlig grad om løsgjengere, foreldreløse barn, løsaktige kvinner, fylliker, og mennesker ute av stand til å betale gjeld.

#### **3.3.1 Undervisning og endring sett i sammenheng**

For første gang ble det også gitt tilbud om undervisning i fengselsvesenet, nærmere bestemt konfirmasjonsopplæring. Dette var imidlertid den vanligste opplæringen også i samfunnet for øvrig (Wistrand m.fl. 1997). Det vokste frem en forskjell mellom slaveriene og tukthusene som dannet grobunn for den første spede rehabiliteringstanken. I slaveriene ble fangene først og fremst brukt som arbeidskraft, mens de innsatte i tukthusene gjennom arbeidet skulle lære "å skikke seg", slik at de kunne bli gode borgere etter løslatelse.

Mot slutten av 1700-tallet ble bruken av fysisk avstraffelse kraftig redusert, noe som førte til at bruken av tukthusene økte. Tanken om at kroppen skulle straffes, pines og ødelegges for å redde sjelen, ble erstattet av et sterkere ønske om å endre sjelen (Focault 2001). Selv om presten var tilstede under alvorlig fysisk avstraffelse og dødsstraff, var dette i første rekke for å få den dømte til å tilstå og angre, og for å frelse sjelen og gi syndsforlatelse før døden inntraff. Nå blir fokuset troen på at det er mulig å endre sjelen, og slik skape et gudfryktig og arbeidsomt menneske av den kriminelle. Dette økte bruken av frihetsberøvelse som straff, og førte til at flere domfelte ble satt inn i tukthusene. Til tross for at lovene ble endret slik at en ikke lenger kunne innsettes i tukthus uten å være domfelt, førte dette til langt flere innsatte i tukthusene enn de var dimensjonert for. Det var relativt fritt i tukthusene, men elendig hygienisk standard og kummerlige forhold, noe som tvang frem nye tanker og endringer i fengslingsforholdene (Tangedal 2004).

Allerede her ser vi imidlertid konturene av de tankene som ligger til grunn for dagens fengselsideologi; Den fysiske straffen som ble utført offentlig sørget for å ivareta både individualpreventive og allmennpreventive hensyn ved at lovbryteren ble påført så mye smerte at han antakeligvis ikke ville gjenta forbrytelsen, og ved at offentligheten, ved å overvære avstraffelsen, ville skremmes fra å gjøre det samme. Med tukthusideologien fikk vi et tilleggsformål med straffen; Rehabilitering av den innsatte. Gjennom arbeidstrening og opplæring skulle den kriminelle bli et nytt og bedre menneske.

Nå kan man lett få inntrykk av at de offentlige fysiske avstraffelsene ble avskaffet som et resultat av modernitetens inntog med sine nye tanker om makt og mennesker; Naturalisme, humanisme og naturvitenskap, men det er ikke udelt riktig.

Da pinsler ved dødsstraff, lemlestelsesstraff og brennemerking ble opphevet ved lov i 1815, ble det riktignok bemerket at disse straffene var "*Præget af en barbarisk Tidsalder*", men dette var i seg selv ikke noe argument for å avskaffe dem (Schaanning 2007(a)). Det var andre argumenter som ble vurdert som langt viktigere, og det overordnede var at straffen måtte være hensiktsmessig. En forbryter som ble lemlestet kunne se ut som om han var skadet i krig eller på annen måte, og derved fremkalle sympati heller enn avsky. Likeledes kunne offentlig tortur føre til at folk følte medlidenhet med den som ble pint, heller enn avsky for forbrytelsen. Dette ville uthule respekten for lov og øvrighet, og kanskje til og med føre til at folk ikke anmeldte forbrytelser, i frykt for å være årsak til at noen ble pint og torturert. Man var også redd for at allmennheten kunne bli vant til råskap, og derved bli så fordervet at de gikk ut og gjorde liknende ting selv (Schaanning 2007(a)).

Når det gjaldt forbryteren, var man overbevist om at fysisk avstraffelse ikke ville ha noen effekt på tilstrekkelig moralsk fordervede individer. Riktignok var straffen smertefull, men alt for fort overstått. Førstegangsforbryteren derimot, kunne oppleve straffen så fornedrende at det ville bringe ham til "*Fortvivelse og Selvforagt*", noe som kunne føre ham ut på forbryterbanen igjen. Det var altså ikke av sympati for forbryteren at man sluttet med fysisk avstraffelse og gradvis gikk over til frihetsberøvelse, denne type sympati var det tvert i mot et stort poeng å unngå. Det var straffens nytteverdi og hensiktsmessighet som lå til grunn, man søkte et mer effektivt straffevesen med bedre individualpreventive og allmennpreventive effekter (Schaanning 2007(a)).

### 3.3.2 Byggingen av Botsfengslet

Byggingen av Botsfengslet er det neste viktige trinnet i fengselshistorien, og den ble på mange måter tvunget frem av de elendige forholdene i tukthusene. I 1837 ble det på Stortingets oppfordring satt ned en Straffeanstaltkommisjon som skulle undersøke om det var behov for reformer innenfor straffesystemet. Dette gjaldt spesielt bruken av frihetsberøvelse for mer alvorlige forbrytelser. Kommisjonen kom med knusende kritikk av de daværende straffeanstaltene; De materielle og hygieniske forholdene var ille, men det verste var den *kriminelle smittefaren* mellom de innsatte (Wistrand m.fl. 1997). Forholdene i slaveriene og tukthusene var åpne, og de innsatte hadde god anledning til kontakt med hverandre, og i en viss grad også med verden utenfor, enten de var domfelt for mindre eller grovere forbrytelser. Man så for seg at denne kontakten og påvirkningen lett kunne føre til at arbeid og opplæring ikke fikk ønsket effekt, og således rev grunnen vekk under hele rehabiliteringstanken.

Det var amerikanerne som var de første til å anerkjenne og forsøke å finne en løsning på dette problemet, noe som resulterte i to nye fengselssystemer; Auburn modellen og Philadelphia modellen etter to fengsler bygget i de respektive byene på begynnelsen av 1800-tallet (Wistrand m.fl. 1997). Det er derfor ikke uventet at man så til Amerika og disse to fengselsmodellene da man skulle reformere fengselssystemet i Norge.

Etter en stor debatt om hvilket av disse to fengselssystemene en skulle velge for det nye botsfengslet, landet kommisjonen på det strengeste av dem; Philadelphia modellen. I denne modellen var fangene fullstendig avsondret fra hverandre og verden utenfor 24 timer i døgnet. De spiste, arbeidet og sov i ensomhet, og hadde kun kontakt med lege, prest, fengselsdirektør og fangevoktere, som utførte nødvendig og oppbyggelig kontroll.

I Auburnsystemet derimot ble fangene holdt atskilt om natten, mens de arbeidet i fellesskap om dagen. Selv om dette riktignok skjedde i fullstendig taushet, var det umulig å kontrollere at de ikke kommuniserte i det skjulte, eller at de ble kjent med hverandre. Ordningen krevde således et stort antall nidkjære voktere og strenge disiplinærstraffer for å passe på at taushetsplikten ble overholdt. Dette unngikk man med Philadelphia modellen, men ulempen var at fengslet var dyrere å bygge, da cellene måtte være store nok til å gi rom for arbeid, undervisning og religionsutøvelse.

En annen betenkelighet var isolasjonen. Internasjonalt ble systemet kritisert for å være skadelig for fangens kropp og sjel, og det ble diskutert hvor lenge det var tilrådelig å holde folk innesperret på denne måten, om det var tilrådelig for kvinner og barn, og om isolasjonen i seg selv kunne utløse sinnssykdom (Schaanning 2007(a)). Det avgjørende ble likevel muligheten systemet ga til utstrakt kontroll av fangene, samt til å hindre enhver kontakt, og dermed *kriminell smitte*, mellom fangene.

Med byggingen av Botsfengslet går vi over i det som refereres til som "det moderne fengselsvesen". Hensikten med isolasjonen var å bryte fangen ned, slik at hans kriminelt fordervede sinn skulle bli mottakelig for religionens trøstende og oppbyggelige virkning, samt for undervisning. Presten var ansvarlig for undervisningen, og han hadde lærere under seg. Undervisningen var svært viktig i dette straffesystemet, da den skulle veilede fangen til å erkjenne sine synder og hjelpe ham på veien til et nytt og gudfryktig liv (Schaanning 2007(b)). Fagkretsen ble stadig utvidet; I 1862 ble lesing, religion og bibelhistorie supplert med skriving og regning som undervisningsfag (NOU 1992). På slutten av 1800-tallet ble norsk, geografi, historie, sang og engelsk innført, og disse fagene fikk senere følge av gymnastikk.

### **3.3.3 Religionens og undervisningens rolle**

Kirken hadde gjennom hele utviklingen av straffesystemet en sentral rolle i oppdragelses- og undervisningsarbeid. Religionen var en viktig del av undervisningen, både innenfor og utenfor straffeanstaltene. Det å ikke være konfirmert var faktisk grunn nok til å bli satt i tukthus (Wistrand m.fl. 1997). Det går likevel et skille i overgangen fra tukthus- til botsfengselsideologi. I tukthusene var undervisningen nærmest et middel i en slags folkeopplysning, mens den i botsfengslene blir en metode til å tukte den innsatte, for å få ham til å erkjenne og ta et oppgjør med det han har gjort (Tangedal 2004). Presten hadde total kontroll på hva den enkelte innsatte i Botsfengslet fikk lov til å lese, og undervisningen var således en viktig del av et strengt og kontrollerende straffesystem.

Den franske filosofen Michel Foucault er blant dem som hevder at overgangen fra fysisk avstraffelse til frihetsberøvelse ikke innebærer den humaniseringen av strafferettspleien som en tilsynelatende skulle tro. Fra tidligere å kontrollere fangens kropp, vil samfunnet nå kontrollere og endre fangens sjel. De disiplinerende og kontrollerende tiltakene blir bare



sterkere og sterkere, og målet er å disiplinere fangen til å tilpasse seg samfunnets normer og regler. Religionen og undervisningen blir faktorer i et regime med et mål for øye; Å "normalisere" individet slik at det kan være nyttig for samfunnet (Foucault 2008).

### **3.3.4 Fra straff til behandling - behandlingssideologi**

Det som lå bak både arkitekturen og aktiviteten i Botsfengslet var tanken om at straffen skulle få den innsatte til å erkjenne og angre det han hadde gjort galt, og oppriktig ønske å endre seg. Forbryterondet skrev seg fra slett moral, laster, og manglende ære, og forbryterne ble dermed regnet som ansvarlige for sine handlinger. De måtte derfor straffes på en måte som var ubehagelig nok til at de endret livsstil.

Nå var det ikke slik at samtiden var blinde for at de store classeskillene og de elendige forholdene arbeiderklassen og andre marginaliserte grupper levde under måtte ta en stor del av skylden for forbryterondet - tvert i mot. Nettopp fordi de lavere lag av befolkningen levde under så dårlige kår, måtte den oppdragende virksomheten overfor denne delen av befolkningen prioriteres svært høyt. Måten å gjøre det på var først og fremst å styrke det frie næringslivet, og slik skape arbeidsplasser, og så oppdra de lavere klassene til å bli nyttige og lydige arbeidere (Schaanning 2007(a)).

På begynnelsen av 1900-tallet kom det imidlertid enda et skifte i strafferettspleien. Ideen om at de kriminelle var syke og trengte behandling og ikke straff, fikk fotfeste. Ideologien bak disse ideene har blitt kalt behandlingstankegangen, eller behandlingssideologien (Langelid 1982).

Med den nye Fengselsloven av 12. desember 1903 startet på mange måter en ny tid i norsk fengselshistorie. Lovverket samlet alle gjeldende bestemmelser om sentrale og lokale anstalter, administrasjon og fangebehandling, kort og godt alle sider ved fengsler og strafferettspleie. Nå skulle det være tre ulike typer fengsel i Norge; Landsfengsel, kretsfengsel og hjelpefengsel. Sentralt i fangebehandlingen sto tre ting; Bruken av kombinasjonen cellefengsel og fellesskap, det progressive systemet, og løslatelse på prøve (Tangedal 2004). For første gang siden innføringen av Philadelphia systemet fikk vi også en endring i lovverket når det gjaldt bruken av isolasjon. Riktignok hadde den strenge isolasjonstanken aldri vært gjennomført i praksis grunnet mangel på egnede anstalter, men

ideologien hadde hele tiden vært bakenforliggende. Nå viste det seg at urovekkende mange av de innsatte ved Botsfengslet fikk psykiske problemer som følge av isolasjonen, og man begynte å innse at det var fordeler ved fellesskap (Wistrand m.fl. 1997). Isolasjon ble imidlertid fortsatt brukt, både av bemanningshensyn, som disiplinærmetode, og i varetekt.

Innføringen av progresjonssystemet<sup>8</sup>, eller progresjonssoning, førte til at den innsatte kunne få lettere og mer åpne soningsforhold etter hvert som soningen skred fremover, så lenge han oppførte seg bra og fulgte reglene.

### **3.3.5 Forbedringsanstaltene**

Det var imidlertid ikke bare i tilknytning til fengslene at ting endret seg. Som følge av den nye behandlingsoptimismen som vokste frem, ble det etablert noen strafferettslige særreaksjoner, herunder regler om bruk av sikring og forvaring, loven om bruk av tvangsarbeid for løsgjengere og alkoholikere, og loven om behandling av unge lovbrøyttere (Langelid 1982). Som en direkte følge av dette ble det bygget nye former for straffeanstalter, og straffene ble lengre enn tidligere, da de innsatte nå skulle bli ferdigbehandlet eller "friske" før de fikk slippe ut. En av disse institusjonsformene var tvangsarbeidshusene for løsgjengere og drukkenbolter, en annen var ungdomsanstaltene<sup>9</sup>. De sistnevnte var ment som forbedringsanstalter, hvilket betød at en kunne settes inn her dersom det var en reell fare for at en kunne komme til å bli kriminell.

Etter hvert ble det klart at det å bli satt på forbedringsanstalt i realiteten var verre enn å sone i fengsel, mye på grunn av at disse guttene ikke hadde en tidsbestemt dom å forholde seg til (Langelid 1982). Likeledes kom det etter hvert frem at også de innsatte i tvangsarbeidshusene ble sittende lenger enn de som sonte i fengsel, og det fremkom rapporter om en rekke "skjulte straffer" kamuflert som behandling (Christie 1982). Denne kritikken, i tillegg til at behandlingen ikke fungerte som rehabilitering, førte til at tvangsarbeidshusene ble nedlagt på 1950-tallet.

---

<sup>8</sup> Det er interessant å merke seg at lovkommissjonen eksplisitt bemerker at undervisningen skal være løsrevet fra progresjonen, de innsatte skal altså kunne delta i undervisningen uavhengig av oppførsel og progresjon for øvrig (Wistrand m.fl. 1997).

<sup>9</sup> Et nærliggende eksempel her er Bastøy, som har vært gjenstand for atskillig kritisk medieomtale av ettertiden.

### 3.4 Fengselsloven av 1958

I 1951 førte behovet for videreutvikling av fengselssystemet til nedsettelse av nok en lovkomisjon, noe som resulterte i Fengselsloven av 12. desember 1958. Bruken av isolasjon kom igjen opp til debatt<sup>10</sup>, og rehabilitering kom på dagsordenen (Fridhov 1994).

Yrkesopplæring og arbeidsvirksomhet innenfor murene ble nå sett på som en *behandlingsmetode*, og det var bred enighet om at allsidig undervisning i større grad måtte vektlegges.

Det ble også lagt vekt på at den innsatte skulle ha kontakt med familie og samfunnet utenfor under soningen, og det ble etablert permisjonsordninger. Kontakten med verden utenfor ble nå sett på som positivt for den innsatte og gunstig for tilbakeføringen til samfunnet, og ikke som en uheldig påvirkningsfaktor. Det ble satset på ettervern med inspektører<sup>11</sup> over hele landet, og Fengselsskolen for utdanning av fengselsbetjenter ble etablert (Wistrand m.fl. 1997).

På 1960 -1970 tallet hadde mange mistet troen på behandlingssideologien som preget fengselsvesenet fra tidlig på 1900-tallet, og dermed på fengslets kriminalitetsforebyggende effekt i det hele:

"Det er to hovedgrunner for at behandlingstanken, som var den mest markerte konkretisering av moralpåvirkningskomponenten i 1950- og 1960-årene, har måttet vike sete som det viktigste ideologiske grunnlag for bruk av fengsel. For det første ble det i 1960- og 1970-årene produsert en rekke teoretiske samfunnsvitenskapelige arbeider som underbygde at behandlingstanken i realiteten medførte lengre innesperring og større rettsusikkerhet enn helt vanlig fengselsstraff. (...) For det andre ble det i samme periode produsert en lang rekke empiriske undersøkelser som viste at uansett behandlingsform, og selv i samband med meget intensive behandlingsforsøk, forble resultatene i stor grad likedan og stort sett dårlige" (Mathiesen 1995: 63).

Selv om behandlingssideologien mer eller mindre ble forlatt, skjedde det viktige positive endringer som følge av den; Fra å være viktig ut i fra et strengt religiøst ståsted, ble undervisningen nå viktig for allmenndannelsen. Fengselsundervisningen utviklet seg i fortsettelsen noenlunde i takt med undervisningen i landet for øvrig (Langelid 1982).

---

<sup>10</sup> Målet var å redusere skadevirkningene ved å være fengslet.

<sup>11</sup> Forløperen til den nåværende Friomsorgen.

### 3.4.1 Opplæring i fengsel

I 1969 sto Nils Christie bak innføringen av "Importmodellen". Frem til da hadde fengslene selv hatt ansvaret for, og oversikten over, alle tilbudene til de innsatte, den såkalte "selvforsyningsmodellen". En stadig større tilgang på forskningsmateriale viste at fangebefolkningen ble yngre, og hadde mangelfull skolegang. Fengslene trengte bedre pedagogisk personale, og Nils Christie så det som en stor fordel at lærereftene kom utenfra. En av årsakene til dette var at man da fikk inn yrkesgrupper som ikke direkte var knyttet til fengselet. Disse hadde en sterkere tilknytning til sitt eget fag og utviklingen i det, på linje med fagpersoner utenfor murene (Langelid 2003).

Retten til skolegang var hjemlet i Lov om Folkeskolen, og da dette ble forstått til å gjelde for unge i sosiale og medisinske institusjoner, måtte det også gjelde unge i fengsel. Ansvaret for undervisningen og administrasjonen av denne ble lagt til kommunen institusjonen lå i<sup>12</sup>. Etableringen av skolen som en institusjon i fengselet endret hverdagen til det bedre for svært mange innsatte. Nå fikk de rett til en skolegang som kvalitets- og innholdsmessig var på høyde med forholdene i samfunnet for øvrig, og de fikk mennesker å forholde seg til som ikke var en del av fengslets kontrollsystem.

## 3.5 Dagens kriminalomsorg

Det siste store omstridte debattinnlegget i norsk kriminalpolitikk var det tidligere justisminister Inger Louise Valle (1921 - 2006) som sto for. I 1978 kom hennes kriminalmelding; Stortingsmelding nr 104, som det var knyttet store forventninger til. Som justisminister tilhørte Valle dem som hadde mistet troen på straffens individualpreventive og rehabiliterende effekt, hun hadde en kritisk holdning til frihetsberøvelse som system, og ønsket redusert bruk av fengsel (Nadheim 2006). Meldingen var derfor sterkt preget av sosial forståelse og solidaritetsprinsipper; Hovedfilosofien var at hevntanken måtte renses ut av strafferettssystemet, og at reaksjoner måtte baseres på et humanitært straffenivå. I 1989 uttrykte Valle seg så sterkt:

"Å sette folk i fengsel er barbarisk, og vi må lete etter andre straffalternativer" (Ny Tid nr.3, 21. januar 1989, sitert av Nadheim 2006).

---

<sup>12</sup> NOU 1992

De lange straffenes forebyggende effekt ble fremholdt som en myte, Valle hadde ingen tro på at folk ble bedre av å sitte i fengsel. Kriminalmeldingen skapte en enorm debatt, og Inger Louise Valle ble utsatt for et massivt personangrep og trusler. Det var riktignok enkelte kontroversielle forslag som skapte motstand på grasrotnivå og derfor ble luket ut under den politiske behandlingen av meldingen. Et av dem var forslaget om å avskaffe fengsel for vinningskriminalitet. Konkret er imidlertid mange av forslagene fra den gang implementert i dagens kriminalpolitikk, som for eksempel avskaffelse av dødsstraffen, nedsettelse av minstestrafen, mer humane fengsler, konfliktråd, og samfunnsstraff (Nadheim 2006). Etter denne debatten hadde det naturlige kanskje vært at den positive utviklingen ville fortsatt i Inger Louise Valles ånd, og at vi stadig hadde fått en mer liberal og human kriminalomsorg, men slik har det ikke gått.

Fra 1980-tallet og frem til i dag har det stort sett blåst kalde kriminalpolitiske vinder over landet. Jeg tviler på om noen av dagens politikere ville turt å gå ut offentlig med at han/hun ikke tror på fengsel som virkemiddel, tvert i mot har viljen og evnen til å fengsle aldri vært større<sup>13</sup>. Det er riktignok på sin plass med en tematisk klargjøring; Kriminalomsorg er i dag langt mer enn "tradisjonelle" fengsler slik de er presentert gjennom den historiske utviklingen. Kriminalomsorgen dekker i dag et straffeinstitusjonelt spekter som spenner fra de totalitære frihetsberøvende fengslene med høyt sikkerhetsnivå, til de mer åpne og lite fengselsaktige institusjonene med lavere sikkerhetsnivå, i tillegg til overgangsboliger, samfunnsstraff, hjemmesoning og elektronisk kontroll (EK). Det som likevel er fremtredende er den politiske viljen til en strengere straffegjennomføring, samt mer og økt kontroll og sikkerhet i alle disse fengselsformene (Hammerlin 2008).

Fengselspolitisk, fengselsideologisk og fengselsfaglig fremheves sikkerheten som det viktigste og overordnede hensynet og målet, og det satses stort både på kompetanse og teknikk for å gjøre sikkerhetssystemet mer effektivt. Som et resultat av dette blir totalovervåkingen og kontrollen av de innsatte stadig sterkere, både åpent og direkte, og skjult og mer raffinert.

---

<sup>13</sup> Enkelte politikere ønsker jo til og med å fengsle/integrere papirløse og ikke- domfelte asylsøkere, nærmest i tråd med tankegangen rundt innsettelse i de gamle forbedringsanstaltene under punkt 3.3.5, (fordi en kanskje kan tenkes å begå kriminelle handlinger i fremtiden).

Utviklingen i fengselssystemet kan ikke ses isolert fra samfunnet for øvrig, og sikkerhetstenkningen har da også en faglig, politisk, symbolsk og ideologisk legitimitet. Stadig oftere vises det til den "alminnelige rettsoppfatning", og den brukes aktivt som en begrunnet motforestilling mot milde straffer og for frie forhold i fengslene. Det skal ikke skrives mye om positive muligheter under straffegjennomføring før motforestillingene og motinnleggene hagler i offentligheten. B. Karpatschhof ved Psykologisk Institutt i København spør om ikke den repressive kriminalpolitikken som nå føres blir en "*slags sociologisk nervepille*", og det er i sannhet et betimelig spørsmål (Hammerlin 2008).

### 3.5.1 Rehabiliteringsideologi

Kriminalomsorgen har i dag rehabilitering av innsatte som en av sine største oppgaver, og selv om en har til gode å bevise at rehabilitering faktisk virker, forsøker en stadig å finne nye måter og gjøre det på. Skole og utdanning er en måte, programvirksomhet en annen. Det er en hovedtendens er at rehabiliteringsideologien som sådan har fått bedre feste, i form av miljøarbeid, samtalegrupper, programvirksomhet, behandlingsopplegg og ulike normaliserings- og påvirkningstiltak på forskjellige faglig - metodiske grunnlag. Som eksempel kan nevnes konsekvenspedagogikk<sup>14</sup> og virksomhetsteori<sup>15</sup>, begge tuftet på sosiale og pedagogiske prinsipper som springer ut fra et helhetlig og dynamisk menneskesyn. Kort sagt kan vi dele mellom de oppleggene og tiltakene som er strengt systemrettet og systemtilpasset, og de som er mer persontilpasset og subjektorientert innenfor fengselssystemets rammer. Selv om noen av disse oppleggene kan synes å gi fangen større relativ frihet under straffegjennomføringen, er det vesentlig å ha i mente at det er samfunnets sikkerhet som regulerer fangetilværelsen (Hammerlin 2008).

Behandlingsideologien ble som nevnt utsatt for sterk kritikk, men tiltroen til behandling har ikke forsvunnet i fengselsvesenet. Mange innad i fengselssystemet har aldri gått bort fra ideen om å behandle de innsatte ved hjelp av tiltak som skal fjerne dem fra det kriminelle livet (Fridhov 1994). Det som imidlertid i hovedsak skiller rehabiliteringsideologien fra den gamle behandlingsideologien, er at den innsatte under rehabilitering selv skal være aktivt

---

<sup>14</sup> Ligger til grunn for arbeidet med innsatte i Leira fengsel. Utviklet av den danske filosofen Jens Bay. Pedagogikken legger vekt på den enkeltes frihet til å velge sine handlinger, og dermed til å ha innflytelse over sitt eget liv.

<sup>15</sup> Danner bla grunnlaget for habiliteringsarbeidet ved Hassel fengsel. Virksomhetsteorien gir uttrykk for et helhetlig menneskesyn, i den forstand at mennesket skapes og skaper seg selv gjennom ulike virksomheter i en historisk prosess, en vekselvirkning mellom det materielle, biologiske, psykiske og det sosiale (Hammerlin & Kristoffersen 1998: 14).

deltakende i prosessen. I § 3 i Straffegjennomføringsloven<sup>16</sup> står det: "*Kriminalomsorgen skal legge forholdene til rette for at domfelte skal kunne gjøre en egen innsats for å motvirke nye straffbare handlinger*", mens § 14 i Straffeloven fra 1958 lyder: "*De innsatte skal behandles med fasthet og alvor og slik at deres muligheter for tilpasning i samfunnet søkes fremmet*" (NOU 1992: 19).

### **3.5.2 Objektperspektivet**

Selv om mange av dagens ulike opplegg, program og virkemidler er utviklet i en human og omsorgsrettet ånd, er det mulig å hevde at de er preget av et teknokratisk menneskesyn, det vil si at man forholder seg til mennesket som et objekt som kan og bør forandres og manipuleres (Hammerlin 2008). Dette kan skje ved å endre den enkeltes være- og tenkemåte, og/eller ved å endre den enkeltes personlighet. Man har ganske enkelt tro på at mennesket kan formes og styres ved hjelp av ulike metoder og tilrettelegginger.

Yngve Hammerlin stiller spørsmålet om vi nå har nådd en "*rehabiliteringsideologisk overoppheting*"; Metodene er funnet, virkningene kan måles forskningsmessig (Hammerlin 2008). Han gjør imidlertid oppmerksom på at objektperspektivet ofte kan beskrives som et fremmedgjørende og reduksjonistisk menneskesyn, og at dette spesielt reiser etiske utfordringer for faggrupper som kommer utenfra og inn i fengselssystemet (Hammerlin 2008). Faglig tenkning, metoder og opplegg tilpasses fengslets maktstrukturer og bindes opp i fengselsideologiske grunnprinsipper, til skade for den enkelte innsatte som objektiviseres, beskrives og betegnes.

## **3.6 Oppsummering av utviklingen**

Utviklingen av det norske fengselssystemet er interessant fordi den viser en klar endring i tanken om hvem som skal straffes, hvordan en skal gjøre det, og hva formålet med straffen er. Fra å være en sak mellom den enkelte overgriper og offer, basert på hevn eller godtgjørelse, til å bli samfunnets hevn over det uregjerlige individet, og nærmest en demonstrasjon og konsolidering av statsmakten. Videre fra å dreie seg om fysisk avstraffelse for å redde sjelen, til et ønske om å endre sjelen og skape en samfunnsnyttig og gudfryktig borger.

---

<sup>16</sup> LOV 2001-05-18 nr 21

Med befolkningsvekst og fattigdomsproblematikk kom løsgjengerlover og arbeidsanstalter, hvor problemindividene kunne utnyttes som arbeidskraft uten å være domfelt. I forlengelsen av Tukthusideologien utviklet det seg et nytt menneskesyn. Dette innebar arbeidstrening og opplæring, slik at de innsatte kunne fungere som gode borgere etter løslatelse. Tanken fungerte imidlertid ikke etter planen, grunnet kriminell smitte endret ikke de innsatte seg til det bedre, og isolasjon ble den eneste løsningen. Botsfengslet ble bygget, og her skulle fangene gjøre bot og oppdras religiøst i streng ensomhet. De omfattende psykiske problemene som fulgte grunnet isolasjonen, gjorde at man heller ikke under dette regimet fikk til de ønskede endringene hos de kriminelle.

Etter dette har fokuset i mye større grad vært på arbeidstrening og undervisning, behandling og rehabilitering, samtidig som en nå ser verdien av fellesskap og kontakt med samfunnet utenfor. Dette viser seg blant annet ved at ulike yrkes- og faggrupper i større grad slipper inn i fengslene for å arbeide med de innsatte, og ved at de innsatte har krav på skolegang på samme måte som folk utenfor murene.

Hevnmotivet har i stor grad blitt redusert, det blir i alle fall sjelden uttalt, og fengsling forklares gjerne med samfunnets behov for vern, ”den allmenne rettsoppfatning”, og ved at de innsatte i fengslene kan få den sosiale treningen de trenger for bedre å tilpasse seg samfunnet ved løslatelse.

Det har altså udiskutabelt foregått en utvikling siden fengselsanstaltene ble etablert i Norge, først og fremst faglig, knyttet til et større mangfold i fengsels- og soningsformer og i det metodiske fangebehandlingsarbeidet. Det generelle fengselsbildet derimot, viser at til tross for visse innholds- og formmessige endringer, er fengselssystemets vesen og det straffeideologiske og sikkerhetsfokuserete prinsippet grunnleggende og styrende. Fengselsvirksomhetens essens er intakt (Hammerlin 2008).



## 4 Kapittel: Sosial/kulturell kontekst: Hvem er de innsatte?

Formålet med dette kapitlet er å få frem hvem som i henhold til statistikk og forskning utgjør fangebefolkningen, og de bakenforliggende årsakene til dette. Jeg vil også gå nærmere inn på straffens virkninger, i forhold til hvordan det å være i et fengselsmiljø kan påvirke individet, og hvorfor tilbakefallstallene, til tross for rehabiliteringsideologi og behandling, fortsetter å være høye. Her vil jeg støtte meg på fengselsempirisk forskning, og en rekke sosiologiske teorier. Jeg ser også nærmere på dagens diskurs om ”bot og bedring”.

I 2013 var det i gjennomsnitt 3663 innsatte i norske fengsler. Av disse var det 201 kvinner, hvilket utgjør ca 5,5% av fangebefolkningen. Dette gir en fengslingsrate pr 100 000 innbyggere på 71,6 (Kriminalomsorgen 2013). Sammenlignet med de fleste andre land i den vestlige verden, er dette lave tall. USA topper ikke uventet statistikken, og i følge enkelte kilder er fengslingsraten der nesten ti ganger høyere enn i Norge<sup>17</sup>.

### 4.1 Fangebefolkningen

All forskning foretatt i på denne tematikken de siste tyve til tredve årene tyder på at det langt fra er noe representativt utvalg av befolkningen som til enhver tid sitter i fengsel. Risikoen for å havne i fengsel synes å henge sammen med faktorer som sosial og økonomisk bakgrunn, utdanningsnivå, rusavhengighet, psykisk sykdom, samt tilpasnings- og integreringsnivå. Nils Christie var blant de første til å slå fast hvem lovbrøtterne er. Som hovedregel er de unge menn, de er skoletapere, de bor i byen og de er sosiale tapere (Christie 1982: 93). Blant dem som dømmes til fengselsstraff er det en overrepresentasjon av unge menn uten eller med lav utdanning, uten fast arbeid, som i tillegg er syke, ugifte eller skilte. De innsatte i fengslene er i det store og hele rekruttert fra lavere sosiale lag (Christie 1982: 115-117).

Torbjørn Skardhamar har i sin undersøkelse av levekår og livssituasjon blant innsatte i norske fengsler fra 2002 fått bekreftet mye av Christies materiale. Han konkluderer med at de innsatte er voksne menn som har vært utsatt for problemer under oppveksten. De har lite skolegang, liten eller ingen stabil tilknytning til arbeidsmarkedet, de er fattige og har stor

---

<sup>17</sup> Se for eksempel Dagbladet Magasinet <http://www.dagbladet.no/magasinet/2005/08/06/439435.html>

gjeld i forhold til inntekt. Når det gjelder helse er de syke, de har psykiske plager, og de er rusmisbrukere (Skardhamar 2002: 117).

Et av de siste bidragene i denne sammenhengen er FaFo rapporten ”*Levekår blant innsatte*” av Christine Friestad og Inger Lise Skog Hansen. Rapporten utdyper og forsterker de funnene Skardhamar gjorde i sin undersøkelse. Rapporten bekrefter at det er en opphopning av levekårsproblemer blant innsatte. Deres funn er helt i tråd med Christies påstand om at det langt fra er tilfeldig hvem som sitter i fengsel (Christie 1982: 116). De innsatte tilhører stort sett den delen av befolkningen som har minst ressurser og flest problemer (Friestad og Hansen 2004: 12).

Internasjonalt tegnes et lignende bilde. Innsatte kommer i stor grad fra byområder, de har rusproblemer, og de er marginaliserte på mange områder. En stor del står utenfor arbeidslivet (Matthews 1999: 85-90). I tillegg kommer at fangebefolkningen både i Storbritannia og USA domineres av sorte menn. Christie sier det så sterkt som at fattigdom og fengsling ser ut til å ha farge (Christie 2000: 85). I 1996 var halvparten av alle innsatte i USA sorte, og tallene var stigende. 6% av alle sorte menn satt i fengsel, mens det tilsvarende tallet for hvite var 0,9%. I England og Wales var det på det samme tidspunktet 6 ganger så mange sorte som hvite fengslede i forhold til hva befolkningsgrunnlaget skulle tilsi (Christie 2000: 85).

At forskjellen i fengslingsrate mellom Norge og USA er så vidt stor, synes nettopp å understreke poenget om at sosial avstand og maktforhold har betydning for hvem som fengsles. Både USA og Storbritannia har atskillig større sosiale forskjeller og dårligere utbygd offentlig velferd enn det Norge har. Delstaten California bruker nå mer av det offentlige budsjettet på å drifte fengslene enn de gjør på skolene. I den forbindelse har det vært sagt fra fengselskritisk hold at fengselssystemet i land som USA og Storbritannia langt på vei har overtatt ansvaret for den sosiale velferden<sup>18</sup>.

#### **4.1.1 Etnisk, religiøs og sosial bakgrunn hos norske innsatte**

Det er likevel grunn til å være oppmerksom på utviklingen også i Norge. I 2011 hadde rundt 30% av de innsatte i norske fengsler utenlandsk statsborgerskap (Kriminalomsorgen(a)). Statistikken gir kun informasjon om statsborgerskap, registrering av etnisk bakgrunn er ikke

---

<sup>18</sup> Se for eksempel Victor Wallis, professor of Liberal Arts, Berklee College Boston  
<http://radikalportal.no/2013/12/06/fattigdom-og-fengsel-usa/>

tillatt etter personopplysningsloven. Det finnes således intet tallmateriale for innsatte med norsk statsborgerskap og etnisk minoritetsbakgrunn. Innvanderne<sup>19</sup> utgjør imidlertid ca 13,1 % av den norske befolkningen.

Empiri i form av egne erfaringer gir grunn til å anta at det er en overrepresentasjon av innsatte med etnisk minoritetsbakgrunn i norske fengsler, og at tallet er stigende. Det er av flere grunner foruroligende at det ikke er tillatt å registrere etnisk og religiøs bakgrunn i forbindelse med domfellelse og soning i fengsel. Når man ikke tillater dette, vil det heller ikke være mulig å sette inn særlige tiltak under soning og tilbakeføring.

I følge Statistisk sentralbyrå er personer med etnisk minoritetsbakgrunn fra land utenom Europa og Amerika overrepresentert blant de bostedsløse og blant de med uegnet bolig i Norge. Problemene på boligmarkedet varierer imidlertid sterkt mellom de forskjellige gruppene. Pakistanere bor omtrent som nordmenn, mens for eksempel tamiler og somaliere langt oftere bor dårlig<sup>20</sup> (Statistisk sentralbyrå (a)). Diverse undersøkelser av blant annet leseferdigheter blant barn i grunnskolen, har ført til stor oppmerksomhet rundt betydningen av at innvandrerbarn går i barnehage, og skapt ny debatt rundt kontantstøtten. Det understreker viktigheten av forskning og debatt rundt integrering, og sosial og økonomisk livssituasjon, for alle samfunnsgrupper.

I de siste årene har det, grunnet medieoppmerksomhet rundt enkeltpersoner, blitt rettet noe fokus mot norske fengsler som arena for islamistisk radikalisering. I den grad dette forekommer, og radikale islamister skapes og rekrutteres i fengslene, kan dette være en motmaktstrategi. Det kan imidlertid også ha sammenheng med lav utdanning, få muligheter, manglende eller problematisk identitetsfølelse, og stigmatisering. Her trengs det forskning, og tiltak rettet spesielt mot denne gruppen innsatte. Dette er det imidlertid svært vanskelig å gjennomføre i praksis, så lenge det som nevnt ikke tillates registrering av den enkelte innsattes etniske og/eller religiøse bakgrunn.

Bruken av fengselsstraff og hvor mange som blir fengslet, er politiske spørsmål, og har sammenheng med sosial- og økonomisk politikk, politisk holdning til rusmidler, skolepolitikk, integreringstiltak, osv. Det er derfor av betydning hvem som har makt, og hvem som faller utenfor. I Norge har fangetallet stort sett vært stabilt de siste årene.

---

<sup>19</sup> Innvandrerbefolkningen defineres av Statistisk Sentralbyrå som ”personer med to utenlandsfødte foreldre: førstegenerasjonsinnvandrere som har innvandret til Norge, og personer som er født i Norge med to foreldre som er født i utlandet”.

<sup>20</sup> Hovedårsaken til dette er i følge Statistisk sentralbyrå lave inntekter (Statistisk sentralbyrå (a)).

Internasjonalt er tendensen at fangetallene stiger. Det som er viktig å merke seg, er imidlertid at viljen til å bruke fengselsstraff øker både i Norge og internasjonalt, og at de innsatte soner stadig lengre dommer (Matthews 1999: 80-90, Christie 2000).

## **4.2 Finnes den typiske kriminelle?**

Det bildet mange i offentligheten har av den typiske kriminelle som en tøff og hardbarket "Hells Angels" type, som vurderer det å måtte sone i fengsel som en yrkesrisiko, er stort sett ikke riktig. De innsatte er likevel en sammensatt gruppe. Det er klart at "Hells Angels" typen finnes, det gjør også den kaldt kalkulerende vinningskriminelle. Det store flertallet i norske fengsler utgjøres imidlertid slik forskningen viser av mennesker med en form for rusavhengighet, mennesker som av ulike årsaker har hatt befatning med eller smuglet narkotika, og mennesker som grunnet diverse personlighetsforstyrrelser har en voldsproblematikk. Så finnes det selvsagt også mennesker som har gjort én skjebnesvanger feilvurdering eller handling, og endt opp med å ta et annet menneskes liv, men som for øvrig har ført en nokså "normal" tilværelse. Likeledes finnes det seksuelle overgripere, som tilsynelatende har vært vellykkede, men som til slutt må stå til rette.

I et fengsel finnes det altså alle slags mennesker, med ulik utdanningsbakgrunn og ulik sosial bakgrunn. Noen har avbrutt folkeskole og problemer med å lese og skrive skikkelig, mens andre har universitetsstudier. Noen har en hardt belastet oppvekst med flere straffedommer bak seg, mens andre har plettfri vandel, og er tilsynelatende sosialt og økonomisk vellykket. Noen er innesluttet og har vanskelig for å sette ord på følelser, mens andre er sjarmerende og utadvendte (Leer Salvesen 1988: 22). At alle slags mennesketyper og alle samfunnslag er representert blant de innsatte, må imidlertid ikke bidra til å ta fokus bort fra de hovedtendensene som fremkommer i alle undersøkelser og rapporter, både nasjonalt og internasjonalt.

### **4.2.1 Offerproblematikk og offerrolle**

Det som kjennetegner relativt mange av de innsatte, er at de ikke kun er gjerningspersoner, de er også selv ofre. En stor andel av de som er domfelt for seksuelle overgrep er selv blitt misbrukt, og har således fått ødelagt følelseslivene sine og flyttet grenser i forhold til hva som regnes som "normal" seksuell atferd. Mange av de voldsdømte kommer selv fra en bakgrunn hvor vold var en del av hverdagen, og de har fra tidlig alder fått etablert følelses- og handlingsmønstre hvor vold er implementert.

Felles for mange er altså at de gjennom oppvekst og miljø har blitt sosialisert inn i en avvikende og antisosial måte å tenke og handle på. Dette er på ingen måte ment å unnskyldes eller rettferdiggjøre lovstridige handlinger. Uten å vurdere ”hele” mennesket, og hva som har bidratt til å forme det, er det imidlertid vanskelig å kunne ha noen formening om hva som kan bidra til å endre og habiliterer den enkelte domfelte.

### 4.3 Straffens virkninger

De fleste er enige om at straff er et onde. Avhengig av om en sverger til absolutt eller relativ straffeteori, spriker meningene imidlertid i forhold til om den skal være noe mer enn det, om den skal ha et innhold, og hva dette innholdet eventuelt skal bestå av. I den absolutte straffeteorien er straffen et mål i seg selv, mens den i den relative er et middel for å oppnå et bestemt mål (Hammerlin 2008).

Når utgangspunktet er at det hovedsakelig er de fattigste både økonomisk og kulturelt som ender som straffedømte, er det viktig å være klar over at den enkeltes dårlige utgangspunkt for å klare seg i samfunnet, bare blir enda dårligere under og etter et fengselsopphold. Yngve Hammerlin har etter mange års forskning på temaet utarbeidet ”Fangenes tapsliste”, hvor dette eksemplifiseres nærmere. Her er et utdrag:

- Tap av frihet/avmakt/maktesløshet
- Sosial svekkelse og sosial avsondring. Institusjonalisering/prisonisering; den enkelte får institusjonskompetanse, ikke ”livs”kompetanse.
- Inkapasitering, inaktivisering, passivisering, monotoni
- Kompetanseødeleggelse, diskvalifisering, degradering, deklassering eller forverring/stabilisering av en dårlig posisjon/livssituasjon
- Tvang til uønskede sosiale forhold, tap av sikkerhet
- Fattigdom, kulturfattigdom; et liv på en for ”trang” og kulturfattig arena (fengselsarena). Livsinnskrenkelse
- Fysisk, psykisk og sosial deprivasjon (i form av å stoppe i utviklingen, forsakelse osv.)
- Mortifikasjonsprosess, personlig integritet og sosial identitet trues eller svekkes – den enkelte gjøres ”sosialt død”, ydmykelse og brudd på den enkeltes integritet

- Stigmatisering, avvikerkarriere  
(Hammerlin 2008)

## **4.4 I hvilken grad kan så fengsel hindre tilbakefall og motvirke ny kriminalitet?**

Fengselsstraff er frihetsberøvelse. Den innsatte holdes innesperret og overvåkes, og kontakten med samfunnet for øvrig er minimal. Tilværelsen er rutinepreget og gjennomregulert. Fengsels-samfunnet, bestående av fangebefolkningen og fengselsbetjentene, eksisterer innenfor et strengt avgrenset område, og utgjør et lite samfunn i samfunnet. I dette ”utenforsamfunnet” utvikles det gjennom menneskelig samspill strategier og motstrategier, holdninger og verdier. I sin fengsels-sosiologiske forskning fra 1940-tallet kaller Donald Clemmer denne prosessen for ”prisonisering”. I begrepet ligger at den innsatte som følge av fengselsoppholdet tilegner seg avvikende kriminelle holdninger og verdier. Dette kan delvis forklare som en motmaktstrategi fra de innsattes side, noe som bekreftes ved at Johan Galtung fant at de innsatte ble sosialisert inn i en fangekultur som en motvekt til de prestimuli de ble utsatt for (Galtung 1958: 119, 138).

De innsatte utsettes for systemets makt kontinuerlig ved at personer, områder og materielle ting kontrolleres, og ved at alle aktiviteter er strengt regulert. Som en motvekt til dette finner de innsatte stadig nye måter å ”demonstrere” på, ofte ”hemmelig” ved måten de ansatte omtales, ignoreres eller manipuleres på, mer åpent i klesdrakt, symboler eller gjøremål, eller ved noe så banalt som for eksempel å lage egne måltider (Ugelvik 2011). Det er deler av disse motmaktstrategiene Tomas Mathiesen kaller ”censoriousness”, nærmere bestemt fangenes overvåking av måten de ansatte opptrer og praktiserer regelverket på (Mathiesen 2012). Denne prisoniseringsprosessen hindrer rehabilitering, og fører til at fengslene fungerer som ”forbryterskoler”. De innsatte blir mer negativt påvirket jo lenger straffen er, og jo mer isolert de er fra omverdenen (Clemmer 1940: 294-320).

Thomas Mathiesen er svært kritisk til bruken av fengselsstraff, både fordi innesperringen og isolasjonen i seg selv trigger uønskede prosesser hos den enkelte, men også fordi straffen ikke har noen ønskede effekter. Straffen har tradisjonelt vært begrunnet med at den skal ha en allmennpreventiv og en individualpreventiv effekt. For det første er det ingen potensielle lovbytere som er redde for å komme i fengsel, og som av den grunn avstår fra kriminelle

handlinger. Som vi har vært inne på, er årsakene til lovbrudd er langt mer komplekse enn en simpel avveining av fordeler og ulemper. For det andre er det dessverre også svært få som blir så avskrekket av et fengselsopphold at de avstår fra nye lovbrudd for å slippe og havne i fengsel igjen. Det vises med all tydelighet gjennom de store tilbakefallstallene (Mathisen 1995: 78).

Mathiesen tar også for seg rehabiliteringstanken, om det er mulig å rehabilitere innsatte i et fengselsmiljø. I den forbindelse viser han til at rehabiliteringsideologien er like gammel som fengslene selv. Tanken er at de innsatte skal ”oppdras” til samfunnsnyttige borgere gjennom arbeid, skole, moral og disiplin. Til tross for at man i tillegg til dette også har forsøkt behandling og diverse kognitive programmer, så har ikke fengslene oppnådd forventede resultater (Mathiesen 1995: 52).

#### **4.4.1 Fengselssamfunnets dynamikk, teoretisk rammeverk**

##### **Referansegruppeteori og ”fangesosialisering”**

Mennesker søker sammen av ulike årsaker; For eksempel for informasjon, for å sammenligne vår opplevelse eller forståelse av en situasjon med andres, for nærhet eller bekræftelse. Vi søker først og fremst sammen med mennesker vi føler vi har noe til felles med, og slike sammenligningsgrupper kalles referansegrupper. Individet bruker gruppen som en referanseramme for holdninger, identitet, og selvvurdering. En referansegruppe kan enten være en gruppe vi er medlem av, eller en gruppe vi ikke er medlem av. De fleste forstår at en gruppes verdier og holdninger gjennom interaksjon og tildelte roller vil påvirke gruppens medlemmer. I følge referansegruppeteori blir vi imidlertid også påvirket av grupper vi ikke er medlem av (McGee 1977: 175-176).

Normative referansegrupper er kilden til individets verdier og normer. Komparative referansegrupper på den annen side besørger en kontekst, og en målestokk for evaluering av en selv og andre. For noen individer kan den samme gruppen av og til fylle begge funksjonene (McGee 1977: 176). Svært mange eksperimenter har vært utført i sosialpsykologien opp gjennom årene for å teste denne teorien, og resultatene har vært entydige. Referansegrupper utøver sosialt press, og påvirker individet til å oppføre seg i tråd med spesifikke normer.

Solomon Ash utførte en rekke berømte laboratorieeksperimenter som har blitt modell for hvordan gruppepress påvirker individet. Eksperimentene gikk ut på å samle en gruppe på mellom fem og ti individer. Alle, bortsett fra en person, fikk beskjed om hva de skulle svare på gitte spørsmål. Den uvitende ante selvsagt ingenting om at de andre hadde fått beskjed om å svare på en spesifikk måte. Eksperimentet ble utført slik at den uvitende hele tiden skulle svare sist, og slik at det riktige svaret på spørsmålet var temmelig innlysende. Etter hvert som de andre deltagerne gav uriktig svar, ble den uvitende mer og mer urolig, og i 32% av tilfellene svarte denne personen det samme som de andre, til tross for at det var overveldende fysiske bevis for at det svaret var galt.

Dette demonstrerer hvor stor effekt gruppepress kan ha på oss. Det er ikke bare følelsmessig vanskelig å stå i mot et overveldende flertall, men gruppens normer og holdninger kan få oss til å tvile på vår egen dømmekraft. Ash utførte også eksperimenter for å finne ut om det var gruppestørrelsen eller enstemmigheten i gruppen som var avgjørende for gruppens makt over individet. Han kom til at det ikke var antallet som var enige om et svar i seg selv, men hvor enstemte de var, som var det avgjørende (McGee 1977: 177).

### **Fangesosialisering**

Behovet for normative og komparative referansegrupper eksisterer for alle. De fleste føler tilhørighet til flere grupper, eller de har et ønske om å bli medlem av en gruppe<sup>21</sup>. Dette gjelder selvsagt også for domfelte som skal sone fengselsstraff, og kanskje i enda større grad, da dette er individer som er midt oppe i en radikal omveltning både sosialt og emosjonelt. Kanskje har gamle venner tatt avstand fra en, familien kan være dysfunksjonell eller oppløst, og dagene i innledende isolasjon domineres av angst, skyldfølelse, ensomhet og fremtidsfrykt.

I fengselet finnes som nevnt to hovedgrupper; De innsatte og de ansatte. Av ulike grunner er det mest naturlig for den innsatte å velge andre innsatte som både normativ og komparativ referansegruppe. Dette kan være betinget av motmaktstrategier, av normer etablert i miljøet, og ikke minst, i mangelen på andre grupper å relatere seg til. Alt ligger til rette for utvikling av gruppetilhørighet til de andre innsatte, til de innsatte utgjør en medlemsgruppe. Den

---

<sup>21</sup> En slik gruppe kalles aspirasjonsgruppe, og er også en type referansegruppe.



innsatte vil hente sine normer, holdninger og verdier fra denne medlemsgruppen, slik at medlemsgruppe og normativ referansegruppe blir det samme.

En medlemsgruppe kan også ha makt til å skape konformitet med gruppen gjennom brutale virkemidler eller belønninger. Selv om individet i utgangspunktet ikke har denne gruppen som referansegruppe, kan altså medlemsgruppen påvirke individets holdninger gjennom sosialisering over tid. I fengselet ligger forholdene nettopp til rette for ”fangesosialisering”. Fengselssamfunnet er ”lukket”, og impulser og normative referanser fra det ”normale” samfunnet utenfor trenger vanskelig inn. Når individet viser ikke-konform atferd i strid med medlemsgruppens normer, møter det sanksjoner fra medlemsgruppen. Dette kan for eksempel dreie seg om for nær kontakt med ansatte (Alnæs 2006), kontakt med innsatte som ikke får medlemskap i gruppen<sup>22</sup>, manglende lojalitet, og tysting.

På bakgrunn av referansegruppeteorien er det temmelig opplagt at det beste utgangspunktet for den innsatte er en normativ referansegruppe som ikke er kriminell. Dersom kontakten med den ikke-kriminelle referansegruppen brytes, vil imidlertid dennes verdier kunne forsvinne, og erstattes med medlemsgruppens normative verdier. Det har vært hevdet at prisoniseringen gjør at fengslene fungerer som ”forbryterskoler”. I dette ligger at et fengselsopphold kan prege og påvirke en persons internaliserte normer og verdier i retning av å akseptere lovbrudd, slik at terskelen for å begå ny kriminalitet etter endt soning blir lavere. En skal være både fysisk og psykisk sterk for å uttrykke non-konform atferd i et fengsel. Å leve som en ”outsider” i et fangemiljø er en stor påkjenning. Normalt vil det kreve at individet enten kan forholde seg til en annen normativ referansegruppe, eller innehar stor styrke i alle ordets betydninger. I tillegg kommer at konformitet er en ypperlig måte å heve sin status i gruppen på (Jones 1965). Ønsket om gruppetilhørighet, sosial sammenligning og bekreftelse i fengselshverdagen, fører til at den innsatte får andre fanger som sin medlemsgruppe, og som både normativ og komparativ referansegruppe.

### **Gruppepolarisering og kriminelle holdninger**

Teorien om gruppepolarisering går ut på at en gruppediskusjon endrer synspunktene til det mer ekstreme i forhold til den originale tendensen. Dette skjer på to måter; Ved sosial sammenligning, og ved overtalende argumentasjon.

---

<sup>22</sup> Som for eksempel sedelighetsdømte og tystere.

Virkningen av sosial sammenligning kan illustreres på følgende måte: Når et individ stilles overfor et valgdilemma, vil man få frem et ønske om å være mer forsiktig eller mer vågal enn gjennomsnittet. Når individet ikke aner noe om hvordan de andre i gruppen har svart, vil alle tro at de har svart i tråd med det som er ønskelig. Når svarfordelingen i gruppen blir kjent, vil de som da ikke har svart slik de trodde, bli motivert til å endre sitt svar i henhold til den faktiske fordelingen. Man vil da produsere en endring i forhold til de individuelle avgjørelsene, som enten dreier mot mer forsiktig eller mer vågal. Kort forklart betyr det at de individuelle svarene før gruppediskusjonen gjennomsnittlig var atskillig mindre risikable eller ytterliggående enn gjennomsnittet etter gruppediskusjonen (Brown 1986: 200-205).

I et fengsel er det uunngåelig at det snakkes om kriminalitet, og at det planlegges nye lovbrudd. Ut i fra teorien om gruppepolarisering vil denne ”gruppediskusjonen” endre synspunktene til det mer ekstreme i forhold til den originale tendensen, altså de individuelle oppfatningene før temaet ble drøftet i gruppen. Størrelsen på denne endringen vil øke med graden av innledende polarisering. Det innebærer at en innsatt som gir uttrykk for at han ønsker å endre atferd, vil adoptere en mer ”kriminell” tankegang etter en drøftelse i gruppen av medinnsatte. Dette vil også være en ytterligere bekreftelse på at kriminell atferd gir status i gruppen.

Overtalende argumentasjon innebærer at en gruppebeslutning er et resultat av de argumentene som er tilgjengelige. Om det finnes flere argument er uvesentlig, da det kun er de argumentene som fremkommer som danner grunnlaget for beslutningen. Dersom man har en spesiell gruppe, er det altså rimelig å anta at det vil fremkomme argumenter som ikke er representative for befolkningen som helhet, og at det vil føre til at det tas gruppebeslutninger som heller ikke er representative for et vilkårlig gjennomsnitt av befolkningen (Brown 1986: 219-220).

De innsattes holdninger til kriminelle handlinger er stort sett ikke representative for befolkningen for øvrig. Dette kan bety at argumentene som fremkommer i en gitt diskusjon er spesielle for denne gruppen, og at en gruppebeslutning kan divergere betydelig fra hva som anses som ”normalt” ellers i samfunnet. Så lenge det ikke fremkommer mot-argumenter til de holdningene som eksisterer i gruppen, vil disse holdningene polariseres, og vi får holdninger som er enda mer påvirket av kriminelle synspunkt. Avviket mellom de fengselsinnsatte og

ikke-kriminelle grupper når det gjelder holdninger og verdier, vil dermed kunne bli enda større enn det var i utgangspunktet.

Gruppepolarisering fører til mer ekstreme holdninger og synspunkter. I et miljø hvor kriminell atferd er sosialt akseptabelt og gir status, vil vi få en ytterligere styrkning av denne oppfatningen. Dersom den innsatte etter et fengselsopphold som resultat finner det mer akseptabelt å basere seg på kriminelle som normativ referanse, så har oppholdet virket mot sin hensikt. De fleste domfelte vet imidlertid at å identifisere seg med andre kriminelle øker risikoen for tilbakefall. Det å kvitte seg med et selvilde som kriminell, og opparbeide seg en identitet som ikke-kriminell i overenstemmelse med normative ikke-kriminelle referansegrupper, har imidlertid vist seg å være en stor utfordring.

### **Sosial identitets teori og utviklingen av selvet**

Teorien forutsetter at individer ønsker å oppnå eller opprettholde et positivt selvilde, og at selvbildet har to komponenter; En personlig identitet knyttet til oppfatning av egen person, og en sosial identitet knyttet til de grupper en er medlem av. Det finnes tre strategier individer benytter seg av for å bedre eller bevare selvbildet, og to av disse er rettet mot personlig identitet. Den første er å ta avstand fra den gruppen som skaper en negativ sosial identitet, det vil si å flytte fra en gruppe til en annen. Dette kan imidlertid være en krevende prosess, både emosjonelt og intellektuelt. Den andre er at man symbolsk trer inn i en høyere gruppe, mens man privat fortsetter å tenke på seg selv som medlem av en lavere gruppe (Veisetaune og Gabrielsen 1994: 21-22). En person som har klatret sosialt, vil for eksempel kunne fortsette og tenke på seg selv som "fattig". En kriminell som tilsynelatende er rehabilitert, vil på samme måte kunne fortsette å se på seg selv som kriminell.

Gruppemedlemskap knyttet til rase, nasjonalitet, kjønn, religion og seksuell orientering vil gjøre det vanskelig å bytte gruppe. Det kan være en mulighet å ta symbolsk avstand fra gruppen som er forbundet med lav status og dårlig selvilde, men da dette innebærer å krenke verdier som den enkelte kan oppfatte som sentrale for sin selvrespekt, er det gjerne psykologisk svært vanskelig.

Den tredje strategien er et alternativ som går ut på å heve gruppens sosiale status, og dermed indirekte styrke den personlige identiteten. Dette fungerer fint for mange innsatte innenfor murene, hvor det gir status å være medlem i gruppen og å ha "kriminelle" holdninger og

verdier. Problemet oppstår når den innsatte skal ut i samfunnet igjen, og finner at det der råder helt andre normer og verdier.

I et fengsel utvikler de innsatte som nevnt gruppetilhørighet til andre innsatte. Spørsmålet er om fangene gis mulighet til å identifisere seg med en annen gruppe? Dersom de innsatte hadde reell mulighet til å komme inn i andre grupper, det vil si få kontakt med og bli integrert i ikke- kriminelle miljøer, vil de gjennom den nye gruppens høyere sosiale status få styrket sin personlige identitet og bedret selvbildet (Veisetaune og Gabrielsen 1994: 21-22).

### **Symbolsk interaksjonisme**

Sosiologen George Herbert Mead hadde betydelig innvirkning på teorien om ”symbolsk interaksjonisme”, som i store trekk går ut på at interaksjoner mellom en selv og andre mennesker har betydning for selvbildet. Erfaringer fra samhandlinger med andre blir internalisert som en del av det vi vet, forstår, tenker og føler om oss selv. Hvordan vi oppfatter at andre reagerer på, og interagerer med oss, er med på å forme vår identitet, og hvordan vi reagerer på omstendigheter og hendelser vi står overfor.

Meads sentrale poeng er at vi gjennom vår tenkning ser sammenhengen mellom hendelser i miljøet og våre reaksjoner. Slik er vi i stand til å forstå hvordan vi helst bør reagere på en gitt hendelse for å oppnå det vi ønsker. Hvordan andre reagerer på deg definerer ikke bare det du gjør, men også hvem du er. Selvet er et objekt som blir del av sitt eget miljø, og denne prosessen tar aldri slutt. Hva du er, hva du tenker, og hvordan du handler endres kontinuerlig, avhengig av de sosiale situasjonene du er i (Vaage 1998: 131-138).

### **Stigma og stemplingsteori**

Meads poeng utdypes av Erving Goffmanns tilnærminger til studier av avvik, eller ”stemplingsteori”. I følge Goffmann innebærer dette en prosess hvor andres reaksjoner ødelegger en normal identitet, og i stedet fører til stigmatisering. Stigma innebærer et gap mellom det en person skal eller er forventet å være, og vedkommendes faktiske sosiale identitet. Det er altså en generalisering hvor spesifikke handlingsmønstre eller særtrekk definerer et individs allmenne karakter. Stigmaet gir en sosial status som ikke tar hensyn til individets øvrige egenskaper, og diskvalifiserer individet fra full sosial aksept. Stemplingsteorien innebærer at individet som utsettes for stigmatisering vil internalisere

andres oppfatning om seg selv, og definere egen identitet i tråd med stigmaet (Goffmann 1963).

Dersom fengselsvesenet behandler en innsatt som kriminell, vil den innsatte fortsette og se seg selv som en kriminell, og handle slik det forventes av en kriminell. Dette utgjør en stor utfordring for kriminalomsorgen, og krever stor bevissthet om hvordan det kommuniseres med, til, og om den enkelte innsatte, og likeledes bevissthet om kroppsspråk og handlemåte i kontakt med innsatte. De innsatte vil, til tross for avstanden til de ansatte, hele tiden speile seg i dem, og reagere på og tilpasse seg miljøet. Ansatte som lar fangene beholde selvrespekten, kan således fungere som en referansegruppe og øve positiv påvirkning på den enkeltes selvbilde, til tross for at presset om gruppetilhørighet er stort.

I dag er de ansattes kontakt med de innsatte i stor grad fokusert rundt sikkerhet og kontrolltiltak, og man legger i liten grad vekt på å arbeide med den enkeltes selvoppfatning og selvbilde. På bakgrunn av det ovennevnte er det likevel uomtvistelig at det mest rasjonelle for å endre et kriminelt belastet individs selvbilde, er å la individet få innpass i en ikke-kriminell sosial setting som fokuserer på individets positive egenskaper. For å frigjøre seg fra det sosiale stigmaet og selvbildet som kriminell, må den enkelte få oppleve et miljø som forholder seg til ham som en ikke-kriminell, og lære å mestre situasjoner som ikke-kriminell.

### **Gruppetilhørighet, roller og normer**

Erving Goffmann regnes som en av de viktigste representantene for interaksjonistisk sosiologi, hvor samfunnet betraktes som bygget opp av en rekke interaksjoner på mikroplan. Disse interaksjonene mellom individer og små grupper, former samfunnet og samfunnsendringene. Et av Goffmanns mest kjente bidrag er ”den dramaturgiske metaforen” på samfunnet, hvor han beskriver sosialt liv som utspilte roller på en teaterscene. Begrepene ”backstage” og ”frontstage” henger sammen med denne metaforen, og viser til hvordan vi alle kontinuerlig veksler mellom ulike roller. Metaforens hovedpoeng er at samfunn oppstår via relasjoner, interaksjoner og situasjoner, men den har vært kritisert for å fremstille individer som strategisk og kynisk beregnende ”skuespillere på livets scene”.

I følge Goffmanns samfunnsmodell er livet nettopp som et teater med skuespillere og publikum. Individene spiller roller som på en scene, og har som mål å oppføre seg passende i forhold til rollen og situasjonen (forestillingen). De andre deltageres respons sier noe om

hvor godt hver enkelt spiller rollen (Goffmann 1992). Tradisjonell rolleteori<sup>23</sup> kjennetegnes ved at rollene er tillært gjennom internalisering av normer som så spilles ut ved ulike situasjoner. For Goffmann er det imidlertid møtene, eller de såkalte "encounters" som er det viktigste, ikke individene i seg selv. Rollene blir unike fordi de er knyttet til en situasjon. Rolleatferden er riktignok begrenset av et visst handlingsrom, i den betydningen at det er en passende måte å "spille" rollen på i den aktuelle interaksjonen. Det innebærer igjen at hver enkelt vil føle forpliktelse i forhold til rolleutførelsen, men det er dog selve interaksjonen som blir avgjørende for hvordan rolleutøvelsen blir. Fordi vi ikke internaliserer normer for hver enkelt situasjon, har individet en viss frihet og kreativt rom i forhold til rolleutforming.

Denne måten å betrakte menneskelig interaksjon på, kan bidra til å forklare hvordan en del kriminelle tilsynelatende veksler mellom ulike grupper med ulike verdsett. Selv om det er mange innsatte som sliter med identitet, selvbilde og stigma, er det også kriminelle som mestrer ulike roller, og som opererer med et eget sett normer for hver enkelt situasjon. De sjonglerer mellom identiteter, og definerer sin egen moral, uavhengig av samfunnsmoralen.

Det er nærliggende å tro at selv om vi kommer fra ulike bakgrunner både økonomisk og sosialt, har de fleste av oss en oppfatning av rett og galt. I følge Goffmann er imidlertid normene også et produkt av sosial interaksjon. Normene befinner seg mellom individene i en sosial situasjon, og vil kunne være forskjellig fra en sosial situasjon til en annen. Tradisjonelt er normene sett som det som styrer og begrenser individets handlinger gjennom straff og belønningskonsekvenser. De er medfødte "instruksjoner" som styrer individet i alle situasjoner, og som utløser følelser av for eksempel skam eller verdighet. I følge Goffmanns tilnærming gir dette et ufullstendig bilde av hvordan aktører faktisk forholder seg til ulike roller i sosiale sammenhenger. Et interaksjonistisk ståsted innebærer at roller utvikles som følge av sosial samhandling i ansikt til ansikt situasjoner (Goffmann 1992). Det eksisterer også normative føringer for rollene, men det er først når de spilles ut for et relevant publikum (role others) at individet virkelig forstår hva rollen innebærer. Her trekker Goffmann veksler på Mead, som mener at mennesker som samhandler er medforfattere i hverandres bevissthet (Vaage 1998: 203-245).

---

<sup>23</sup> Tradisjonell rolleteori: Ralph Linton (1893 -1953), amerikansk sosialantropolog. Spesielt viktige er arbeidene *The Study of Man* (1936) og *The Tree of Culture* (1955). Et av Lintons bidrag er hans velkjente distinksjon mellom status og rolle, eller tradisjonell rolleteori.

## **De kriminelles veksling mellom ulike roller**

Kriminelle grupper, som for eksempel diverse mafiagrupperinger, synes å veksle greit mellom forskjellige verdsett knyttet til ulike personlige identiteter og ulike roller. Det klassiske eksemplet på dette er den italienske mafiaen, som er kjent for å sette tradisjonelle katolske familieverdier høyt. En tungt belastet mafiakriminell kan være en kjærlig far, ektemann eller sønn, og ha meget bestemte normer i forhold til hvordan den kriminelle virksomheten skal utøves. Ofte skilles det strengt mellom medlemmer og ikke-medlemmer av gruppen, i den forstand at vold er et tillatt virkemiddel overfor folk som er involvert i kriminell virksomhet, og som derved er innforstått med kodeksen, mens det er totalt uakseptabelt overfor ikke-medlemmer. Normene skiller også mellom ulike former for kriminalitet. De som er involvert i narkotikasmugling eller organisert kriminalitet på et visst nivå, har gjerne bare forakt til overs for de som for eksempel ruser seg eller stjeler.

Denne måten å forholde seg til identitet, roller og normer på finnes også blant innsatte i norske fengsler. Det som kjennetegner disse kriminelle er som regel at de er relativt ressurssterke i forhold til den typiske innsatte som er beskrevet over, og at deres status i medlemsgruppen er så høy at de ikke er synlig opphengt i hvordan samfunnet for øvrig vurderer dem. At de ikke evner, eller ikke ønsker, å sette de kriminelle aktivitetene sine inn i en større samfunnsmessig sammenheng, er en annen sak. I følge deres verdier har de ansvar for seg selv, familien og gruppen, og de kaster sannsynligvis ikke bort mye energi på å tenke på hvordan kriminell aktivitet påvirker menneskene de kommer i kontakt med, eller samfunnet som helhet.

Et annet aspekt er at det ikke nødvendigvis kun er rollen og hvordan rollen spilles i samhandling som konstruerer normene for den aktuelle situasjonen. Selv om normene kanskje ikke er medfødte instruksjoner slik Linton<sup>24</sup> hevder, er det ikke likevel mye som tyder på at det kan dreie seg om et ”kulturelt etterslep”?

Dette vil i så fall bidra til å forklare hvordan det er mulig å kombinere rollen som kriminell med relativt streng religionsutøvelse, som sett i den italienske mafiaens tilfelle, og også hos fengslede muslimer i Norge. At den enkelte da ikke vurderer sin personlige moraloppfatning i lys av religionens etikk, kan neppe kun forklares med vekslingen mellom identiteter og roller,

---

<sup>24</sup> Se Linton, R. (1936): *The Study of Man*

selv om det i følge Goffmann er mulig å operere med flere ”selv” simultant, og segregere roller og publikum. Dette gir individet en annen basis for selvidentifikasjon enn den rollen han utøver i øyeblikket gir ham.

Goffmann viser også gjennom sine empiriske studier at individer stiller seg relativt fritt til normene, og bruker dem som strategiske verktøy for selvdannelse, beskyttelse og måloppnåelse. Rollenes normative posisjoner reforhandles hele tiden ved at aktørene gjennom kreativ handling har et ønske om å forandre rollens posisjon. Rolleutøvelsen er med andre ord konstituerende for rollens posisjon. Helt avgjørende for dette er samhandlingen med rollens publikum. Det å være for eksempel praktiserende katolikk eller muslim kan bidra til å styrke et individs status i et fengselsmiljø, både blant innsatte og ansatte. De innsatte vil se og respondere på en person med et uttrykt moralsk ståsted, og de ansatte vil sette pris på at dette sannsynligvis medvirker til mer disiplin, ro og orden. For den innsatte kan det også i noen grad dreie seg om en avstandstaking til rollen som innsatt, både fra typisk respons og normene som ellers regulerer denne rollen. Denne rolledistansen fungerer som eksistensiell beskyttelse, og bidrar til å bevare verdighet (Goffmann 1992).

Bourdieu's tanker om ”Habitus” ligger kanskje nærmere uttrykket ”kulturelt etterslep” enn Goffmanns rolleteori. Hos Bourdieu skapes selvet gjennom erfaringer som setter seg i kropp og sinn, dette utgjør individets Habitus. Ulikheter i leveforhold og ressurser danner kognitive strukturer hos den enkelte, og her lagres også evner og ferdigheter. Selv om individet ikke er seg bevisst sin Habitus, danner det grunnlaget for handlinger og erfaringer. I møtet med nye utfordringer drar en veksler på sin bakgrunn, på hvordan en har taklet lignende situasjoner før. Dette medfører at Habitus sjelden forandrer seg, men at det heller forsterkes (Bourdieu 2006).

Bourdieu ser habitus i sammenheng med felt. Felt er det sosiale rommet hvor agentene befinner seg, og det finnes således mange felt, for eksempel fengselsfeltet. Et felt kan sammenlignes med et spill, i den forstand at det er viktig at en kjenner reglene og har sans for spillet. Feltet og spillereglene internaliseres i individets Habitus. Således kan Bourdieu forklare hvordan enkelte kriminelle greit kan forholde seg til familieverdier og religiøsitet ved å dra veksler på Habitus og veksle mellom felt. Denne tilnærmingen bidrar også til å forklare de høye tilbakefallstallene, da det i følge Bourdieu vil være svært vanskelig å endre en kriminell Habitus, men at denne snarere vil forsterkes av nye erfaringer på fengselsfeltet.



#### **4.4.2 Kjønnforskjeller**

Empirisk forskning viser at det er en god del likheter, men også fundamentale forskjeller mellom kvinnelige og mannlige innsatte. I den forbindelse bør det nevnes at det grunnet det relativt beskjedne antallet kvinnelige innsatte i Norge, foreligger nokså lite forskning på kvinnene i forhold til mennene. Generelt kan det virke som om kvinnene oppfyller alle kriteriene i forhold til den ”typiske innsatte” som er beskrevet over, de har en opphopning av levekårsproblemer, og de er gjerne selv ofre (Basberg 1999). Kvinnene er faktisk jevnt over mer ressursvake enn mannlige innsatte. Det synes imidlertid som om kvinnene ikke i samme grad som mennene påvirkes av fangemiljø og gruppepress, og at det derfor ikke på samme måte skilles mellom innsatte og ansatte i kvinnefengslene. Kvinnene har gjerne et bedre forhold til de ansatte, og et mer ”omsorgsfylt” forhold til hverandre (Basberg 1999).

De kvinnelige innsatte lever i mye større grad ut alle sider ved seg selv i fengslet, og de veksler derfor ikke mellom ulike identiteter og roller på samme måte som mannlige kriminelle. Kanskje kan en her også snakke om et ”kulturelt etterslep”, ved at kvinnene i sterkere grad synes å leve ut den tradisjonelle kvinnerollens verdier, selv i fangemiljøet?

Når det gjelder residiv er imidlertid situasjonen den samme. Det er ikke lettere for kvinnelige enn mannlige kriminelle å ”skikke seg”. Således kan det være at Habitus likevel forsterkes gjennom fengselsoppholdet, men det kan også komme av at utgangspunktet i forhold til følelsesmessig bagasje og manglende skolegang gjør det vanskelig å leve et ”normalt” liv. Et annet viktig argument er at det fengslet i første rekke lærer disse kvinnene, er å mestre fengselstilværelsen. Mange av kvinnene betrakter derfor fengslet som et ”hjem” og de ansatte som ”familie” (Basberg 1999).

### **4.5 Dagens diskurs om bot og bedring**

Når vi ser på hvordan det snakkes og skrives om bot og bedring i dag, kan det nesten synes som om det er to forskjellige parallelle diskurser. Det ene er at nordmenns holdning til en del former for mindre lovbrudd synes å være i utvikling. På mange områder kan det virke som om toleransen øker og takhøyden heves, både i forhold til synet på lovbruddet som sådan, men også på den domfelte og hans eller hennes mulighet til å gå tilbake til det ”gamle” livet sitt etter soning.

Dette kan henge sammen med at det i vår medievirkelighet skapes stadig flere kjendiser, og at det får stor presseomtale når noen av disse kjendisene siktes, tiltales eller dømmes for lovbrudd. Både finanskjendisen Kjell Inge Røkke og TV kjendisen Halvard Flatland er idømt straff for mindre alvorlige lovbrudd. Samfunnsmessig har dette flere effekter; Det bidrar til å styrke vår sosialdemokratiske oppfatning om at vi alle er like, og at alle er like for loven. Samtidig vil det også bidra til å flytte våre moralske grenser, og øke toleransen for lovbrudd. Særlig ser det ut til å gjelde for økonomiske misligheter, som svart arbeid, skatteunndragelse og korrupsjon. Inntrykket understrekes av det relativt store antall norske selskaper som bryter loven i forhold til utenlandsk arbeidskraft, forretningsdrift og investeringer i utlandet. (Dette indikerer i tillegg at man kanskje opererer med to forskjellige moraloppfatninger, en i Norge, og en utenlands, men det er en annen debatt).

### **Medienes fremstilling og identifikasjon**

Hvordan media skriver om lovbrudd og straffesaker er med på å påvirke vår moraloppfatning, og våre holdninger til kriminalitet og straff. I hvilken grad vi selv kan identifisere oss med menneskene det skrives om er også av betydning. Her kan medias fremstilling av den enkelte person og det enkelte sakskomplekset være avgjørende. Det sier seg selv at det for de fleste nordmenn vil være lettere å identifisere seg med et tilsynelatende vellykket menneske som er tatt for å ha smuglet noen flasker vin, eller for å ha benyttet svart dagmamma, enn en papirløs asylsøker som har ranet en eldre dame. Ved nærmere ettertanke, og i et sosialt perspektiv, er det nok vanskeligere å forstå at en velutdannet rik person smugler eller snyter på skatten, enn at et fattig desperat menneske uten muligheter begår et ran, men denne vinklingen kommer sjelden frem i media.

Lovbryterens status kan således også ha betydning. Dersom dette dreier seg om et menneske vi i utgangspunktet beundrer, ser opp til eller har respekt for, kan det virke som vi har høyere toleranse og et større ønske om å tilgi. Et nærliggende eksempel er skistjernen Petter Northugs fyllekjøring for en tid tilbake som fikk bred medieomtale. Hovedtendensen i det som fremkom av intervjuer, leserinnlegg og uttalelser i kommentarfelt i den forbindelse var sympati, empati og et ønske om å tilgi. Dette kan selvsagt ha sammenheng med at Northug straks ”la seg flat”, og ydmykt lovet bot og bedring i en velregissert medieopptreden, men det kan like gjerne være hans posisjon som idrettshelt, og hans overveldende støtte blant idrettsledere og sportsjournalister med makt over avisenes spalter og overskrifter. Dette tilfellet er spesielt interessant fordi fyllekjøring er et lovbrudd som nordmenn flest tar sterk

avstand fra. De fleste kan normalt sett i større grad identifisere seg med dem som skades, eller opplever at barn drepes eller invalidiseres, enn med dem som kjører i ruspåvirket tilstand.

### **Materialismens makt**

Et annet aspekt er som jeg så vidt har vært inne på over, er hvordan vi lar vår fascinasjon for status og materielle verdier "tilsløre" kriminalitet og kriminell intensjon. Et eksempel er amerikanske rapmusikere med tilhørighet til kriminelle grupperinger, som har gjort gangsterimaget med høy "bling" faktor populært. Tekstene deres er ofte fulle av kjønns-og rasediskriminerende ord og uttrykk, og kvinnerollen som formidles kan umulig være egnet til å fremme kvinners selvrespekt. Et annet eksempel kan være norske hvitsnippforbrytere, som snyter og bedrar for å opprettholde en kostbar livsstil med dyre vaner. Det kan se ut som om vi blir litt blendet av estetikk og luksus, og ikke i tilstrekkelig grad tenker over at dette egentlig dreier seg om en type fascinasjon for kriminalitet.

### **Diskursen om boten; Straff og fengsel**

Den andre diskursen som preger denne konteksten, er en tilsynelatende manglende vilje til å ta straff på alvor. Dette skyldes nok ofte manglende innsikt i temaet, fengslene er lukkede samfunn som svært få har innsikt i, eller kunnskap om. I tillegg kommer at det som fremkommer i media om norske fengsler som regel er svært populistisk, og mangler faglig forankring. Oppslag om de "flotte" materielle forholdene i norske fengsler tar fokus vekk fra hva straff er og innebærer, og medvirker til at svært viktige sosialpolitiske, kriminalpolitiske og moralske spørsmål ikke settes på dagsorden. Straff er lidelse som samfunnet ved maktapparatet velger å påføre enkeltindividet, i den hensikt at det skal smerte:

"Begrepet straff blir tradisjonelt definert som et onde som staten tilføyer en lovovertreder på grunn av en lovovertrødelse, i den hensikt at det skal føles som et onde" (Ot.prp.nr.90: 77).

I offentligheten er det en tendens til at to begreper blandes sammen; straffen, og formålet med straffen. De fleste som mener noe om dette offentlig, mener at formålet med straffen er at den kriminelle skal rehabiliteres, slik at han etter å ha sonet straffen kan bli en samfunnsnyttig borger som ikke begår flere forbrytelser. I den sammenhengen er det nettopp viktig å formidle at straff er lidelsespåføring, og at formålet med straffen derfor må oppnås

gjennom å påføre smerte. Så er det opp til hver enkelt å tenke gjennom hvorvidt det er sannsynlig at det vil fungere.

Ved å pakke straff inn i ord som rehabilitering og rehabiliterende tiltak, blir den kanskje lettere å forholde seg til for den jevne borger, men det endrer ikke straffens reelle innhold, dens følger og virkninger for det individet som må utholde den. Det samme gjelder når det fokuseres på de materielle forholdene. For det første tas det ut av konteksten; Norge er et velstående land, og det ville vel være merkelig om ikke fengslene også i en viss grad skulle avspeile det? Ikke minst av hensyn til de ansattes arbeidsforhold. Faktum er at når fengsler bygges eller rustes opp, så er det sikkerheten og arbeidsforholdene for de ansatte som prioriteres, ikke de innsattes velvære. Når det bygges bad og toaletter på cellene, så er det av hensyn til sikkerheten, og for at de ansatte skal slippe å bruke store deler av en hektisk arbeidsdag på å følge innsatte på toalettbesøk. For de innsatte selv er det slett ikke alltid en fordel, for et menneske som sitter innelåst 23 timer i døgnet kan det være et kjærkomment avbrekk å måtte låses ut for å gå på toalettet eller å ta en dusj. Som Arnljot Eggen så treffende sier det:

”Det hjelper ikke fangen at handjerna er av gull”.

Dagens diskurs er todelt i den forstand at den inneholder en fascinasjon for enkelte typer økonomisk lønnsom kriminalitet, og relativt stor takhøyde for mennesker vi til en viss grad kan identifisere oss med, mens den tåkelegger straffens reelle innhold og bakenforliggende samfunnsproblemer ved å fokusere på ”luksus” i fengslene og alt for gode materielle forhold for fangene.

# 5 Kapittel: Tanker om straff, gjenoppretting og kristen tradisjon

Det er i dag hovedsakelig to motsatte måter å tenke om straff på som hver på sin måte står i relasjon til kristen forsoningslære<sup>25</sup>. Den ene er straff som rehabilitering, og den andre er retributivismen<sup>26</sup>. Jeg velger å gjøre rede for disse straffeteorierne fordi de fremdeles godt sammenfatter hvordan vi tenker om lovbrudd og straff, og fordi de stadig ligger til grunn for lover og regler om straff og straffegjennomføring. Fordi kirken som vist har spilt en viktig rolle i strafferettspleien gjennom historien, er koblingen mellom straffeteori og forsoningslære fortsatt interessant som bakteppe for dagens debatt.

## 5.1 Retributivismen og den objektive forsoningslæren

Retributivismen er en teori som utgår fra grunnprinsippene om lønn og fortjeneste. Ordet ”retribusjon” (fra latin retribuere) betyr å betale tilbake. Ut i fra et retribusjonistisk synspunkt er formålet med straffen å gjenopprette den balansen som ble forrykket ved lovbruddet. Den som begår en forbrytelse er moralsk ansvarlig for handlingen, og forbrytelsen skaper et behov for erstatning som må innfris. Straffen gis fordi den som har begått lovbruddet fortjener det, og fordi det ville ha vært urettferdig å ikke straffe. Straffen skal imidlertid stå i proporsjon til den skade som lovbruddet har forårsaket. Fordømmelsen av den lovstridige handlingen spiller også en viktig rolle, gjennom straffen viser staten borgerne hva som ikke er akseptabelt, og tar dermed stilling til rett og galt (Abrahamson 2013: 26-27).

Denne logikken minner sterkt om den vi møter i kristen tradisjon gjennom Anselm av Canterburys objektive forsoningslære. I følge Anselm kan ikke synd tilgis uten straff eller godtgjørelse. I menneskenes tilfelle var synden så stor at intet menneske ville kunne godtgjøre den eller ta på seg straffen uten å gå til grunne. For å gjenopprette menneskets natur og betale menneskets godtgjørelse til Gud, måtte Gud selv bli menneske i Jesus, og korsfestes og dø for menneskenes skyld (Anselm av Canterbury 1998: 260-356). I følge Anselm ble Guds ære og majestet krenket i syndefallet, og fordi mennesket forårsaket det, er

---

<sup>25</sup> Det er ikke trolig at verken Anselm av Canterbury eller Pierre Abélard hadde straffeteori i tankene da de utarbeidet sin forsoningslære. Sån sett er det mer sannsynlig at de er påvirket av den samtiden de levde i, og det er mulig å se koblinger til datidens ridderidealer.

<sup>26</sup> I praksis gir svært mange uttrykk for en kombinasjon av disse tankemåtene, kanskje til en viss grad avhengig av lovbruddets alvorlighet, og av tilgjengelig informasjon om lovbrøyteren og omstendighetene.

det menneskets oppgave å godtgjøre Gud. Problemet er bare at mennesket ikke har mulighet til å gjøre det, så løsningen blir at Kristus dør på korset for menneskets skyld. Kristus kan stå på det skyldige menneskets side ettersom han selv er menneske, og han kan ta på seg straffen uten å gå til grunne fordi han er Gud.

En av kristendommens grunnideer er at Gud ble menneske i Jesus. Evangelienes fortelling om Jesu korsfestelse kan leses i det perspektivet at Gud i Jesus identifiserer seg med mennesker som har forbrutt seg og trenger tilgivelse, mennesker som er stigmatisert og utstøtt av samfunnet. I budskapet om korsfestelsen møter vi en Gud som selv identifiserer seg med de mest foraktede, de som er dømt til gjennom ubeskrivelig lidelse å kjenne allmennhetens totale forakt.

Sett i relasjon til det vi har vært inne på i kapittel 3 om hvem fangene er, blir tanken om at straffen skal stå i forhold til forbrytelsen fort problematisk. Det er en risiko for at den rettslige rettfærdigheten frigjøres fra spørsmålet om sosial rettfærdighet. Det finnes som nevnt en rekke faktorer som vi mennesker ikke rår over, og som påvirker våre muligheter til å leve et liv uten kriminalitet. Videre vil det, som Anselm nettopp er inne på i sin forsoningslære, oppstå et problem i forhold til de alvorligste forbrytelsene. Dersom du stjeler en PC eller en bil, vil det være rimelig at du skal erstatte det datamaskinen eller bilen koster. Dersom du imidlertid skader et annet menneske, eller i verste fall tar et annet menneskes liv, skal du da bøte med ditt eget? Og hvem skal i så fall sørge for denne type godtgjørelse på samfunnets vegne?

Denne tankegangen reiser alvorlige moralske spørsmål, men det viktigste er kanskje at den vil gjøre det umulig å godtgjøre en alvorlig forbrytelse uten selv å gå til grunne. Svært mange av de skadene et lovbrudd forårsaker er umulige å reparere.

## **5.2 Straff som rehabilitering og den subjektive forsoningslæren**

Straff som rehabilitering innebærer at formålet med straffen skal være rehabiliterende. Det dreier seg ikke om å påføre lovbrøyteren fortjent pine, men om å endre de kriminogene faktorene, det vil si det som førte til at han begikk den kriminelle handlingen. Bak denne tankemåten ligger en bevissthet om at vi mennesker ikke kommer til verden med de samme

mulighetene i utgangspunktet, og at noen derfor er mindre heldige enn andre med sosial og økonomisk bakgrunn, skolegang, og emosjonell og intellektuell modning og utvikling.

Rehabilitering handler om å kartlegge og endre de faktorene som førte til kriminalitet, enten det dreier seg om manglende utdanning og utestengelse fra arbeidsmarkedet, eller psykiske problemer og/eller rusmisbruk. Rehabiliteringstanken innebærer at en må være forsiktig med å tenke straff som ”pinepåføring”. Retningen er snarere paternalistisk, ved at straffen er designet for å hjelpe lovbrøyteren til å overkomme problemene sine, slik at han etter en periode er klar for å reintegreres i samfunnet (Duus-Otterström 2007: 72-74).

Den subjektive forsoningslæren ble først utformet av Pierre Abélard (1079-1142). I motsetning til Anselm ser han ikke Kristi lidelse og død som en godtgjørelse for Guds krenkede ære, men tvert i mot som en åpenbaring av Guds gode vilje og kjærlighet til menneskene. Ved sitt liv og virke er Kristus representant for et nytt sinnelag. Det at han trosset all motstand og gikk i døden tjener som en manifestasjon og virkeliggjørelse, en åpenbaring av at det er Guds mening at vi skal tilgi heller enn å fordømme (Hansen 1978: 147-148). Fordi Gud ved å tilgi oss mennesker har vist oss sin store nåde, vil vi oppfylle hans vilje mer av kjærlighet enn av frykt. Kjærlighet og tilgivelse medfører en endring i oss, en endring som gjør at vi ønsker å leve etter Guds bud, vi ønsker å være gode.

Vi kan finne variasjoner av denne læren både i rehabiliteringstanken og i restorative justice. Rehabiliteringstilhengerne har tro på at lovbrøytere kan og vil endre seg i møtet med forståelse, hjelp og behandling. De er optimistiske i forhold til at individer er korrigerbare så lenge de møtes på rett måte, og får den rette hjelpen. Det har imidlertid vist seg at rehabilitering i fengslene sjelden virker, det påvirker ikke tilbakefallstallene, og en pessimisme har spredt seg i fengselsvesenet i forhold til denne retningen (Duus-Otterström 2007: 75-76).

Restorativ justice forutsetter så langt det er mulig at lovbrøyteren møter offeret ansikt til ansikt. Her finner vi klare elementer fra den subjektive forsoningslæren ved at man forventer at prosessen frem til dette møtet, og møtet i seg selv, virker så sterkt på lovbrøyteren at han ikke forbryter seg igjen. Møtet med offerets eller lokalsamfunnets vrede, smerte og tilgivelse skal for det første få ham til å føle skam, og deretter glede og respekt over den storheten/nåden han vises. Det personlige møtet forventes å bearbeide synderens manglende

empati, og føre til en indre forandring i ham. Dette reiser imidlertid vanskelige moralske spørsmål, hva med ofre som ikke ønsker å møte gjerningspersonen? Har et offer en slags moralsk forpliktelse til å tilgi? I motsetning til Gud besitter ikke vi mennesker kraft til uforbeholden nåde og tilgivelse, og parallellen mellom restorative justice og Abélards forsoningslære må derfor brukes med varsomhet.

Interessant er det at Anselm i motsetning til Abélard tar menneskets opplevelse av å komme til kort i forhold til å gjøre opp for seg på alvor. Et menneske som har skadet eller tatt livet av et annet menneske kan slite med en enorm skyldfølelse, og ofte vil det ikke la seg gjøre å be offeret om unnskyldning eller tilgivelse. Det sier seg selv at det vil være umulig å ta på seg en straff som står i proporsjon til forbrytelsen uten selv å gå under. For dette mennesket kan tanken på at Jesus lider med og for menneskene være til hjelp. Fordi Gud har skapt mennesket i sitt bilde, innebærer det å krenke et annet menneske en krenkelse av Gud. Gud kan imidlertid gjenopprette den som ber om det, selv om offeret ikke kan eller klarer å tilgi. Selv en som har begått alvorlige forbrytelser står i relasjon til Gud, og har en plass i skapelsen (Abrahamson 2013: 80).



## 6 Kapittel: Prestetjenesten i fengslene

Tros- og livssynsfrihet er hjemlet i Grunnloven, og betraktes som en grunnleggende verdi i det norske samfunnet. Norge er, i henhold til internasjonale konvensjoner, forpliktet til å sørge for at innsatte har de samme rettighetene som øvrige samfunnsborgere. Denne rettigheten er nedfelt i straffegjennomføringslovens § 23, og slår fast at kriminalomsorgen skal gi de innsatte mulighet til å utøve religion og livssyn. Det er imidlertid viktig å merke seg at de innsattes rett til å delta i gudstjeneste, søke sjelesorg, eller andre tjenester relatert til religion eller livssyn, kun gjelder i den grad det er ”praktisk mulig og forenlig med sikkerheten”. Det er således opp til den enkelte fengselsleder å vurdere om disse vilkårene for de innsattes religions- og livssynsutøvelse til enhver tid er tilfredsstillende.

Den norske kirkes virksomhet i norske fengsler er regulert ved en egen forskrift<sup>27</sup>, og vil for øvrig også omfattes av straffegjennomføringsloven § 4<sup>28</sup>. Det betyr at fengselsprestetjenesten er en importert tjeneste, i likhet med skole- og helseavdelingen, samt biblioteketjenesten. Dette innebærer at prestene lønnes av staten gjennom bispedømmerådene. Fengslene plikter å legge til rette for fengselsprestens arbeid, men i praksis er det nok store forskjeller når det gjelder kontorfasiliteter og arbeidsforhold for øvrig. Enkelte fengsler har eget kirkerom eller kapell hvor det holdes gudstjenester og samlinger, mens andre må benytte aktivitetsrom, bibliotek eller fellesarealer (Presteforeningen).

Innsatte fra andre trossamfunn, religioner eller livssyn har selvsagt anledning til å motta besøk av en representant for sin menighet eller organisasjon på samme linje som medlemmer av Den norske kirke. For disse menighetene/organisasjonene gis det ikke tilskudd direkte til arbeid i fengslene, da et av formålene med det generelle statlige tilskuddet som gis beregnet ut i fra medlemstall nettopp er å dekke denne type arbeid (St.meld.nr.37: 118).

Så langt har det nok i stor grad vært fengselsprestene som har tatt kontakt med representanter for andre tros- eller livssynssamfunn på de innsattes vegne, og sørget for at disse har fått adgang til fengslet. I den forbindelse kom Kulturdepartementet med et rundskriv<sup>29</sup> i 2009, hvor de ønsket å klargjøre ansvarsforholdene når det gjelder samarbeid om tros- og

---

<sup>27</sup> jf. forskrift 20. november 1997 nr. 1179 Tjenesteordning for fengselsprester

<sup>28</sup> om forvaltningssamarbeid med andre offentlige etater

<sup>29</sup> Rundskriv V-13B/2009: Samarbeid om tros- og livssynstjenester i fengsel

livssynstjenester i fengsel, og sikre oppfølging av og kontinuitet i tjenestetilbudet. Her fremgår det at det er fengselsleder som har ansvaret for å legge forholdene til rette for at hver enkelt innsatt skal kunne utøve sin tro eller livssyn, herunder ha kontakt med representanter for sin menighet eller organisasjon. Kriminalomsorgen skal også sørge for at den enkelte representant får nødvendig opplæring i regelverk og sikkerhetsrutiner, samt i kriminalomsorgens målsettinger og verdigrunnlag. Hver enkelt representant skal også følges opp, og departementet foreslår i den forbindelse årlige samlinger.

Det er stiftet et Fagutvalg for fengselsprester, FAPK, som skal målbære saker i Den norske kirke spesielt knyttet til arbeidet i fengslene, Utvalget er tilknyttet et nordisk samarbeid, og det holdes årlige samlinger hvor aktuelle temaer drøftes, dette kan blant annet være de spesielle arbeidsforholdene, flerkultur, integrering, islam, vold osv (Presteforeningen).

## 6.1 Prest i fengselspraksis

Det å være fengselsprest skiller seg fra å være prest de fleste andre steder fordi presten må forholde seg til kriminalomsorgens regler og sikkerhetsrutiner. Presten får utdelt nøkkelknippe og alarm, og må låse opp og igjen dører på linje med fengselsbetjentene. Som nevnt er det svært få fengsler som har egne kirkerom eller samtalerom. Det innebærer at rommet kan ha gitter foran vinduene, og at symboler som lys, kors, alter etc må rigges til for hver andakt eller gudstjeneste. Det er en kunst å skape den høytiden en ønsker at denne stunden skal være. Ofte brukes en forenklet liturgi, med vekt på fortellinger som de innsatte kan kjenne seg igjen i. Ulike ritualer som for eksempel lystenning oppleves viktig for de innsatte (Presteforeningen).

Interessant er det at i en tid hvor mange kirker står tilnærmet tomme, er gudstjenesten i fengslene godt besøkt. Ofte er det venteliste til prestens samtalegrupper, og innsatte må vente på tur (Bekken 2008: 13). Undersøkelser<sup>30</sup> viser at mange innsatte blir mer religiøse i fengsel, kanskje dreier det seg om sårbarhet og identitetsvansker, men det kan kanskje også være følelsen av å bli møtt av noe ekte og uforanderlig? Fengselsprestene lever tett på hverdagen i fengslet, og har fortrolig kontakt med mange innsatte. De innsatte vet og verdsetter at presten har streng taushetsplikt, noe som danner grunnlaget for hele tjenesten.

---

<sup>30</sup> se Inger Lise Lien "I bakvendtland; kriminelle liv" (2011)

Samtaler med innsatte foregår stort sett på den innsattes celle. I den forbindelse er det viktig å nevne at det ikke finnes noen kjente tilfeller i moderne tid hvor en representant for en kirke har blitt truet eller mishandlet under besøk på en fengselscelle (Skogar og Bernhold 2010: 318). Dette til tross for at presten møter innsatte i særs vanskelige livssituasjoner, innsatte som er siktet eller dømt for alvorlig kriminalitet som vold og drap, og innsatte som opptrer truende overfor fengslets øvrige ansatte.

Som vi har vært inne på sitter stadig flere unge med innvandrerbakgrunn i fengsel. Årsakene til dette, og strukturen i de kriminelle gjengene, er en tematikk som fengselsprestene ofte må forholde seg til (Presteforeningen). Fengslet har sin egen diskurs, fangenes normer og verdier står i kontrast til systemets, og fangelivet er preget av ydmykelse, gruppepress og konflikter. Prestene møter imidlertid alle innsatte som mennesker, og i fengselssituasjonen er de trolig de eneste som ikke skjeler til den handlingen den enkelte er dømt for. De forsøker etter beste evne å skape håp og grobunn for livsmot der andre kun ser håpløshet, og i denne prosessen lar de den innsatte se et annet bilde av seg selv. Mange innsatte betror seg til presten, da han eller hun kan være den eneste de har mulighet til å snakke med som ikke er en del av fengselssystemet. Historiene kan være fra eget liv, både løgn og sannhet, ofte prøves historiene ut på presten før de eventuelt fortelles i retten (Presteforeningen). Både det å tørre og se, og å fortelle, sannheten om seg selv er en prosess.

### **6.1.1 Fengselsprestenes erfaringer med de innsatte og deres tanker om skyld, bot og soning.**

Dette avsnittet bygger på Leer-Salvesens omfattende forskning, og boken ”*Fengselsliv og menneskeverd*” (Bekken (red.) 2008) hvor en rekke fengselsprester reflekterer over sine møter og samtaler med innsatte.

Prestetjenesten i fengslene er allerede etablert som en nøytral aktør i de innsattes hverdag. Prestene fungerer i praksis som psykologer, sosialarbeidere, aktivitører med mer (Wernø 2008: 83). Fordi prestene respekterer fengselsdiskursen, har de tillit hos de innsatte uansett religiøs og kulturell bakgrunn (Wernø 2008: 84-85, Ottesen 2008: 161). Prestene møtes med forventninger av de innsatte; Forventninger om at de skal tale de innsattes sak overfor kriminalomsorgen, og være kritisk til hvordan den enkelte behandles i systemet. Det forventes at prestene reflekterer kritisk over de ansattes holdninger og atferd, og at de alltid

målbærer de innsattes menneskeverd, uansett hva den enkelte er skyldig i (Ottesen 2008: 161).

I offentligheten og gjennom media formidles det ofte et inntrykk av de kriminelle som en gruppe mennesker som har valgt livsstil og handlemåte etter rasjonell overveielse, og som derfor ikke er i stand til genuin ettertanke og anger. Konfliktrådenes erfaringer fra megling i fengslene bidrar dessverre til en viss grad til å opprettholde dette inntrykket. Dette står imidlertid i sterk kontrast til forskningen som er gjort på området, både når det gjelder hvordan folk ender opp som kriminelle, hvilket jeg har vært inne på i kapittel 3, og når det gjelder de domfeltes tanker om egne handlinger og skyld slik de fortelles til fengselsprestene.

Det er som vi har vært inne på flere faktorer som gjør at fengslet som sådan ikke oppmuntrer til skyldfølelse og selvransakelse. I tiden rett etter lovbruddet vil de fleste oppleve store emosjonelle, sosiale og materielle omveltninger, spesielt dersom det dreier seg om en alvorlig forbrytelse. De som blir varetektsfengslet må gjennom en periode med glattcelle og isolasjon, og de fleste vil oppleve dette som en stor psykisk og fysisk påkjenning. Mange sliter med selvmordstanker i denne perioden, noen mister grepet om tid og sted og sliter med virkelighetsoppfatningen (Leer-Salvesen 1988). I denne første fasen må en også gjennom politiavhør og konfrontasjoner, og avhengig av personlighet og hvordan en blir møtt av politietterforskerne, kan dette forverre eller bedre situasjonen (Wibe-Lund 2008: 62-65).

Mange opplever at de ikke får fotfeste igjen før etter at rettssaken er over, og de blir del av den rutinepregede hverdagen i et fengsel. I fengslet får imidlertid den nyinnsatte som vist over en annen virkelighet å forholde seg til. Her gjelder egne normer og verdier, og et sterkt konformitetspress. I en situasjon hvor individet tviler på seg selv, egen verdi og identitet, og føler seg, kanskje med rette, stemplet og oppgitt av familie, venner og samfunnet for øvrig, skal det noe til å stå i mot gruppepresset. Hva den enkelte derimot føler og tenker når celledøren slår igjen, og kanskje også gir uttrykk for til mennesker de oppfatter som ”utenforstående og nøytrale” som for eksempel prester, helsepersonell eller forskere, er ofte noe ganske annet (Ottesen 2008: 165, Leer-Salvesen 1988).

Hva de domfelte konkret sliter med avhenger selvsagt av mental tilstand, forbrytelsens alvorlighet, og ikke minst hvorvidt det var et offer med i bildet. Selv om forbrytelsen som sådan ikke involverte et konkret offer, sliter svært mange likevel med skyldfølelse og

konstant dårlig samvittighet overfor andre de ser som ”offer” for deres livstil eller handling, som for eksempel foreldre, barn, og andre personer som har vist dem tillit. Felles for mange som er dømt for alvorlige forbrytelser er at de aksepterer fengselsoppholdet som samfunnets reaksjon på en lovstridig handling, men at de likevel ikke ser det som den egentlige ”straffen” eller ”soningen”. Den virkelige soningen er tvert i mot å måtte leve med konsekvensene av det de har gjort, kanskje uten mulighet til noen gang å kunne be om tilgivelse eller gjøre opp for seg (Leer-Salvesen 1988).

Mange sier også at det å sone fengselsstraff ikke er det samme som å gjøre opp for seg, da samfunnet ikke kan tilgi på vegne av enkeltindivider. De domfelte er altså forbausende klare på at samfunnets reaksjon og soning og bot er to forskjellige ting. I forhold til religiøsitet og Gud, er mange like klare på at Guds tilgivelse ikke er nok for dem. Det er kun de menneskene de har gjort urett mot som har mulighet til å tilgi. Tilgivelsen tilhører offeret (Leer-Salvesen 1988).

Overfor fengselsprestene gir altså de innsatte uttrykk for å slite med tanker knyttet til skyld og tilgivelse. Det kan bety at det er et grunnlag for, og et behov for, verktøy og virkemidler som faller inn under restorative justice begrepet. Hva slags bidrag fengselsprestene kan tenkes å yte i den forbindelse, vil jeg komme nærmere tilbake til i kapittelet som omhandler restorative justice, eller gjenopprettende prosesser.

### **6.1.2 Viktigheten av ritualene**

Som vi så vidt har vært inne på, gir fengselsprestene uttrykk for at ulike ritualer som for eksempel lystenning, er viktig for de innsatte. Dette samsvarer med de erfaringene jeg har gjort meg gjennom årene, og med empirien som presenteres i kapitlene om klosterretreat og pilegrimsvandring.

Prestens gudstjeneste er i utgangspunktet godt besøkt, men min erfaring tilsier at gudstjenester med nattverd, og med bruk av symboler som for eksempel lystenning, bønnelapper, og hellig vann, er om mulig enda mer populære. Med forbehold om at disse inntrykkene kun er erfaringsbaserte, tror jeg det gjelder for innsatte med ulik religiøs og etnisk tilhørighet, og også for innsatte som ikke definerer seg som religiøse. Dette at i utgangspunktet ikke-religiøse i så stor grad er tilstede ved prestens arrangementer, er kanskje

noe som er spesielt for fengselsmiljøet? Uten mer forskning er det selvsagt umulig å vite om dette har sammenheng med bruken av ritualer og symboler, det er imidlertid en interessant innfallsvinkel.

I følge Jone Salomonsen overdrives ofte symbolenes selvstendige betydning. Symbolenes kraft ligger nettopp i at de assosieres med noe som er kjent for oss, og slik er bærere av en viss universalitet. Det kan være noe historisk eller kulturelt, men de må hentes fra en sammenheng (Salomonsen 1999: 80). Det å symbolisere betyr å binde sammen. Religiøs symbolikk beskriver, definerer og skaper relasjoner mellom mennesker, natur og Gud (Salomonsen 1999: 81). Symbolenes intensjon er å svare til menneskenes faktiske erfaringer. Dette innebærer ikke at ritualene ikke er selvstendig meningsbærende, men at ikke hva som helst kan kalles et symbol og være gjenstand for et rituale: En kan for eksempel ikke sette et flatt bildekk på et alter og kalle det et symbol på knuste drømmer (Roberts, sitert av Salomonsen 1999: 80). Symbolenes kraft ligger nettopp i at de assosieres med noe ekte, noe som er kjent for oss, og som ”nærer” noe i oss.

Mennesker med erfaring fra livets skyggeside finner kanskje lettere grunnlag for identifikasjon i Bibelens fortellinger, og derav noe ekte og ”nærende” i prestens ritualer enn andre? Så lenge ritualet er selvstendig meningsbærende, er det dog ikke gitt at det uttrykker tro. Ritualene vever sammen liv og død, natur og kultur, individ og samfunn i komplekse lag av betydning, som tolkes av hver og en av oss. Symbolenes og ritualenes hensikt er å kommunisere mening, og å transformere oss. Tolkingsrammen bestemmes av våre livserfaringer, og av konteksten vi befinner oss i.

På denne bakgrunnen gir det mening at religiøse og kristne ritualer er spesielt populære blant de innsatte. Ritualene er et sosialt samspill som gir mulighet til å konstruere og dekonstruere maktbruk og urettferdighet, og som derfor kan være del av fangens overlevelsesstrategi. De kan symbolisere likhet, en egalitær ånd som er viktig for den enkeltes selvbylde og egenverd.

I tillegg til det ritualene symboliserer for de innsatte og den selvstendige meningen som ligger i riten, er det interessant å reflektere over om de innsatte ved å delta uttrykker noe mer, noe om selv?

Gudstjenestelivet, og andre aktiviteter knyttet til prestetjenesten, er ofte det eneste uttrykket for ”normalitet” i fengslet, det nærmeste de innsatte kommer det normale livet slik det leves utenfor murene. Således skapes et rom som står i motsetning til fengselsmiljøet, hvor relasjoner og roller omformuleres, og den sosiale verdenen organiseres på en annen måte enn i fengslet. Dette er tråd med Michel Foucaults heterotopi begrep som jeg redegjør for i kapittel 7. Det kan derfor være at den store deltagelsen i gudstjenesten skyldes en lengsel etter ”normalitet”, for selv om gudstjenestelivet og ritualene innebærer annerledeshet, så er de likevel nokså like det som foregår i kirken ute i det fri.

Kan det også være mulig at deltagelsen innebærer et behov for å uttrykke noe knyttet til egen identitet og tilhørighet?

I følge sosiologen Niklas Luhmann håndterer interaksjonssystemer kompleksitet ved nærvær/fravær. Dette innebærer at det sosiale systemet oppstår blant dem som er tilstede. At en person er nærværende, vil si at denne kan ses og høres (Luhmann 1997: 815). I det at en person er tilstede ligger medlemskap i den sosiale ordenen som oppstår, og til medlemsrollen knyttes det forventninger. I relasjon til de innsattes deltagelse i gudstjenestelivet kan dette kanskje bety at tilstedeværelse symboliserer deltagelse i normaliteten, og således gir de innsatte medlemskap i det normale livet? Dette bidrar til å gi en tilhørighet, som også har implikasjoner for de innsattes oppfatning av hvilke forventninger som stilles til dem. Herunder ligger også vurdering av eget selv, og oppfatning av identitet, da identiteten ligger i forskjellen mellom de som tilhører og de som ikke tilhører (Luhmann 1984).

I tillegg til at ritualet kommuniserer noe, oppfattes det også av de som deltar i det som ”å gjøre noe”<sup>31</sup>. Deltagerne ”sier noe” om egne fysiske, psykiske og sosiale forhold, både til seg selv, og til de andre deltagerne. Slik gir ritualet uttrykk for den enkeltes status i det strukturelle systemet han til enhver tid befinner seg i (Leach, sitert av Rappaport 1979). Ved å delta i ritualet gir en uttrykk for, både overfor seg selv og de andre deltagerne, at en aksepterer den meddelelsen som ligger innkodet i ritualen. Relasjonen mellom deltageren og det han gjør ved å delta spesifiseres. Dette dreier seg ikke kun om en kanonisk meddelelse, men også om en selvreferensiell (Rappaport 1979).

---

<sup>31</sup> Ordet liturgi kommer av det greske ordet leitourgia for offentlig arbeid (Wikipedia).

Dette innebærer at de innsatte kanskje opplever at de kan bruke gudstjenesten og ritene til å gi uttrykk for andre sider av egen identitet enn fangeidentiteten. Ved at de deltar aksepterer de den tilhørigheten og sosiale ordenen som opprettes gjennom ritualet, og gjennom måten de deltar på, kommuniserer de ulike aspekter av hvem de er. Denne innfallsvinkelen bidrar til kaste lys over hvorfor så mange deltar i gudstjenestelivet, og hvorfor deltagelsen synes å være så viktig for så mange innsatte.



## 7 Kapittel: Restorative justice

Når jeg velger å fokusere på restorative justice her, så er det delvis fordi dette er et område man har prøvd ut i den norske rettspleien de siste to tiårene, og som det er politisk vilje til å bruke og videreutvikle. Det finnes således en god del erfaringer fra norske forhold som fremkommer i rapporter, undersøkelser og forskning som jeg kan ta utgangspunkt i. Videre er det en tankegang som tiltaler meg fordi den fokuserer på den kriminelle handlingen mer enn straffen, slik at lovbrøyteren i større grad får beholde sin menneskelighet og sitt menneskeverd. Muligheten for reintegrasjon står sentralt. Det dreier seg i så måte om en prosess som skal føre til at lovbrøyteren igjen får fullt medborgerskap i samfunnet.

Restorative justice er et paraplybegrep som det kan være vanskelig å definere, da det ligger utenfor vårt moderne profesjonaliserte justisvesen. Begrepet kan favne alt fra opprydding og erstatning etter ubetenksomme ungers ruteknusing, til store kompliserte forsoningsprosesser i etterkant av etniske konflikter og krig. Det er likevel en måte å tenke om lovbrudd på som har lange tradisjoner, noe som ikke minst reflekteres i språket.

### 7.1 Soning, forsoning og gjenoppsetting

I fengselsspråket betyr ”soning” det å sitte inne den tilmålte tiden. I det norske språket generelt har det imidlertid en videre betydning. I Norsk Ordbok, laget til Grunnlovsjubileet i 2014, gis en oversikt over hva norske dialekter og norsk dagligtale legger i ordet ”å sona”. Ordet innebærer ”å forlika” og ”å semja”, eksemplifisert ved at kjærleiken og minnet sonar alt. En kan ”sona seg” med en tanke, eller med en annen person. Det kan også bety det ”å tala forsonleg”, å være den som ”har det sonande ord”. I sammensetningen ”å sona ned” innebærer det å roe eller å dysse ned, for eksempel ved ”å sona ned strid og ufred”. Det kan videre bety ”å gjera bot for eller å bøta brot eller misgjerd”, eller ”å lida eller gjennomføra” bot eller dom (Norsk Ordbok 2014).

Det synes helt klart at det i norsk dagligtale er langt flere assosiasjoner forbundet med det å sone enn selve innesperringen eller frihetsberøvelsen. Det synes også ganske klart at det ligger en forventning i ordet, i forhold til at det er noe som skal bøtes og/eller forsones. Samtidig synes ordet i seg selv å være positivt ladd, i den betydningen at muligheten for forsoning og/eller forlik er implisitt.

De vanligste ideene om straff slik de fremkommer i offentligheten, (ofte i leserinnlegg eller i ulike kommentarfelt), går ut på at den som har begått et lovbrudd bør få det han eller hun fortjener, en tanke vi klart kjenner igjen fra retributivismen. I dette ligger imidlertid også at vedkommende bør reparere eller begrense den skade som er forårsaket, samt at vedkommende bør forhindres eller avskrekkes fra å begå nye lovbrudd. En stor andel mener også at gjerningspersonen bør få en form for behandling. Sånn sett samsvarer de synspunktene som fremkommer relativt godt med det språklige innholdet og den språklige betydningen av det å sone slik det er gjort rede for ovenfor. Ideen om rettferdighet synes å stå sterkt på dette området, i den forstand at du skal få som du fortjener, og gjøre opp for deg. Dette illustreres ikke minst av alle de ulike norske ordspråkene som beskriver dette, som for eksempel ”å høste som man sår”, eller ”som man reder så ligger man”.

Den regjeringsnedsatte arbeidsgruppen bak rapporten ”Økt bruk av konfliktråd” fra 2011 valgte å bruke det norske uttrykket ”gjenopprettende prosesser” om det som er tenkt å skje under restorative justice. Dette er et uttrykk som på norsk godt beskriver hovedideologien bak begrepet, og som jeg av den grunn har valgt å benytte.

## **7.2 Ideologien bak restorative justice: ”*An eye for an eye makes the whole world blind*” (Mahatma Gandhi)**

Restorative justice representerer alternative måter å reagere på i forhold til kriminelle handlinger. Dette innebærer at man i større grad forsøker å balansere offerets, gjerningspersonens og samfunnsfellesskapets behov. En forbrytelse er først og fremst en krenkelse av forholdet mellom offer og gjerningsperson, og kan ses som en konflikt mellom disse. I vår rettsoppfatning fokuseres det imidlertid i større grad på krenkelsen av forholdet mellom gjerningspersonen og samfunnet for øvrig, og i dette perspektivet har offeret etter hvert fått liten plass. Samfunnet ved staten krever medeierskap til konflikten, og reagerer gjennom å idømme straff, en prosess som i vår moderne strafferettspleie i liten grad tar hensyn til offeret og offerets behov. Restorative justice derimot, er basert på følgende tre hovedprinsipper:

1. Samfunnets reaksjon på en kriminell handling bør i størst mulig grad bidra til å gjenopprette den skaden offeret har lidt.
2. Gjerningspersonen bør forstå konsekvensen av handlingene sine, og oppfordres til å ta ansvar for dem.

3. Dersom offeret ønsker det, skal han eller hun gis mulighet til å møte gjerningspersonen ansikt til ansikt. Slik kan offeret gi uttrykk for hva den kriminelle handlingen har ført til av konsekvenser, og få svar på eventuelle spørsmål om handlingen. Dersom det er mulig og ønskelig, skal offeret sammen med gjerningspersonen ta stilling til om det er noe sistnevnte kan foreta seg for å gjenopprette skaden (St.meld.nr.37: 160).

I restorative justice ses en kriminell handling altså som en krenkelse av henholdsvis enkeltindividet og/eller lokalsamfunnet. De som er mest berørt av kriminaliteten; Ofrene, lokalsamfunnets medlemmer og gjerningspersonen, oppfordres til å spille en aktiv rolle i reaksjonsprosessen. Tanken er at det er mye viktigere å gjenopprette de følelsesmessige og materielle skadene gjerningspersonen har forårsaket, enn å fokusere på å straffe vedkommende.

### **7.2.1 Braithwaites theory of reintegrative shaming**

En av de mest kjente kriminologene på restorative justice feltet er australske John Braithwaite. I boken ”*Crime, shame and reintegration*” (1989) hevder han at en av grunnene til at folk begår lovbrudd er at de ikke skammer seg i tilstrekkelig grad. Mennesker som har nære og gode relasjoner til andre, har lavere risiko for lovbrudd, rett og slett fordi de skammer seg ved tanken på å volde andre sorg eller smerte. I samfunn med høy grad av sosial kontroll, vil lovbrøyttere lettere kjenne på lokalsamfunnets fordømmelse og skam. Det er imidlertid et hovedpoeng for Braithwaite at skammen må være reintegrativ, lovbrøytteren må gis mulighet til å vende tilbake til samfunnet når han/hun har gjort opp for seg. Dersom det ikke tas grep fra samfunnets side vil skammen kun føre til stempeling, stigmatisering og avvikerkarriere, slik det ofte gjør i forbindelse med fengselsstraff.

I samfunn med sterke bånd og høy grad av sosial kontroll er kriminalitetsraten lavere enn i mer urbane, individualistiske samfunn. Braithwaite bruker Japan som eksempel på et samfunn med sterke relasjoner, kollektivistisk tankegang og lav forekomst av kriminalitet. Japan har også svært lave tilbakefallstall etter soning av fengselsstraff. Braithwaite mener dette kan skyldes at skamprosessen i så stor grad er reintegrativ. Etter at lovbrøytteren har sonet eller gjort opp for seg, gjenopptas han i samfunnet gjennom en offentlig seremoni hvor han får anledning til å unnskyldes seg, ikke bare overfor offeret, men overfor alle som har lidet eller følt skam over lovbruddet (Braithwaite 1989: 63-64).

Braithwaite problematiserer den japanske kulturens forhold til skam generelt, og den høye selvmordsraten som i stor grad henger sammen med skam, eller det å tape ansikt. Stort fokus på skam og relasjoner er således ikke uproblematisk. Han viser imidlertid at prosesser som ansvarliggjør lovbyteren slik at han må kjenne på den smerten han har voldt andre, samt gir anledning til å si unnskyld og mulighet til å gjøre opp for seg etter beste evne, har innvirkning på hvorvidt lovbyteren faller tilbake til kriminalitet. Braithwaite går langt i å hevde at gjenopprettende prosesser bør være den eneste formen for reaksjon i forhold til barn og unge, og at det for voksne lovbytere i det minste bør være et supplement til andre straffeformer.

### **7.3 Straff og forsoning**

I tradisjonell straffetenkning er utgangspunktet at lovbyteren skal påføres et onde, straff, for å rette opp i den ubalansen den lovstridige handlingen har skapt. Spørsmålet er imidlertid om det å straffe lovbyteren egentlig bidrar til å rette opp noe som helst? De emosjonelle sårene som er skapt hos offeret, eller utryggheten folk i etterkant kjenner på i lokalmiljøet, vil ikke bli borte som et resultat av at gjerningspersonen sitter i fengsel. (At gjerningspersonen sitter innesperret kan selvsagt bidra til at folk føler seg tryggere, men langt de fleste domfelte blir på et eller annet tidspunkt innvilget permisjoner og løslatt). Hvordan vi håndterer og lever med konsekvensene av et lovbrudd blir derfor avgjørende for både gjerningsperson, offer og lokalsamfunn. Uten gjenopprettende prosesser, hvor lovbyteren ansvarliggjøres og offerets smerte blir satt på dagsorden, vil det bli svært vanskelig, og kanskje umulig, å leve sammen.

Gjenopprettende prosesser, eller konflikthåndtering ved hjelp av en nøytral tilrettelegger, er som tidligere nevnt intet nytt fenomen, og har vært satt i system flere ganger i løpet av det 20. Århundret, blant annet i Sør-Afrika etter apartheidregimets fall. Enten det dreier seg om forbrytelser mot folkeretten, eller mindre lovbrudd, så gjelder det at straffesystemet som sådan kun pirker i overflaten. Som vist i kapittel 3 kan det regelrett være til hinder for en dypere endring hos gjerningspersonen og kanskje også for en forsoningsprosess hos offeret. Et viktig spørsmål i forbindelse med denne type prosesser er om det er moralsk forsvarlig å pålegge offeret eller de pårørende et ansvar for gjerningspersonens mentale helse eller videre liv? Hva da med dem som ikke ønsker å forholde seg til denne personen, som verken kan se for seg forsoning eller tilgivelse? Et annet og vel så viktig og interessant spørsmål i denne sammenhengen, er gjerningspersonens motivasjon. Kan vi stole på at gjerningspersonens

anger og ønske om forsoning er ektefølt når han kan oppnå fordeler ved å møte og unnskyld seg overfor offeret?

USA er kanskje det vestlige landet som har gått lengst i retning av å inkludere offeret i samfunnets straffeprosess, ved at offeret eller de pårørende høres både når det gjelder straffeutmåling og mulighet for prøveløslatelse. Dette innebærer til dels et brudd med de grunnprinsippene vår moderne vestlige rettspleie hviler på, ved at offeret eller de skadelidte gis eierskap og således avgjørende innflytelse over konflikten mellom samfunnet og gjerningspersonen. Offerets påvirkningsmulighet er så vidt stor at man vil kunne se forskjeller i forhold til straffeutmåling og prøveløslatelsesmuligheter for individer som har begått samme type forbrytelse, og dette er bare et av de spørsmålene denne type praksis reiser. Et annet er om denne praksisen virkelig kan sies å være restorative justice, eller om man åpner for mer primitive hevnmotiv? Dette særlig sett i lys av at viljen til å straffe synes spesielt sterk i USA, og at straffenivået ligger svært høyt sammenlignet med Europa, samt for en del staters vedkommende fortsatt inkluderer dødsstraff i sann retributivistisk ånd.

Det sier seg selv at det må være fryktelig vanskelig å stå ansikt til ansikt med en som har forvoldt deg sorg og smerte. Et offer som overhodet ikke kan se for seg en form for forsoning i et slikt møte, bør kanskje la det være. For ikke å redusere egen menneskelighet, er det da kanskje riktigere å overlate straffeoppgjøret til samfunnet, og tilgivelsen til Gud?

I relasjon til dette er det viktig å fokusere på at gjenopprettende prosesser ikke innebærer en plikt til å tilgi<sup>32</sup>, eller en rett til å få tilgivelse. Forsoningen kan rett og slett ligge i at sannheten kommer frem, og at ansvaret plasseres der det hører hjemme, hos den som har forgrepet seg. Det at en overgriper forholder seg til virkeligheten, vil kanskje være nok til at offeret kan forsones seg med det som har skjedd, uten å stå i fare for å redusere egen menneskelighet gjennom et hevnmotiv.

Biskop Desmond Tutu, som var aktiv under avviklingen av apartheid regimet i Sør-Afrika og leder for Kommissjonen for sannhet og forsoning, skiller mellom sann og falsk forsoning:

”Sann forsoning avdekker grufullheten, overgrepet, smerten, fornedrelsen, sannheten. Av og til kan det til og med gjøre ting verre. Det er et risikabelt foretagende, men til slutt er det

---

<sup>32</sup> Det finnes filosofer og etikere som mener at det foreligger en plikt til å tilgi dersom gjerningspersonen angres, se Gamlund, E.(2009): *A Change of Heart. Essays in the Moral Philosophy of Forgiveness*.

verdt det, fordi i siste instans følger helbredelse med å ha gått løs på situasjonen slik den virkelig er. En falsk forsoning kan ikke gi annet enn en falsk helbredelse” (Tutu 2000: 195).

I følge Tutu må lovbrøteren erkjenne skyld, og beskrive hendelsen slik den faktisk var. Han eller hun må ta inn over seg hvordan offeret opplevde ugjerningen, og konsekvensene den har medført. Han må også akseptere at han kanskje aldri vil kunne bli tilgitt av offeret, det må ligge implisitt i prosessen at en gjerningsperson ikke kan stille noen krav. I møtet mellom offer og gjerningsperson må offeret sitte med definisjonsmakten, og gjerningspersonen med ansvar og skyld. En gjerningsperson med tvilsom motivasjon er et hån mot det offeret som har samlet mot og styrke til et møte ansikt til ansikt. Et møte med en gjerningsperson som ikke erkjenner det totale ansvar og skyld, vil antakelig være verre for et offer enn ikke noe møte i det hele tatt.

## **7.4 Restorative justice i norsk kontekst: Konfliktrådene**

I norsk lov er det allerede lagt grunnlag for tiltak som faller inn under begrepet restorative justice; Konfliktrådene som reguleres i egen lov, er statlige meglingsinstitusjoner som tilrettelegger for samtaler mellom parter både i sivile saker og i straffesaker. Per dags dato er det 22 konfliktråd i Norge. Meglerne oppnevnes for hver kommune etter lekmannsprinsippet, hvilket vil si at de er alminnelige norske borgere. For denne fremstillingens vedkommende er det vesentlig å merke seg at konfliktrådene ligger under Justisdepartementet, og at konfliktrådsloven er en del av straffeloven, selv om den ikke handler om straff.

”Megling” er ikke nødvendigvis det beste uttrykket for hva som skjer i konfliktrådene, og heller ikke for den kimen til gjenoppretting/forsoning som man i henhold til restorative justice ideologien ønsker å legge grunnlag for gjennom disse møtene, men det er det uttrykket som brukes i lovverket. Megling vil her si at partene i en konflikt møtes for å snakke om det som har skjedd, om hvordan de skal forholde seg til hverandre i fremtiden, og om eventuell erstatning/kompensasjon. I svært mange saker er det likevel ikke ”meglingen” som sådan som er det viktige, (og dette gjelder kanskje særlig i alvorlige voldssaker), det er snarere prosessen, eller selve møtet.

Straffeprosesslovens § 71a gir påtalemyndigheten anledning til å overføre en straffesak til konfliktrådet, slik at megling kan benyttes som reaksjon i en straffesak. Straffelovens § 53 gir domstolene anledning til å sette konfliktmegling som særvilkår ved avsigelse av betinget

dom. I tillegg kan megling benyttes som tiltak i samfunnsstraff. Konfliktrådene står i dag ansvarlig for meglingen mellom offer/lokalsamfunn og gjerningsperson, men dette benyttes i dag i et begrenset omfang. Den forrige regjeringen gav imidlertid klart uttrykk for at man ønsket en styrking av konfliktrådenes kompetanse. Dette fremgår både av ”*Soria Moria erklæringen*”, av ”*Politisk plattform for flertallsregjeringen*”, og av regjeringens budsjettproposisjoner fra 2005 til 2010.

Et av de foreslåtte tiltakene har vært tilrettelegging av stormøter i forbindelse med barne- og ungdomskriminalitet<sup>33</sup>. Videre gjelder det tilrettelegging av megling/dialog mellom parter i konflikt, både i og utenfor fengsel (St.meld.nr.37: 161-162, Regjeringen.no). Det fremgår av den forrige regjeringens Stortingsmelding nr. 37<sup>34</sup> at det er et uttalt mål at megling, tilrettelagte møter og stormøter skal være tilgjengelig for alle berørte. Dette gjelder i alle saker og på alle nivåer i straffesakskjeden, uavhengig av hvor lang tid som har gått siden lovovertrædelsen, og uavhengig av hvem de berørte er. Tilbudet skal enten gis som et alternativ til straff, som et ledd i en oppfølgingsreaksjon, eller tilbys parallelt med straff (St.meld.nr.37: 160-165).

Den nye regjeringen har videreført disse tankene med innføringen av en ny ”ungdomsstraff”, som skal hindre at barn og ungdom settes i fengsel sammen med voksne kriminelle. Denne straffarten er gjeldende fra 1.juli inneværende år, og justisminister Anundsen uttaler i den forbindelse at:

“Målet er at ungdom som har begått alvorlig kriminalitet skal idømmes en straffart som virker. Det handler om sterk sosial kontroll med alt vi har tilgjengelig av ressurser knyttet til ungdommens hverdag” (Aftenposten 2.07.14).

Den nye straffarten innebærer at politi, påtalemyndighet, barnevern, kriminalomsorg og andre skal arbeide sammen for å holde ungdom ute av fengslet. Tanken er at den nye ungdomsstraffen først og fremst skal erstatte ubetinget fengsel, fengselsstraff, og de strengeste samfunnsstraffene. Mindre alvorlig ungdomskriminalitet vil fortsatt bli henvist til konfliktrådet, og/eller resultere i kortere samfunnsstraffer.

---

<sup>33</sup> Stormøter er et møte mellom en gruppe mennesker som direkte eller indirekte berøres av atferd som har medført skade eller konflikt.

<sup>34</sup> Kriminalomsorgsmeldingen, ”Straff som virker- mindre kriminalitet- tryggere samfunn”

### **7.4.1 Konfliktråd i fengsel.**

Når det gjelder de mindre alvorlige forbrytelsene, som for eksempel hærverk eller naskeri, vil det neppe være store motforestillinger mot konfliktrådsmedling. Dette vil kunne utvikle forståelse og ansvarsfølelse hos lovbryteren, og offeret og/eller lokalsamfunnet vil få erstatning. Mange vil nok kunne ha sympati for tanken om at en ung pøbel må arbeide for å betale for hærverket eller de stjålne gjenstandene. De fleste av oss kjenner instinktivt på at det å bli stilt til ansvar og måtte gjøre opp for seg i slike sammenhenger, er en rimelig tøff påkjenning for de fleste unge mennesker. I tillegg kommer at forskningen viser at unge mennesker som først havner i fengsel, har en mye større risiko for å ende på en kriminell løpebane (Værland 2004). Det er derfor et poeng i seg selv å holde unge unna fengselssystemet så lenge som mulig.

Problemene melder seg når det dreier seg om forbrytelser av mer alvorlig karakter, og da særlig ved bruken av konfliktråd i fengsel. Det er nettopp i disse tilfellene vi stilles overfor hensynet til offerets mentale helse og velbefinnende, og spørsmålet om gjerningsmannens motivasjon, i tillegg til at vi stilles overfor tilfeller og handlinger hvor det å snakke om gjenoppretting og eventuell kompensasjon blir fullstendig meningsløst.

#### **Prosjektet ”Megling i voldssaker”**

Prosjektet ”Megling i voldssaker” ble igangsatt av Justisdepartementet i årene 2001-2004. Prosjektet ble evaluert av sosialantropolog og megler i konfliktrådet Ida Hydle, som videreførte arbeidet med et prosjekt i Arendal fengsel i 2003/2004. At Hydle her både er forsker og megler i konfliktrådet, er selvsagt ikke uproblematisk. Hun redegjør selv for at både oppdragsgiver, konfliktrådet og kriminalomsorgen ble informert om hennes dobbeltrolle. Hvorvidt de innsatte, og partene som møtte til megling var informert, fremgår ikke. Denne dobbeltrollen gjør at rapportene bør brukes med noe varsomhet.

Disse erfaringsrapportene er imidlertid med å danne grunnlaget for tankene om bruk av konfliktråd som kommer til uttrykk i Stortingsmelding nr. 37, og i rapporten ”Økt bruk av konfliktråd” fra 2011. Det er viktig å merke seg at myndighetene i de nevnte prosjektene valgte å legge til grunn at konfliktråd skal brukes som et supplement til straff, og kun etter at dom har falt i straffesaken. Man har også, grunnet uløste etiske problemstillinger, utelukket



en rekke typer straffesaker, som kvinnemishandling, drap og voldtekt (Hasund og Hydle 2007: 102).

Rapporten fra Arendal fengsel er et samarbeid mellom institusjonene; fengslet og konfliktrådet. Målet for prosjektet ved Arendal fengsel var å finne ut om fengselsinnsatte har behov for konfliktrådet, og det var ansatte ved fengslet som tok initiativ til et samarbeid (Hydle 2005: 7-13). Meglerne fra konfliktrådet beskriver et godt og nært samarbeid med de fengselsansatte, blant annet var det ved flere anledninger de ansatte som i egenskap av kontaktbetjentrollen tok initiativ til megling som et ledd i rehabiliteringen av den enkelte innsatte. De ansatte var også i noen grad tilstede i forbindelse med informasjonsmøter og samtaler med enkelte innsatte (Hydle 2005: 17-18).

Det som i følge Hydle hovedsakelig kjennetegner det arbeidet konfliktrådet gjør i fengsel, er at konfliktrådsmeaglerne kommer som ukjente utenfra. Initiativ til meglingen er ofte tatt av ansatte i kriminalomsorgen som et ledd i rehabiliteringsarbeidet, dog noen ganger av innsatte selv etter at meaglerne har holdt informasjonsmøter i fengslet og fortalt om konfliktrådet og det de kan tilby. Utgangspunktet er at det er lite kunnskap om konfliktrådet både hos ansatte og innsatte. Meaglerne arrangerer felles informasjonsmøter med servering av kaffe og kaker, og de bruker i noen grad virkemidler som rollespill for å få de innsatte til å forstå hva konfliktrådet kan bidra med. Videre har de oppfølgingssamtaler med enkelte innsatte som melder sin interesse for konfliktrådsmeaglingen, blant annet for å forsøke og kartlegge motivasjon.

Hydle konkluderer blant annet med at meaglere og konfliktrådsledere trenger kunnskaper og trening i å være i fengslet, og at partene i straffesakskjeden og behandlervesenet mangler kunnskaper om hva som foregår i et konfliktråd (Hydle 2005: 15). Skepsis hos partene i straffesakskjeden er en av grunnene til at meagling ikke anses like aktuelt før og under straffesaken, påtalemyndighetene uttrykker redsel for at konfliktrådsmeagling er en for mild reaksjonsform, og for at ofre og vitner skal kunne påvirkes. Etter at dom har falt, skyldes skepsisen mer at ansatte i kriminalomsorgen og behandlervesenet ofte har en idé om at de som fagfolk gjør jobben like godt selv. Dette kommer av at folk tenderer til å blande forestillinger om meagling med straff og behandling (Hydle 2005: 15). Svært mange av sakene som ender i, eller overføres til konfliktrådet, er saker som ville ha endt med samfunnsstraff, påtaleunntatelse, betinget fengsel eller lignende relativt milde reaksjonsformer. Skepsisen blant fagfolkene i straffesakskjeden dreier seg derfor hovedsakelig om grovere kriminalitet,

saker som ender med at gjerningspersonen må sone fengselsstraff. Dette fører til at straff og konfliktrådshåndtering nærmest ses på som motpoler, i stedet for ulike prosesser som kan utfylle hverandre.

### **Tilbakemeldinger fra innsatte og ansatte**

De reaksjonene og tilbakemeldingene fra innsatte og ansatte som beskrives i Hydles rapport fra Arendal fengsel, vitner om at bruken av konfliktråd i fengsel støter på en del problemer som er betegnende for fengselssamfunnet og for fengselsdiskursen. Når meglerne i plenum tar opp problemstillinger knyttet til offeret, som det å skulle møte offeret for å unnskyldte seg, gir de innsatte stort sett uttrykk for at de ikke forstår denne tankegangen. I deres ”tankeverden” er det jo offeret som har vitnet mot dem i straffesaken, og således er å bebreide for at de sitter i fengsel..(!). Hydle uttrykker overraskelse over denne tilsynelatende manglende evnen til å ta ansvar for egne handlinger. De innsatte viser forakt for at det snakkes om ”psykologi”, og er opptatt av å få gitt uttrykk for sitt eget syn på moral, blant annet i forhold til det å tyste.

De ansatte er på den annen side opptatt av at konfliktrådet må informere og inkludere dem i arbeidet med de innsatte, slik at det kan brukes som en faktor i kriminalomsorgens rehabiliteringsarbeid. Videre gir betjentene uttrykk for at konfliktrådet kan bidra til mindre voldsbruk blant fangene, (være en slags leverandør av etiske retningslinjer), og bidra til mer kunnskap om blant annet dialogformen blant betjentene selv (Hydle 2005).

Meglerne kommer som nevnt inn i fengslet som ukjente, og har til dels et nært samarbeid med de ansatte. Orienteringsmøter, samtaler og eventuell megling finner sted i fengslet. På toppen av dette luftes temaer som har med samvittighet, følelser og psykologi å gjøre i fangefellesskapet, og til dels med betjenter til stede. Denne fremgangsmåten gjør det svært vanskelig for de innsatte å forholde seg til konfliktrådet, selv om de skulle ha et genuint ønske om hjelp til å håndtere konflikter. De fengselsansatte rapporterer da også at de ikke har hørt de innsatte snakke seg i mellom om temaer knyttet til konfliktrådet etter informasjonsmøtene (Hydle 2005).

## 7.4.2 Kritisk blikk på det norske konfliktrådet med utgangspunkt i prosjektet ved Arendal fengsel

Jeg tar høyde for at rapporten fra Arendal fengsel kun omtaler noen få plenumsmøter mellom innsatte og meglere i konfliktrådet, et lite antall individuelle samtaler, og noen få meglinger. Det er imidlertid et problem at det eksisterer så lite forskning rundt megling med domfelte som soner.

Fengselsmiljøet som de innsatte sosialiseres inn i er som nevnt under kapittel 3 sterkt machopreget. Det å snakke åpent om at en tynges av sine handlinger, er ikke god kutyme. Det å snakke om slikt i påhør av fengselsansatte vil virke ekskluderende i fangegruppen, dersom det da ikke er noen fordeler å oppnå ved det. Det å fraternisere med de ansatte vil i de fleste fengsler stride mot selve rollen som innsatt, slik den defineres i fengselsdiskursen. Fangene og betjentene er to polare grupper, og den eneste kontakten som godtas i fangemiljøet er kontakt hvor hensikten er å manipulere betjentene.

Når denne type temaer luftes i fellesskap, blir de også gjenstand for gruppepolarisering. Det er godt mulig, og sannsynligvis trolig, at de innsatte enkeltvis ikke har så ekstreme individuelle oppfatninger som det blir gitt uttrykk for i gruppen. Dette kommer blant annet klart frem i Leer-Salvesens samtaler med drapsdømte<sup>35</sup> (Leer-Salvesen 1988). Det å gi høylytt uttrykk for oppfatninger om at offeret er skyld i at man sitter i fengsel, er derimot med på å befeste gruppetilhørigheten, og heve individets status i gruppen. I fangemiljøet er det rollen som kriminell som gir status, og den identiteten angripes når utenforstående snakker om ansvar, skyld og forsoning. Det gjøres tydelig at de verdiene som gjelder innenfor murene er uten verdi i samfunnet for øvrig, og de innsatte "tvinges" til å forsvare seg ved å demonstrere sin egen "moral". Dette gjør de gjennom å vise til handlinger som er helt uakseptable i deres verden, som for eksempel tysting. Dette å hevde sin "utenforstatus" er en direkte konsekvens av at man føler sin identitet og egenverd truet og sett ned på. Dette trigger igjen behovet for å understreke hierarkiet innad i fangemiljøet, samt ulike motmaktstrategier i forhold til de ansatte og systemet generelt.

---

<sup>35</sup> Dette er en gruppe innsatte som kan skille seg noe fra gjennomsnittet, blant annet når det gjelder sosial og økonomisk bakgrunn. Denne gruppen ble også som nevnt grunnet sakenes alvorlighet og vanskelige etiske problemstillinger utelukket fra Hydles undersøkelser rundt konfliktrådets berettigelse i fengslet.

Det kommer også frem at flere av de innsatte Hydle har kontakt med gir uttrykk for at de ønsker å oppnå noe ved å delta i samtaler i regi av konfliktrådet. Denne innstillingen kan være et resultat av at man ikke i tilstrekkelig grad har klart å markere at konfliktrådet er et uavhengig organ. Når meglerne samarbeider nært med de ansatte i fengslet, og meglingen knyttes direkte opp til rehabiliteringen av den enkelte, blir det naturlig nok vanskelig for de innsatte å stole på meglernes uavhengighet. Følgende er et eksempel som setter dette på spissen: På side 24 i rapporten beskriver Hydle en episode hvor de to meglerne etter et informasjonsmøte med de innsatte blir stående og snakke med betjentene i vakta. Hun understreker hvor viktig hun synes det er at meglerne har god kontakt med og tillit blant betjentene. Som en motvekt står et utsagn fra fengselspresten<sup>36</sup> i Skien fengsel; Hun forteller at hun på vei inn i fengselsavdelingene gjerne slår av en prat med betjentene, da det selvfølgelig er viktig med gode kollegiale forhold. Hun gjør det imidlertid aldri på vei ut. Hun vil simpelthen ikke gi de innsatte noen som helst anledning til å tvile på hennes taushetsplikt, og således utfordre de innsattes tillit til prestetjenesten. Prestens handlemåte kommer av at hun, i motsetning til meglerne i konfliktrådet, har erfaring med diskursen og mekanismene i fangemiljøet.

## **7.5 Gjenopprettende prosesser, ansvar og straff**

I vårt rettssystem ser vi forbrytelsen som en krenkelse av forholdet mellom samfunnet og gjerningspersonen. Det er ulike syn på hvorfor straff må idømmes, alt fra det retributivistiske ”fordi lovbrøteren fortjener det” til å ønsket om å bruke straffen i rehabiliteringsøyemed. Det er imidlertid vesentlig at det å straffe er en samfunnsoppgave, sånn sett har offeret liten plass i vår rettspleie. Tilhengerne av restorative justice ønsker å gi offeret og lokalsamfunnet en større plass i rettsprosessen etter lovbrudd. Hvor stor rolle offeret bør ha i rettspleien er omdiskutert, og det reiser alvorlige etiske spørsmål. Dersom man utelukkende ser forbrytelsen som en krenkelse av forholdet mellom offeret og gjerningspersonen, vil man i ytterste konsekvens åpne for selvtekt og blodhevn. Det er derfor avgjørende at samfunnet fortsatt dømmer og straffer på vegne av oss alle.

Det er imidlertid et spørsmål om det ikke er mulig å legge til rette for prosesser som i større grad ivaretar både offerets og gjerningspersonens behov for gjenoppretting, godtgjørelse og

---

<sup>36</sup> Fengselsprest Ragnhild Feyling, Skien fengsel

forsoning enn det som er tilfelle for dagens fengselsstraff. En prosess som i tråd med restorative justice ideologien både ansvarliggjør lovbrøteren og tar offeret på alvor.

I tråd med arven fra Abélard har vi en tendens til å legge stor vekt på tilgivelsen, noe som kan bidra til å forsterke offerets smerte. Det har vært rettet kritikk mot enkelte kristne miljøer fordi de nærmest ”krever” at et offer skal tilgi en overgriper, noe som for mange er helt umulig. Slikt fokus gjør at de som ikke klarer det føler seg mindreverdige som mennesker, på toppen av den uretten de allerede har lidt.

Kritikken mot både rehabiliteringstanken og restorative justice handler ofte om at det blir for enkelt for lovbrøteren ”å gjøre opp for seg”. I en ideell verden kan kanskje mennesker konsekvent møtes med tilgivelse i stedet for fordømmelse, men i virkelighetens verden må mennesker stå til ansvar for sine handlinger. Det er derfor mye som taler for en kobling mellom straff og godtgjørelse, slik vi stort sett ser det i den formen restorative justice praktiseres i dag. Den svenske etikeren Ann Heberlein er fullt inneforstått med at straff i seg selv har liten effekt, men som hun sier det:

”Ingen har heller blitt et bedre menneske av ikke å få vite når han eller hun gjør feil” (Heberlein 2005).

Heberlein mener at vi er avhengige av andre menneskers respons på våre handlinger, og at vi må hjelpes til ansvarsbevissthet, til å ta ansvar for handlingene våre. Mennesker bør behandles på den måten de fortjener, og hva vi fortjener styres av våre handlinger (Heberlein 2008: 126). Når alt kommer til alt handler godtgjørelse språklig forstått om at den som har gjort urett møter den som er krenket ved å erkjenne sin skyld, og etter beste evne forsøker å gjenopprette ved å hjelpe offeret å overvinne følgene av krenkelsen (Abrahamson 2013: 35).

I det å ta ansvar for egne handlinger ligger også en aksept av samfunnets straffereaksjon. Utfordringen er å la straffen være del av en prosess mot gjenoppretting og reintegrasjon, og dette er en utfordring til dagens kriminalomsorg like mye som til den enkelte kriminelle. Et møte mellom gjerningsperson og offer slik det legges opp til i dagens konfliktråd kan ha mye for seg i mindre alvorlige saker, og når det er snakk om barn og unge som ikke bør fengsles.

Når det gjelder de mer alvorlige sakene, hvor det idømmes fengselsstraff, må vi kanskje i større grad enn i dag være inneforstått med at restorative justice i praksis tar tid, lovbrøteren skal ta ansvar for egne handlinger og offeret skal bearbeide smerte, sorg og redsel. Det er

derfor et spørsmål om vi ikke må tenke et møte i konfliktrådet som siste etappe i en lengre prosess?

### **7.5.1 Prestetjenesten og restorative justice**

De innsattes tanker om ansvar og skyld slik de kommer frem i samtaler med fengselsprestene<sup>37</sup> gir grunnlag for å slutte at gjenopprettende prosesser har noe for seg i norske fengsler, og at de kan være et nyttig supplement til mer praktisk rettet habilitering<sup>38</sup> av domfelte i regi av kriminalomsorgen. Denne fremstillingen får imidlertid frem et hovedproblem; Et samarbeid mellom konfliktrådet og kriminalomsorgen kan kanskje vitne om for liten innsikt i fengselssamfunnet og fengselsdiskursen, da koblingen mellom straff/straffegjennomføring og konfliktmeglingen kan trekke den domfeltes motivasjon i tvil, og legge utilbørlig følelsesmessig press på offeret.

I svært mange tilfeller har imidlertid presten allerede hatt de nære og dype samtalene med den enkelte domfelte som konfliktrådet legger til grunn for en eventuell megling<sup>39</sup>, til tross for at den enkelte vet at det ikke er ”noe å tjene på” å snakke med presten. Det er derfor mye som taler for at presten er den nærmeste til å vurdere den enkelte innsattes motivasjon, og kanskje også det naturlige valget når det gjelder å legge til rette for en gjenopprettende prosess.

---

<sup>37</sup> Se punkt 6.1.1

<sup>38</sup> Mange er kritisk til rehabilitering i fengsel (se Hammerlin og Kristoffersen 1998: ”*Habilitering som livsmestringsprosess*”). Habilitering, i form av læring og utdanning, er derimot vesentlig.

<sup>39</sup> Se punkt 7.4.1 Prosjektet ”Megling i voldssaker” 4. avsnitt

## 8 Klosterretreat i fengsel

I dette kapitlet vil jeg, med fokus på et utvalg konkrete eksempler, se nærmere på hvordan religiøst arbeid kan drives i fengslene. Hva skjer når prester, åndelige veiledere og kirker møter fengselssamfunnet med sin særegne arkitektur og struktur?

Som utenforstående i fengselssamfunnet må kirken forholde seg både til fengslets autoritet og til fangehierarkiet, en mellomposisjon som kan virke nærmest umulig å balansere. Michel Foucault har skrevet om rom og sted som faktorer i maktrelasjoner, og om hvordan rom kan skapes og skape, i betydningen bidra til en endring hos den som er i det. Jeg har valgt å ta utgangspunkt i Foucault for å forstå hva som skjer når kirken trer inn i fengslet.

Empirien er hentet fra det svenske klosterprosjektet; Klostervägen, fra det norske prøveprosjektet i Halden fengsel, og fra et russisk fengsel. Den russisk ortodokse kirken og russiske forhold skiller seg en del fra svensk og norsk virkelighet. Når jeg likevel velger å presentere dette avsnittet om kirken i russiske fengsler, så er det fordi det som fremkommer om subkulturen bestående av fangehierarkiet og dets maktstrukturer har mange likhetspunkter med norske og svenske forhold, selv om det er mer ekstremt<sup>40</sup>. Det kirken representerer for de russiske innsatte har likeledes klare paralleller til det svenske klosteret. Der den russiske kirken er klar og ærlig på hva den står for, er det vanskeligere å definere den svenske Klostervägen; Kristent – religiøst - åndelig, kan det likevel bety mye av det samme for den innsatte?

Noe av det som gjorde at jeg først begynte å interessere meg for tematikken i denne oppgaven, var informasjon om det svenske klosterprosjektet i Kumla fengsel. Kumla er et av de strengeste og best bevoktede fengslene i den svenske kriminalvården, og huser innsatte som er dømt til lange fengselsstraffer for til dels alvorlige lovbrudd. Inne i Kumla fengsel ble det i 2001 etablert klostervirksomhet hvor det arrangeres retreat. Disse retreatene har lange

---

<sup>40</sup> Utviklingen mot mer og alvorligere kriminalitet med internasjonale forgreininger, og et stadig større antall utlendinger i fengslene, deriblant russere, kan fort gjøre forholdene for de innsatte verre også i Norge. Hvordan det store antallet utlendinger i norske fengsler, og stadig mer organisert kriminalitet påvirker innsattmiljøet, er et av de områdene det trengs forskning på, se for eksempel Presteforeningen.no, eller Inger Lise Lien (2001): *I bakvendtland; kriminelle liv*.

ventelister. Her sitter altså innsatte fengslet under særdeles strikte forhold hvor alle deler av hverdagen er kontrollert, og så står de på venteliste for å få gi opp de få godene de faktisk har i en gjennomregulert tilværelse, som fjernsyn, mulighet for ukentlig besøk og vanlig sosial omgang med andre(!) Det reiste umiddelbart spørsmålet; Hva er det ved klosteret og retreatene som likevel gjør dette attraktivt for de innsatte?

## 8.1 Michel Foucaults heterotopi

I teksten "Of other spaces, Heterotopias" (1967) tar Foucault utgangspunkt i at man i det 20. århundret var opptatt av rom liksom man var opptatt av historie i det 19., og han innfører begrepet "places of otherness" for å beskrive marginale rom i moderniteten (Foucault 1984: 1). Han hevder at rom i vår tid formes av relasjoner mellom ulike steder. Rom og sted er sosialt produsert, og samtidig implisert i produksjonen av sosiale relasjoner. Rom og sted er også en faktor i maktrelasjoner, og i makt/kunnskapsrelasjoner. Makt kan utøves gjennom romlige relasjoner, og kodes inn i representasjoner av rom. Sekulariseringen og et mer ateistisk verdenssyn har for eksempel forandret arenaer som tidligere var viktige rom for befolkningen.

Rommets relasjoner er mange og omstridte, i den forstand at et rom eller et sted ikke betyr det samme for en sosial gruppe som for en annen. Et aktuelt og nærliggende eksempel er byens parker, eller skogsområdet ved Sognsvann. For de fleste av Oslos innbyggere er dette steder for sosialt samvær, avkobling eller fysisk aktivitet. For andre mennesker (romfolk) er disse stedene et sted å hvile, spise, sove, kort og godt det nærmeste de kommer et hjem.

Foucault beskriver måter å forstå rom på, og ulike typer rom. Som mennesker lever vi ikke i tomrom vi selv kan fylle, men i et sett med relasjoner med utgangspunkt i ulike fysiske steder (Foucault 1984: 2). Foucault er spesielt interessert i steder som antyder, nøytraliserer eller skaper et sett relasjoner som nærmest tilfeldig pekes ut, speiles eller reflekteres. Disse rommene står i relasjon til, eller er forbundet med alle andre rom, men er motsetninger til alle andre steder. De kan i følge Foucault være enten utopier eller heterotopier. Utopier er steder som representerer samfunnet på en annen og gjerne helt motsatt måte, i sin perfekte form, men som ikke eksisterer (Foucault 1984: 2-3). Heterotopier på den annen side er virkelige steder som eksisterer i alle samfunn.

Foucault innfører 6 forskjellige prinsipp som beskriver heterotopi, samt hva som kjennetegner de ulike rommene. Av disse er "avviks-heterotopi" interessant for denne



fremstillingen, da det er rom hvor de med avvikende atferd plasseres, for eksempel fengsel og psykiatriske sykehus. Videre er det interessant at enhver heterotopi har en bestemt funksjon avhengig av sin kulturelle kontekst, og at heterotopien kan sidestille rom som i utgangspunktet ikke er forenlige. Dette innebærer at ulike rom kan eksistere innenfor det samme fysiske stedet, eller bygningen. Heterotopien beskriver således flere lag av mening, eller relasjoner til andre rom, enn det som er åpenbart (Foucault 1984: 3). Heterotopi organiserer den sosiale verden på en annen måte enn de rommene som omslutter dem.

I følge Foucault finnes det to hovedmodeller for sosial orden; Resemblance og similtude (Foucault 1973). Resemblance er kjente sosiale forventninger utviklet over tid, som gjør at vi antar at enkelte ting går sammen i en spesiell orden. Similtude handler derimot om en sammenstilling av tegn som kulturelt anses ikke å kunne gå sammen, enten fordi relasjonen er ny, eller fordi den er uventet. Similtude utfordrer konvensjonelle representasjoner, og kan motstå eller overskride de kulturelle forventningene som ligger i ideen om sosial orden (Foucault 1973). De utfordrer våre forventninger og tilbyr et alternativ. Slike rom vil uroe flyten av diskurser. Et viktig prinsipp for heterotopien er imidlertid at rommenes "otherness" ikke utledes innenfra. Rommene etableres av sin ulikhet i relasjon til andre steder, sett innenfra kan rommet gi fullstendig mening. Det er hvordan rommet ser ut fra utsiden, fra et annet ståsted perspektiv, som gjør at rommet ses som heterotopisk.

### **8.1.1 Fengslet som heterotopi**

Et fengsel er i utgangspunktet en "avviks-heterotopi" i følge Foucault, et rom for disiplinering og sosial kontroll, et bilde på samfunnets eksisterende maktforhold. I dette rommet danner de innsatte som vist en gruppe, en heterotopi med egne avvikende normer og maktstrukturer som anses både nødvendige og logiske for de som lever i og med dem. Foucaults teori gjør det mulig å se denne gruppedannelsen som frigjørende, fordi den er en motmakt til systemets maktstruktur. I gruppen utvikles imidlertid en ny maktstruktur, bygget på andre verdier og uskrevne regler, men som virker like disiplinerende, og kanskje ødeleggende, på de innsatte.

Når vi snakker om "fengselsdiskursen" er det viktig å ha i mente at den innsatte alltid må forholde seg til to diskurser; Systemets, og fangemiljøets. Fangemiljøets diskurs uroer og motvirker systemets diskurs, og vanskeliggjør rehabilitering/disiplinering, men er et alternativ til et rom som oppleves undertrykkende. Fangenes sosiale verden organiseres på en annen måte enn den sosiale orden systemet står for, ved at deres status heves, og at de

innenfor murene og i eget miljø går fra å være marginaliserte og stigmatiserte, til å være ”betydningsfulle” kriminelle. Et fengsel eller et fangemiljø skjuler således flere lag av mening, ulike rom og en egen sosial orden. Denne konteksten bør en ha kjennskap til i arbeidet blant og med de innsatte, men en er også avhengig av at det dannes ytterligere rom.

### **8.1.2 Heterotopi og diakonalt arbeid**

Teologen Trygve Wyller har i artikkelen ”Heterotopisk diakoni” (2006) anvendt Foucaults teori om heterotopi i forbindelse med diakonalt arbeid<sup>41</sup>. Wyller anvender Foucaults heterotopi i forbindelse med kirkens arbeid med marginaliserte i ulike sammenhenger. Hans poeng er at gjennom kjennskap til heterotopiene, de fremmede rommene i et samfunn, får en også kjennskap til mekanismene som ekskluderer, og det denne eksklusjonen fører til (Wyller 2006: 274). Wyller gir uttrykk for at diakonien nettopp bør foregå i disse rommene, eller heterotopiene.

I den tradisjonelle filantropien foregikk arbeidet i de fremmede rommene, slik at grensene mellom ”oss” og ”de andre” mer ble bekreftet enn utvisket. Diakonien må i større grad bli grunnleggende heterotopisk, ved at personene som befinner seg i det fremmede rommet får representere seg selv i kirkens rom. Slik vil de speile rommet de er i, og dette vil bidra til å starte endringsprosesser, fordi det i følge Foucault er hos den andre endringene blir til (Wyller 2006: 281). Det er derfor diakoniens ansvar i følge Wyller, å legge til rette for rom hvor marginaliserte kan møte på egne premisser. Slik kan kirkelig-sosialt arbeid ha betydning for utviklingen av medborgerskap for vanskeligstilte mennesker, ved at det nettopp skapes et rom som er et alternativ til den kulturen disse menneskene ellers møter.

## **8.2 Organiseringen av det religiøse livet i svenske fengsler**

I den svenske kriminalvården arbeider det ca 150 prester, pastorer og diakoner som har som oppgave å møte de innsattes behov for personlige samtaler, legge til rette for samtalegrupper og holde gudstjenester, samt bidra til undervisning og veiledning i etiske og eksistensielle spørsmål (Skogar og Bernhold 2010: 313). Dette betyr at det er Kriminalvården som har lønns- og personalansvar for denne gruppen. Strukturen rundt fengselspresttjenesten er også noe annerledes lagt opp i Sverige enn i Norge. Ved alle fengselsanstalter finnes en Nämnd for

---

<sup>41</sup> Artikkelen ble opprinnelig skrevet som en kritisk kommentar til mer profetisk diakoni forankret i kirkelig embete, og den er rettet mot sentrale grupperinger i Det lutherske verdensforbundet (Wyller 2006: 273).

andlig vård, NAV. NAV består av anstaltens leder, en prest eller diakon fra den Svenska kyrkan, og en pastor eller diakon fra en av de andre kristne samfunnene i området. Svært ofte deltar også den fengselsansatte som har ansvaret for programvirksomheten. Ved de større anstaltene deltar i tillegg prester fra den katolske kirken, fra de ortodokse kirkene, samt imamer fra de muslimske menighetene. Ved forespørsler fra de innsatte tilkalles representanter for andre religioner eller trossamfunn (Skogar og Bernhold 2010: 313).

Kriminalvården har en avtale med Sveriges Kristna Råd, SKR, som går ut på at sistnevnte har ansvaret for at ”den andliga vården” i fengselsanstaltene fungerer tilfredsstillende. Sveriges Kristna Råd er i dag en ekumenisk paraplyorganisasjon hvor alle de større kristne samfunn i Sverige deltar. SKR overvåker kriminalpolitiske spørsmål, og samarbeider tett med kriminalvården. En tilsvarende samordning av trossamfunn skjer innen islam gjennom Sveriges Muslimska Råd, SMR. Sveriges Kristna Råd og Sveriges Muslimska Råd har siden 2002 samarbeidet om den ”andliga vården” i kriminalvården. I 2003 ble det også etablert en interesseorganisasjon, Självvårdare i Kriminalvården, SiK, som stiller krav til gode arbeidsforhold for prester, pastorer og diakoner. Herunder ligger krav til andakts- og samtalerom, rom for bønn og meditasjon, samt krav om utdanning og kompetanseutvikling. SiK arbeider også spesielt for de domfeltes barn, og for barn som opplever at en domfelt forelder utvises fra landet (Skogar og Bernhold 2010: 314).

### **8.2.1 Mer om klosteret i Kumla**

I 2003 sto klosteranlegget i Kumla fengsel ferdig. Klosterprosjektet ble til som et samarbeid mellom Sveriges Kristna Råd og kriminalvården, og virksomheten kan ses som et alternativt behandlingsprogram. Klosteret er en egen avdeling inne på fengselsområdet med åtte klosterceller, syv meditasjonsrom, kapell, og øvrige nødvendige fellesarealer. Her finnes verken TV, radio, aviser eller blader, og det er heller ikke anledning til å medbringe bøker eller motta besøk. Gulvene har parkett og sengene dundyner, men med unntak av det lille innslaget av ”luksus”, fremstår klosterregimet ved første øyekast som en straff verre enn noen. Her er det ingen fluktmuligheter, og da tenker jeg ikke først og fremst på høye murer, elektriske gjerder og gitter foran vinduene, men på manglende distraksjoner. Her er det ingenting å skjule seg med eller bak, ingen buffere mot et ”jeg” som det for de fleste innsatte som søker seg hit kan være tøft å møte.

Klostervirksomheten er grunnlagt på Ignatius av Loyolas "Ejercicos Espirituales" fra 1541. I boken presenterer jesuittpresten og grunnleggeren av Jesuittordenen sine åndelige øvelser som ble utviklet over en 25 års periode. Ignatius hadde selv en fortid som yrkessoldat og "playboy". En svært alvorlig skade påført i et slag satte imidlertid stopper for en videre militær karriere, og medførte at han var rekonvalesent i en lengre periode. Denne tiden brukte han til selvransakelse, skolegang, og åndelige øvelser. Hans "Åndelige Øvelser" som i stor grad bygger på hans egen omvendelseshistorie, er siden blitt en klassiker i kristen litteratur. Ignatius av Loyola er helgenkåret i den katolske kirken (Halvorsen 2009).

Til tross for det kristne utgangspunktet, er målet med å delta i klostervirksomheten ikke først og fremst omvendelse. Målet er å finne tilbake til seg selv, til den man er. Retreatene er preget av åndelighet mer enn kristendom, og verktøyene som brukes er stillhet, meditasjon/refleksjon, Bibelen, og ikke minst brorskapet som oppstår blant de innsatte "klosterbrødrene". I tråd med Loyolas øvelser skal tiden brukes på å granske sin samvittighet, meditere (begrunne), kontemplere (betrakte), og be (Skogar og Bernhold 2010: 323). Det legges vekt på å lære å se virkeligheten bak alle fasader, både når det gjelder en selv, andre mennesker, og miljøer (Kriminalvården(a)). Ignatius åndelige øvelser går ut på å seire over seg selv, og forme livet sitt uten å bli påvirket av diverse uønskede lyster eller tilbøyeligheter. Opplegget sammenfattes i tre ord; Rense, forme, leve. Det grunnleggende er selvrespekt, respekt for andre, og respekt for livets ukrenkelighet (Kriminalvården(a)).

### **Kristent eller åndelig?**

Både den svenske kriminalvården og presten Truls Bernhold som sto ansvarlig for klostervirksomheten frem til han gikk av med pensjon i 2010, er nøye med å understreke at målet for klosterretreatene ikke er omvendelse, og at retreatet ikke er et kurs i kristen tro (Kriminalvården(a)). De anfører at Bibelen og kristne/katolske tradisjoner og ritualer kun brukes som verktøy for å hjelpe deltagerne å finne tilbake til seg selv, her uttrykt av en innsatt som har gjennomgått 30-dagers retreatet:

"Jag har hittat mig själv, lärt känna mig själv, og blivit mer medveten och nått mer insikt i mitt förflutna. Därför kan jag nu se framåt" (Kriminalvården(a)).

Det er imidlertid ikke helt enkelt å se hvordan et opplegg som er bygget på Jesu lidelse og død, slik retreatet skisseres under, kan løsrives fra den kristne troen. I følge Truls Bernhold er det avgjørende for deltagerne at de blir kjent med en tilgivende Gud. Bare slik kan de få det

motet de trenger til å ta ansvar for egne handlinger, til å ta et oppgjør med all lidelse de selv har forårsaket. Ved at noen hører dem og tar dem i mot, kan de betrakte sitt eget liv uten fortrenningsmekanismer (Skogar og Bernhold 2010: 323). Fortellingen om Jesu liv brukes både for å presentere et ideal, og for å få deltagerne til å tenke gjennom hvor langt de er villige til å gå for å nå målene sine. Finnes det noe i livene deres de er villige til å lide for, eventuelt dø for? Hva er viktig, og hvor viktig er det når alt kommer til alt? Den personlige identifikasjonen er også vesentlig, og ikke minst innsikten i hvor langt Gud var villig til å gå for å redde menneskene, hvor viktig hvert enkelt lite menneske er for Gud (Skogar og Bernhold 2010: 324).

Slik kan man kanskje si at kunsten å ta ansvar for egen handling og eget liv, menneskeverdet og livets ukrenkelighet er i fokus mer enn troen? Selv er Bernhold opptatt av at det å møte de innsatte med respekt, nettopp innebærer å stille krav til dem. Strukturen i klosteret er tøffere enn i fengslet, men det virker fordi alle er en del av den. De samme kravene stilles til alle. Alle deler alt, alt unntatt tobakk må deles med klosterbrødrene/søstrene. Ingen har, eller er, mer enn andre (Skogar og Bernhold 2010: 325).

### **Kritikk**

Opplegget med rot i kristen tradisjon og tro har blitt utsatt for kritikk, og da særlig fra innsatthold. Enkelte innsatte hevder at de som har gjennomført retreatene lettere får mulighet til permisjoner og andre soningslettelser, og anser dette for urettferdig. Videre er de ubekvemme med at de fleste behandlingsprogrammene, også 12 stegs programmet for rusmisbrukere, har et religiøst budskap. De mener at innsatte som ikke vil be eller delta i nattverd også burde få muligheten til å være med på retreat for ettertanke i ro og fred, uten å bli påtvunget religiøsitet (Sydsvenskan 11.03.2013). De innsattes tillitsvalgte ved Tidaholmsanstalten, Henry Ohlsson, som er en av dem som målbærer denne kritikken, hevder at kriminalvården bevisst bruker det kristne budskapet for ”disiplinere” de innsatte, ved at religionen blir leverandør av etiske retningslinjer i anstaltene. Han hevder den svenske kriminalvården nærmest er gjennomsyret av en frelsningstanke (Sydsvenskan 11.03.2013). Kritikken står imidlertid i skarp kontrast til utsagn fra innsatte som har valgt ”Klostervägen”, disse er mer i overenstemmelse med kriminalvårdens syn, her ved en innsatt i Skanninge anstalten:

”Religion är till för dem som är rädda för helvetet, andlighet är för dem som redan varit där” (Kriminalvården(a))

Hvorvidt kriminalvården baserer sitt syn på de innsattes erfaringer med klosterretreatet, eller om de innsatte ”tilpasser” seg kriminalvårdens syn nettopp for å oppnå fordeler, er vanskelig å avgjøre uten mer informasjon om residiv spesifikt for denne gruppen innsatte.

### **8.2.2 Retreatene og klostervägen**

Siden oppstarten i 2001 til desember 2010 har 113 fanger gjennomført 30-dagers retreatet på Kumla. 426 har gjennomført det korte retreatet. I løpet av et år er det omtrent 23 forskjellige retreat, med ca 161 deltagere. Hvert år gjennomføres det to 30-dagers retreat.

Korte retreat pågår i syv dager, mens de lange strekker seg over 30 dager. Hver deltager får daglig en halv times samtale med en åndelig veileder. Tema for samtale er refleksjon over bibeltekster. Daglig er det fire timelange meditasjonsøker, bønn både i fellesskap og alene, og lesing av bibelvers. Ellers råder stillheten døgnet rundt. I følge mangeårig leder for klostervirksomheten Truls Bernhold, brukes Bibelen kun som et verktøy. Andre verktøy er ritualer og symbolske handlinger, alt for å få frem kjernebudskapet, som er å hjelpe den enkelte til å søke på dypet etter sitt egentlige og sanne ”jeg”.

Bortsett fra retreatdeltagerne (7 innsatte) er det bare Retreatlederen, en klostervert og en assistent tilstede under 30-dagers retreatet. Verten er en innsatt som har gjennomgått retreatet tidligere, og som skal hjelpe de nye deltagerne å tilpasse seg. Han skal også ta seg av renhold og matlagning. Assistenten er en kvinne som bistår Retreatlederen med praktiske ting. Hun forlater derfor klosteret om kvelden. Retreatlederen derimot, er tilstede hele døgnet gjennom de 30 dagene retreatet varer (Strek 2007).

30-dagers retreatet er delt i 5 faser, og hver av dem har sin egen tematikk, farge og ritualer:

1. Guds godhet.

Deltagerne bombarderes med fortellinger om Guds godhet, kjærlighet og omsorg.

Grunnen er at langt de fleste innsatte har opplevd mangel på kjærlighet og omsorg både i barndommen og senere i voksenlivet. Godheten er en nødvendig ramme for å tørre å gå inn i selvransakelsen.

2. Synden.

Fangene utfordres i forhold til sin personlige rolle i verdens ondskap. Det gjennomføres et rituale hvor de lager en liste over syndene sine, og sammen brenner

listene på et stort bål i klosterhagen. Ritualet avsluttes med nattverd, i et kapell drapert i sort.

### 3. Jesu liv.

Natten etter oppgjøret med syndene kles kapellet i blått. Det er bekymringsløshetens farge. Så reflekterer de over Jesu liv, og hva Gud gjorde for å rette opp det som var ødelagt. Denne fasen avsluttes med et kraftfullt rituale; Fotvaskingen. Medfangen som har rollen som klostervert, samler deltagerne i kapellet og vasker føttene deres. For mange er dette en nesten sjokkartet erfaring med hvordan verdiene i Guds rike er snudd på hodet.

### 4. Korset.

Denne fasen fokuserer på Jesu lidelse og død, og det trekkes paralleller mellom Jesu kors og stigmatiseringen fangene lider under. Fangene faster og reflekterer. Til slutt legges det et kors på gulvet i fengslets søppelrom, der de legger seg ned en etter en som om det var deres tur til å bli naglet fast. Så bærer de korset ut i klosterhagen og foretar en symbolsk begravelse.

### 5. Oppstandelsen.

I løpet av natten draperes kapellet i hvitt, og hvite ”liksvøp” henges opp i klosterhagen. Fangene vekkes med gledesutbruddet ”Se, han har stått opp!” Før frokost feires det messe med levende lys og blomster, og temaet for dagen er ”mitt nye liv”. De innsatte vet nå hva de må bryte med, hvilke mønstre som må endres. De får derfor øvelser som skal hjelpe dem å holde fast på det som nærer og bærer dem i det nye livet.

(Prest og ansvarlig Truls Bernhold, Strek 2007: 31)

Søknadsmengden til retreatene har blitt så omfattende at det til enhver tid er 3-4 års (!) ventetid for å få delta. Deltakerne kommer fra anstalter i hele Sverige, mange av dem i håndjern og under streng bevoktning (Strek 2007). I første omgang ankommer de for et prøveopphold på tre dager. Dette fungerer både som en prøvesmak og en silingsmekanisme; De som ikke er motivert nok, som bruker rusmidler, eller ikke har psyke til å takle de 30 dagene i stillhet, returneres til anstaltene de kom fra. For å gjennomgå den lange retreaten må en altså først gjennom tre dagers oppholdet, ha gjennomført et syv dagers retreat, og helst ha minst to år gjenstående soningstid (Kriminalvården(a)). Poenget er at retreatene i Kumla er første steg på et soningsløp som har fått navnet ”Klostervägen”, og som fortsetter i anstalter med gradvis lavere sikkerhet, henholdsvis i Skanninge og i Vadstena. Det åpne fengslet og

overgangsboligen har som ambisjon å opprettholde effektene av retreaten i Kumla, og gjennomfører samlinger med refleksjon og lesing, i tillegg til at de innsatte har regelmessige samtaler med en åndelig veileder. I Vadstena drives behandlingshjemmet av Linköpings stadsmission, og her kombineres åndelige øvelser med arbeid eller studier ute i samfunnet. I 2007 ble klosterretreatene og Klostervägen også tilgjengelig for langtidsdømte kvinnelige innsatte, ved at kvinnene fraktes fra kvinnefengslene til Kumla for retreats.

### **Effektene av retreatene**

Den tidligere sjefen for livstidsavdelingen ved Kumla, Leif Nilsberth, har mer enn 40 års erfaring fra det svenske Kriminalvårdsverket, og var den som i år 2000 gav klarsignal for klosteropplegget i Kumla. Han uttaler at det i starten var masse protester, både fra ansatte og innsatte. Det var massiv frykt for det religiøse, og kritiske røster hevdet at han åpnet for tvangsreligion. Rundt omkring på avdelingene ble det veddet om hvor lenge den første gruppen innsatte ville holde ut (Strek 2007: 23). Ukene gikk imidlertid, og de kriminelle verstingene holdt stand i klosteret – mot alle odds. Det er ikke snakk om omvendelse eller en kjapp frelse, Nilsberth forklarer:

”Du går ikke fra busemann til engel på 30 dager. Men for mange blir retreaten punktet der noe snur, på dypet” (Strek 2007: 23).

Betjenter og medfanger rapporterer om store forandringer hos de fleste som gjennomgår retreatet. De innsatte roer seg og tilpasser seg. De slutter å sabotere fengselsreglene ved enhver anledning, og de begynner å opptre høflig overfor betjentene. En av informantene i Johannsons undersøkelse<sup>42</sup> uttrykker seg slik om høflig opptreden overfor og kommunikasjon med de ansatte:

”It is okay for the first time. Laugh. Before it was ‘us’ (prisoners) against them (staff). You did not talk at all to the staff; if you do prisoners can think you gossip. They do not know what you might say to the staff” (Johansson 2012: 27).

Som et resultat av disse endringene, blir retreatdeltagerne en positiv påvirkningsfaktor i fangemiljøet, og de kan flyttes til mindre restriktive avdelinger (Strek 2007: 23). Enkelte av fengselsbetjentene uttrykker at de aldri tidligere har sett maken til forandring gjennom noen av de øvrige behandlingsprogrammene de tilbyr på Kumla. Det viser seg ved at fangenes kroppsspråk endres, skuldrene senkes og blikket mykner. Det blir mulig å skimte et ansikt bak alt det harde og tøffe, og det ser ut som om noe tungt er løftet av dem (Strek 2007: 22).

---

<sup>42</sup> Omtales under 3. avsnitt neste side.



## **Endringer og residiv**

Det er dessverre forsket lite på hva slags effekt åndelige eller religiøse opplevelser kan ha på innsatte, både internasjonalt og i Norden. Det finnes imidlertid noen undersøkelser knyttet opp mot klostervirksomheten på Kumla. Högerås (2004) har gjennomført en kvalitativ psykodynamisk studie hvor hun undersøker hva slags oppfatning langtidsdømte menn har av Gud. Resultatene viser at deltagelse i klosterretreatet lærer deltagerne å stole på seg selv og andre. Nordström (2007) har gjennomført en sosiologisk studie hvor målet var å sammenligne roller og holdninger blant de innsatte før og etter retreatet, samt å se på hvordan klosteroppholdet konkret påvirker den enkelte. Studien bekrefter at de innsatte ser mer positivt både på seg selv og fengselsmiljøet etter retreatet, men at det er problematisk å opprettholde disse endringene over tid.

Da Truls Bernhold gjorde opp status for prosjektet i 2006, etter knappe 5 år, hadde 58 menn gjennomført det lange retreatet. Av disse var 29 ferdigsonet eller benådet. Av disse var det kun to som var fengslet for nye kriminelle forhold. Presten presiserer at dette er menn som tidligere nærmest har snudd i fengselsporten. At disse etter å ha gjennomført 30-dagers retreatet så langt hadde klart seg 3-4 år ute i samfunnet, anser han å være svært bra. Særlig etter som ettervernet dessverre ikke synes å fungere. Tidligere domfelte sliter med å få jobb, de sliter med å finne bolig, de får ikke boliglån, de stenges ute fra så mye av det som et normalt lovlydig liv forutsetter (Strek 2007: 23).

Pernilla Johansson har i forbindelse med sin masteroppgave ”Spirituality within the Prison Walls – The Impact of a 30-days Retreat at the Prison in Kumla”, intervjuet 5 innsatte om hvordan retreatet påvirket deres holdninger og mestringsstrategier. De innsatte ble bedt om å oppsummere sine erfaringer i klosteret med tre ord, positive eller negative. Følgende ord ble resultatet: Endring, utvikling, pusterom, lærerikt, fred, ”nytt syn på livet”, stillhet, bevissthet, innsikt, ”empatitrening”, tillit, trygghet og håp (Johansson 2012: 20, oversatt av VO). Alle ordene viser til en indre prosess i hver enkelt retreatdeltager, i samsvar med resultatene i Högerås og Nordströms undersøkelser. På spørsmål om hvordan oppholdet i klosteret hadde endret måten de så på fengslingen på, varierte svarene noe, men flere av dem fremhevet at retreatet hadde lært dem å akseptere fengslingen, og begynne å bruke tiden konstruktivt. De har lært å fokusere på andre, og ikke kun på seg selv. Følgende sitat fra en av Johanssons informanter oppsummerer essensen av både fengselsmiljøet og klosteret:

*“You need to strip away emotions in order to survive, it is a survival strategy. Correctional Services does not seem to understand that the environment in prison is destructive because no one trusts anyone. Prisoners do not trust each other, staff does not trust prisoners, staff does not trust each other, and there is always a sense of no trust. It is terrible to live in such environment. When you come to the monastery, it is a small department, limited staff and it becomes intimate somehow. You do not have any private things that could be stolen. No decisions to take. Somehow you feel you can trust anyone there, you grow into a trust. Through this trust you can be yourself and be relaxed. You need the trust to be able to enjoy the silence and get insight through the spiritual exercises. When the monastery program works perfectly, there are hundred percent trusts. To be in this environment for 30 days, makes you grow as a person and you have time to change. The prison environment is the complete opposite” (Johansson 2012: 20-21).*

### **8.3 Klosterretreat i Halden fengsel**

Sommeren 2013 gjennomførte Halden fengsel som det første i Norge et prøveprosjekt. 6 mannlige innsatte deltok i et 15 dagers retreat, etter mønster av klosterretreatene i Kumla fengsel. Målet for retreatet var at de innsatte skulle få muligheten til å ta et oppgjør med seg selv, hjelp til å leve ansvarlig, og til å mestre livet på en bedre måte etter løslatelse. Retreatet ble gjennomført i en tilpasset og avskjermet del av fengslet, hvor det ble innredet åtte celler, seks til deltagerne, og to til samtalerom. Det åndelige innholdet og tilretteleggingen var et samarbeid mellom kriminalomsorgen ved Halden fengsel, Frelsesarmeen og prestetjenesten. Åndelige veiledere for de innsatte gjennom retreatet var teologene Marit Skartveit og Kjell A. Nyhus, som arbeider i henholdsvis Frelsesarmeen og Hamar fengsel. (Nyhus har også deltatt på en rekke pilegrimsvandring med innsatte). Tilstede var også 4 tjenestegjørende fengselsbetjenter.

Hovedmålet for retreatet var å lære de innsatte å ta nye og bedre valg. Innholdet var lagt opp etter samme ramme som retreatene i Kumla, med ulike faser og bruk av farger og ritualer/symbolikk, hvor de ulike fasene i norsk språkdrakt så slik ut:

- Ethvert menneske er unikt og ukrenkelig. Det gode finnes i ethvert menneske.
  - Oppgjør med det som har vært. Selverkjennelse.
  - Om godhet, visdom, rettferdighet, mot, tro, håp og kjærlighet.
  - Det nye livet.
  - Kunsten og evnen til å gjøre gode valg.
- (kriminalomsorgen (c))

Deltagerne har i etterkant uttalt at de ble svært positivt overrasket over retreatet. De forteller

at stillheten var en utfordring de første par dagene, men at de etter hvert satte stor pris på den. De følte at de fant roen i livet for første gang på mange år, og at de fikk tilbake lyst til å leve uten rus og kriminalitet. En av de innsatte uttaler at han har funnet ut at han har mye positivt å gi, blant annet mye kjærlighet og omsorg (Halden Arbeiderblad 29.07.2013).

Retreatet skal følges opp med seks samlinger utover høsten 2013, for å forsøke å opprettholde de positive effektene. Direktør Are Høidal ved Halden fengsel omtaler prosjektet som ”*en knallsuksess*”, og ønsker å gå videre med det. De ansvarlige for retreatet arbeider for å gjøre dette til et kontinuerlig tilbud (Halden Arbeiderblad 29.07.2013). Det er imidlertid per dags dato enda ikke etablert et slikt tilbud.

## **8.4 Kirken i russiske fengsler**

Kriminologen Ingjerd Kvarme fokuserer i artikkelen ”Kristen tro bak russiske fengselsmurer” (2006) på kirkens nye rolle i russiske fengsler. Hennes materiale bygger på egne observasjoner og samtaler med fengselsadministrasjon, fengselsprester og fanger i St.Petersburg i løpet av 1990-tallet.

Russiske forhold er svært forskjellige fra norske, både når det gjelder samfunnsforhold, levekår, fengselsforhold og kristendom. Den russisk-ortodokse kirken var en maktfaktor i samfunnet frem til revolusjonen og innføringen av kommunismen. Til tross for at kirken før revolusjonen var en viktig støttespiller for makthaverne, har undertrykkelsen kirken opplevde under kommunismen ført til at den igjen har en plass i mange russeres hjerter. På mange måter virker russere mer intense i sin religiøsitet enn oss mer trauste luthersk inspirerte nordmenn. De synes å trekkes mellom mer ekstreme drakrefter. På den ene siden den lokkende vestlige materialismen, og på den andre siden en nærmest asketisk ortodoks kristendom.

I følge Kvarme var det to hovedårsaker til at kirken så raskt ble reetablert i russiske fengsler etter sovjetstatens fall; Det ene var landets internasjonale forpliktelser i forhold til religionsfrihet, det andre var det moralske vakuum som oppsto i fengslene etter kommunismens fall. De fengselsansatte var derfor mest opptatt av de kristne fangenes livsførsel. De beskrev fanger som tidligere hadde brutt reglene og forårsaket uro, som etter at de ble kristne levde uten konflikter med både ansatte og medfanger (Kvarme 2006: 242). For de ansatte fungerte kirken kort og godt som en leverandør av etiske retningslinjer. At dette synes å plassere kirken på fengselsadministrasjonens og maktens side, er problematisk. Det er

imidlertid ingenting i Kvarmes materiale som tyder på at dette utgjør et problem for de russiske innsatte. Det interessante i denne sammenhengen blir således hva kirken representerer, og er, for de innsatte.

I det russiske fengslet Kvarme besøkte er det bygget en kirke inne på fengselsområdet. Den er omgitt av en blomsterhage med stier og benker, og bryter således med fengselets øvrige grå og sikkerhetspregede bygningsmasse. Presten kommer en dag i uken, og tilbringer hele dagen i fengselet, for å feire gudstjeneste og høre skriftemål. Skriftemålet har en annen og mer sentral betydning i russisk-ortodoks tradisjon enn i vår protestantisme. Skriftemålet gir mulighet til tilgivelse uten forbehold, og er inngang til troens og menighetens fellesskap. Det er lett å se at betydningen av skriftemålet om mulig blir enda større i fengslet, hvor det blir en mulighet til oppgjør og ny begynnelse, en stadig påminnelse og fornyelse. Fangene har tilgang til kirkerommet hver dag, og mange tilbringer tid der, de tenner lys og ber. De tre daglige bønnesamlingene organiseres av fangene selv (Kvarme 2006: 245).

#### **8.4.1 Kirkerommet versus fangeregimet**

Det mest interessante med kirkens tilstedeværelse i de russiske fengslene for denne fremstillingens vedkommende er imidlertid ikke kirken versus fengselssystemet. Det er kirken versus fangebefolkningens maktstrukturer. Vi vet fra fremstillingen av norske/nordiske forhold at fengselsprestene legger vekt på å opptre på en slik måte at det klart fremgår at de ikke er en del av strafferegimet. De gjør det tydelig at de ikke lar seg bruke for å ivareta fengslets sikkerhet, og slik får de tillit blant de innsatte. For kirken i russiske fengsler er imidlertid de innsattes egne maktstrukturer en langt større utfordring enn fengselsadministrasjonens autoritet (Kvarme 2006: 246).

Blant russiske innsatte er subkulturen satt i system, ved at fangene lager og håndhever sin egen sosiale orden og sine egne regler. Lederne kaller seg "Lovens tyver", noe som viser hen til at fangene "stjeler" fengslets lov ved å skape lovløshet, for å så å sette lovløsheten i system og gi den autoritet som et legitimt lovverk (Kvarme 2006: 247). Den innsattes plass i det sosiale hierarkiet bestemmes av styrke, mafiatilhørighet, og hva slags lovbrudd en har begått. Øverst er tyvene, som styrer og stjeler fra de andre, fulgt av arbeiderne som får gå i fred så lenge de betaler pålagte skatter til ledergruppen. Den tredje gruppen, tjenerne, må betjene den øverste gruppen. Nederst kommer de utstøtte. Denne siste gruppen består av homofile, voldtektsmenn, incestforbrytere og andre uakseptable, og disse plages og trakasseres konstant. Det er så ille at de kan bli drept dersom de setter seg på feil stol eller

spiser med feil skje, og slike drap forekommer (Kvarme 2006: 247). For å holde folk ”på plass” brukes systematisk vold, og ulike ritualer for å markere gruppetilhørighet og status.

Fader Vladimir som har ansvaret for fengselsmenigheten, bekrefter at kirken til å begynne med sto overfor mange vanskelige problemstillinger knyttet til fangenes subkultur. Dels var utfordringen hvordan kirken og presten skulle forholde seg til lederne i fangemiljøet når de søkte kirkens fellesskap, og dels var den knyttet til de innsattes krav om at kirken måtte ta opp i seg deler av fengslets regler. Hvordan kirken skal stille seg til menn som rangerer mennesker, og som konsekvent mishandler og trakasserer sine medfanger uten å vise tegn til anger eller endring, er vanskelige spørsmål. Enda vanskeligere var det imidlertid å få menigheten til å akseptere at fangene fra den lavest rangerte gruppen skulle få adgang til kirken. Fader Vladimir forteller at mennene tilhørende denne gruppen til å begynne ikke turde kysse korset hans, i frykt for å bli drept av de andre fangene (Kvarme 2006: 248).

Fader Vladimirs utholdenhet har ført til at fangene nå aksepterer at det gjelder andre regler i kirken. Det er skapt en motkultur som opphever fangemiljøets verdier og tilbyr de som søker kirken mulighet til forsoning og en ny og annerledes identitet. Fanger som søker kirken sloss ikke lenger mot det undertrykkende og nedverdiggende, verken i regimet eller i miljøet. De avviser det ved ikke å la seg berøre av det. Fengslet stenger dem inne, men samtidig stenger de fengslet ute (Kvarme 2006: 250).

Ved å være tilstede i fengslet har kirken skapt et nytt rom, et rom eller en heterotopi hvor kirkens syn på mennesket og menneskeverdet har bidratt til endringsprosesser i ”den andre”, eller den enkelte fange. Fangen er i fengslet for å sone, men fengslet gir normalt ingen mulighet for forsoning. Fangenes gruppedannelser og motmaktstrategier, som kunne ha vært en kilde til frihet, blir i stedet destruktive og undertrykkende. I dette harde og kalde samfunnet har den russiske kirken skapt et alternativ, et åndelig liv og en identitet som ikke lar seg begrense verken av fengsels- eller fangemakt.

## **8.5 Endringsarbeid i fengslet**

Kognitive behandlingsprogrammer går ut på å modifisere fangens oppførsel ved å påpeke uønsket atferd, eller i ekstreme tilfeller, ved å hjelpe ham/henne til å legge fortiden bak seg eller glemme ved å bli noe annet. Den åndelige eller religiøse metoden er noe ganske annet. Her dreier det seg om en total endring, en ny identitet. Fortiden skal ikke glemmes, den tjener tvert i mot til å minne om kraften og storheten i den/det som har muliggjort endringen.

De kognitive behandlingsprogrammene finner sted i fengslet, som regel med fengselsbetjenter som instruktører/veiledere, og med fangegruppen som referanseramme. Behandlingsideologien hadde sin storhetstid på 1990- og første halvdel av 2000- tallet med stort tilbud og stor hyppighet av ulike programmer i norske fengsler. Det er imidlertid ingenting som tyder på at de har, eller har hatt, effekt. Tilbakefallstallene er like høye. Mange har begynt å tvile på om det er mulig å drive endringsarbeid i fengslene, om fengslet overhodet er egnet som endringsarena<sup>43</sup>.

Fengslet er og blir et ”utenforsamfunn”. Et samfunn eller rom som har stor effekt på dem som må oppholde seg i det. Det trigger motmaktstrategier og endringer, men verdiene og normene det resulterer i bidrar sannsynligvis til at individet i enda sterkere grad blir stående utenfor samfunnsfellesskapet. Fengslet gir rom for to identiteter; Fange, og kriminell.

Ut i fra det presenterte materialet fra Sverige, Russland og Norge, er det mye som tyder på at kirken med virkemidler fra kristen tradisjon og tro klarer å skape ”et tredje rom”, et rom som muliggjør en positiv endring. Et rom eller en heterotopi som blir et alternativ både til fengslets autoritet og undertrykkelse, og til fangesubkulturens egen destruktive disiplinering. I dette rommet gis det mulighet for en ny identitet, en identitet som ikke utledes av lovbruddet, men som heller ikke er uavhengig av det. Ved å stå i sin egen fortid, ved å ta fullt ansvar og erkjenne skyld og tilkortkommenhet, er det mulig å legge grunnlaget for noe nye nytt og bedre.

Både i Sverige og i Russland blir det ikke-materielle rommet som skapes i relasjon til fangene da klosteret/presten/kirken trer inn i fengslet speilet i det materielle. Klosteret og kirken skiller seg ut fra fengslet for øvrig. I det norske prøveprosjektet lyktes man ikke i samme grad med dette, men i det svært begrensede materialet som foreligger er det ikke noe som tyder på at dette ble problematisert. Det kan selvsagt være at alle de involverte aktørene var innforstått med at dette var et prøveprosjekt, og at man derfor i større grad måtte finne seg i å improvisere. Det som imidlertid er svært interessant i denne sammenhengen, er i hvilken grad heterotopien som oppstår overhodet avhenger av det materielle rommet?

Norske fengselsprester har jevnt over dårlige arbeidsforhold. Svært få fengsler har kirkerom eller kapeller. Svært ofte brukes gymsaler og bibliotek til gruppesamtaler, andakter og gudstjenester. Prestens kontor er gjerne et lite hjørne av et rom som også brukes til et annet

---

<sup>43</sup> Se Hammerlin og Kristoffersen 1998: ”Habilitering som livsmestringsprosess”. KRUS Nr.1/98

formål. Likevel er det temmelig udiskutabelt at fengselsprestene i kraft av sin være- og handlemåte har skapt et rom rundt seg som inngir tillit og respekt blant det store flertallet av innsatte, uansett bakgrunn eller religiøs overbevisning. Det er dog intet argument for ikke å bedre arbeidsforholdene for prestene, eller de innsattes mulighet til et åndelig liv.

Det synes å være liten tvil om at kirkens virksomhet i fengslene slik den er presentert her er verdifull for de innsatte. Undersøkelser<sup>44</sup> viser imidlertid at det er vanskelig å opprettholde effektene i ettertid. Problemet er, som presten Truls Bernhold er inne på, at de løslatte ikke gis medborgerskap. Den reintegrative prosessen svikter, og de tidligere fangene blir stående med skammen og stigmaet. Hvis ettervernet ikke styrkes, blir veien tilbake til kriminalitet kort.

Dersom det presenterte fokuset på åndelighet hjelper de domfelte til forsoning og ny identitet, så må effektene opprettholdes når de igjen trer inn i samfunnet. Om de på nytt møter eksklusjon, og nektes medborgerskap, vil det være svært vanskelig, for ikke å si umulig for dem å holde fast ved de nye mønstrene. Samfunnet må skape rom hvor vanskeligstilte kan møtes på egne premisser, også utenfor murene. Her kan kirkelig-sosialt arbeid være av betydning, ved å skape rom som er alternativ til hvordan samfunnet ellers møter dem.

Den svenske kriminalvården har tatt den vanskelige overgangen til frihet på alvor når de har etablert "Klostervägen". Et godt ettervern innebærer imidlertid oppfølging også etter løslatelse fra overgangsbolig. Det å lære seg å mestre et "normalt" liv, og bli inkludert som "medborger", synes å være en lang og vanskelig prosess.

### **8.5.1 Heterotopien og effekten av endringsarbeidet**

Tvetydigheten i forhold til det kristne aspektet ved klosteret i Kumla gir rom for å se nærmere på heterotopien i et endringsperspektiv. I følge Foucault er det rommets annerledeshet eller "otherness" sett utenfra som avgjør om det er heterotopisk. Et heterotopisk rom overskrider eller motstår de forventningene vi har til sosial orden, og tilbyr et alternativ. Sann sett kan det heterotopiske ved rommene kirken skaper ved sin tilstedeværelse i fengslene kanskje sies å være uavhengige av hvor kristne de er, eller hva de

---

<sup>44</sup> se Nordström, M (2007): "Bakom Dubbla Murar- En Sociologisk Undersökning av Klosterverksamheten vid Kumla-anstalten".

fylles med. Om det imidlertid er selve heterotopien, eller annerledesheten, som gjør at rommene fungerer i et endringsperspektiv, eller om sporen til endringsprosessene er avhengig av rommenes konkrete innhold, er et annet spørsmål.

I sin definisjon av resemblance og similitude legger Foucault til grunn at forventninger og kulturelle tegn skaper en sosial orden som vi henholdsvis gjenkjenner og forventer, eller overraskes over og utfordres av. Det dreier seg imidlertid om noe som skaper gjenklang hos oss, som vi kjenner igjen, og relaterer oss i forhold til. Rommet er relasjonært, i den betydning at det står i relasjon til alle som på en eller annen måte relaterer seg til det, til andre rom, og ved at det skaper nye relasjoner. I lys av dette er det vanskelig å se for seg at endringseffekten er uavhengig av rommets/heterotopiens innhold. Tvert i mot, det er mye som taler for at rommet må inneholde noe som gir gjenklang hos de innsatte, som de kjenner igjen, og som fremstår troverdig.

Mange av behandlingsprogrammene kriminalomsorgen tilbyr, baserer seg på fengselsbetjenter som instruktører. I perioden kursene foregår, kler de seg i sivile klær, og de forsøker etter beste evne å møte de innsatte som veiledere og medmennesker. Fra kriminalomsorgens side legges det, i den utstrekning det er praktisk mulig, også vekt på at disse kursene skal foregå på møterom el. Disse settes i stand slik at de ser minst mulig fengselsaktige ut. Det er imidlertid svært lite som tyder på at man lykkes i å skape heterotopiske rom, og forskning viser som tidligere nevnt ingen effekt på residiv.

Presten og prestetjenesten har, som jeg har nevnt, gjennom å stå på de innsattes side opparbeidet seg tillit og troverdighet i fangemiljøet. I den forbindelse har jeg også vært inne på at presten og kirken kanskje skaper heterotopier i fengselssamfunnet ved sin blotte tilstedeværelse, uavhengig av det materielle rommet. Til tross for tvetydigheten rundt Klostervägens kristne forankring, legges det stor vekt på identifikasjonsperspektivet i bruken av Bibelens fortellinger. Det tyder på at rommet må fylles av noe ekte og varig, noe som gir gjenklang i den enkelte, og at budskapet må forkynnes av en person de har tillit til, en som "lever som han preker", og som fremstår troverdig, slik disse utsagnene fra en deltager på Kumlaretreatet gir uttrykk for:

*"...Det jeg husker best er den der om horekvinnen de ville steine. Jeg kjenner meg jo litt sånn som henne. Og så hører jeg Jesus si det der med at bare den som er ren kan kaste den første stein. Og jeg vet det: De er jo ikke rene, alle de som har fakket meg og dømt meg.--- Også i lignelsen om den fortapte sønn åpnet det seg noe..." (Strek 2007: 26).*



*“...Fader Truls gav oss noen blanke ark. Vi skulle skrive ned alle våre synder....Og inni meg protesterte det vilt: 'Skal jeg skrive ned ALT? Og så går han vel til påtalemyndigheten med det? Nei. Nei!' Men...Den mannen hadde jeg faktisk begynt å få tillit til. Jeg tok sjansen på å gjøre som han sa” (Strek 2007: 26).*

I lys av dette kan det se ut som om det ikke kun er annerledesheten ved rommene som gjør at de virker i et endringsperspektiv, men at innholdet er av betydning. Rommene må fylles med kulturelle tegn de innsatte kan relatere seg til, og både rommet og budskapet må være troverdig. I dette ligger det ikke nødvendigvis at den innsatte må være troende, men at både det som formidles og formidleren må være ekte. Det fungerer tilsynelatende ikke å møte mennesker med erfaringer fra livets skyggeside med forstillelse og ”liksom” prat.



## 9 Pilegrimsvandring under soning i fengsel

I dette kapitlet vil jeg se nærmere på pilegrimsvandringene som siden starten i 2006 har blitt et etablert tilbud i noen få norske fengsler. Vandringene er et godt eksempel på hva det er mulig å få til av rehabiliterende arbeid med åndelig/religiøs fortegn gjennom samarbeid med kriminalomsorgen. Pilegrimsvandringen skiller seg imidlertid fra de øvrige verktøyene eller virkemidlene som er beskrevet her fordi den foregår utenfor fengslet; En gruppe innsatte forlater fengslets strengt disiplinerte og lukkede verden og begir seg ut på vandring gjennom flott natur og velholdt kulturlandskap, langs den gamle pilegrimsleden til Nidaros. Trange fengselsceller og låste dører byttes ut med frihet og vide horisonter.

Ut i fra det vi vet om fengslet som ”utenforsamfunn”, er det nærliggende å tro at miljøskiftet i seg selv vil medvirke til endringer i de innsatte. For denne fremstillingens vedkommende må vi imidlertid spørre om det skjer noe mer, om det initieres endringsprosesser som kan bidra til en nyorientering, og føre til at den innsatte tenker annerledes både om seg selv, og om omgivelsene/samfunnet? Og dersom pilegrimsvandringen trigger ettertanke, bearbeiding og refleksjon, i hvilken grad kan dette ha betydning for livet etter soning?

### 9.1 Revitaliseringen av pilegrimstradisjonen og fanger som pilegrimer

Den gamle kristne pilegrimstradisjonen har opplevd en omfattende revitalisering over hele Europa de siste tiårene, med istandsettelse av gamle pilegrimsleder og med stadig flere mennesker på vandring. Interessen for pilegrimsvandring må sies å være et relativt nytt fenomen i norsk kultur og samfunnsliv, men den økende interessen har ført til stadig flere bokutgivelser og fjernsynsprogram, som igjen antakelig bidrar til å forsterke interessen ytterligere. Grunnene til dette er sannsynligvis mange og sammensatte.

Det at fanger gis mulighet til å vandre pilegrimsleden må ses i sammenheng med utviklingen i samfunnet for øvrig. For å kaste lys over årsakene til veksten i antall pilegrimer, har jeg valgt å ta utgangspunkt i utredningen ”På livets vei. Pilegrimsmotivet- et nasjonalt

utviklingsprosjekt” (2008)<sup>45</sup>. Her legges det vekt på å vise at man ikke trenger å være ”religiøs eller åndelig søkende” for å begi seg på vandring som pilegrim.

Pilegrimstradisjonen fungerer i dag som ”møtested” for en rekke ulike interesser, både sosiale, kulturelle, historiske og økonomiske (Uddu 2008: 11).

Selv om fengslene som jeg vil komme tilbake til er klare på at de innsatte er pilegrimer, er mitt utgangspunkt at det er en broket forsamling som legger ut på vandring. Jeg har derfor i hovedsak valgt å ikke legge så stor vekt på den kristne teologien knyttet til pilegrimstradisjonen. De innsatte som søker om å delta på vandringene tilhører alle nasjonaliteter og etniske grupper. De spenner over et stort spekter av religiøs tilhørighet og livssyn; Aktive kristne, medlemmer av Den norske kirke, ateister, humanister, og aktivt troende og praktiserende muslimer (Engedal 2009: 2). For å forstå hva som skjer når disse innsatte tas ut av fangemiljøet og alt rundt dem er nytt, usikkert, uavklart og knyttet til forventning, har jeg derfor gått til Victor og Edith Turners studie: ”*Image and Pilgrimage in a Christian Culture*” (1978). Dette er et sentralt forskningsbidrag innen pilegrimsforskningen, et arbeid som de fleste andre forskere på området referer til og profilerer seg i forhold til.

Til tross for at det siden 2006 er gjennomført årlige pilegrimsvandringer med innsatte i Norge, foreligger det begrenset med forskning. Empirien som presenteres er derfor hentet fra diverse mediareportasjer hvor innsatte intervjues om sine opplevelser, og fra Leif Gunnar Engedals empiriske undersøkelse av innsattes pilegrimserfaringer: ”*Fra fengselscelle til pilegrimsvei*” (2009). Her intervjuer Engedal 10 informanter/innsatte om deres opplevelser som pilegrimer. Engedal stiller spørsmål om hvilke erfaringer de innsatte trekker frem som særlig betydningsfulle, og på hvilken måte disse erfaringene utfordrer etablerte mønstre i den innsattes livserfaring (Engedal 2009: 3).

### **9.1.1 Pilegrimsvandring i vår tid**

Som nevnt opplever pilegrimstradisjonen i dag en renessanse over hele Europa. I stort sett alle land øker antall pilegrimer for hvert år. Historisk sett er religionen nært knyttet til turismen. Noen av vår verdens mest populære turistmål er egentlig gamle hellige

---

<sup>45</sup> Statsråd Trond Giske tok i januar 2008 initiativ til å etablere et prosjekt for nasjonal pilegrimssatsing med utgangspunkt i Nidarosdomen som pilegrimsmål. Prosjektet var et samarbeid med Sør-Trøndelag fylkeskommune og Trondheim kommune. Prosjektleder var Per Kvistad Uddu.

pilegrimsmål, og pilegrimsherbergene i Europa er forgjengerne til vår tids hoteller. Verdens første turister kan ha vært pilegrimer på vei til templet i Jerusalem. Mye tyder på at dagens økende pilegrimsinteresse kan ses i sammenheng med turisme, velstandsøkning, og generelt stadig større fokus på opplevelser, ”mindfulness” og aktiv ferie. En pilegrimsvandring har et mål og en mening, og er sånn sett en form for religiøs turisme som skiller seg fra annen turisme, her oppsummert av en 26 år gammel kvinnelig pilgrim til Santiago de Compostela:

”To compare the pilgrimage with other travels, I think that the main difference is that the pilgrimage changed me as a person... It was an inner and outer way. Other travels are mostly outer ways... to educate yourself, see new things, culture, people, environment. But I’ve never heard of anybody saying, ”I’m going on three weeks’ holiday to search for something more, to answer some questions’ – as you do as a pilgrim” (Dyas 2004: 103)

I vår del av verden blir vi stadig rikere, og våre basale behov er for lengst ivaretatt. Dette øker kravene til at vi skal leve meningsfulle liv, hvor opplevelser, og det å dyrke interessene våre, står i fokus. Det å realisere seg selv, og å utvikle seg som menneske, blir viktigere og viktigere. Vi reiser oftere enn før, og til stadig mer fjerntliggende og ”krevende” reisemål (Uddu 2008: 11). Vår omfattende bruk av sosiale medier gjenspeiler disse trendene. Bilder fra pakketur til Gran Canaria og helgetur med Kiel fergen gir neppe like høy status som topptur til Kilimanjaro og sykling langs den kinesiske mur, eller pilegrimsvandring til Santiago de Compostela for den del. Motivet for reisene våre er ikke lenger bare ferie, eller å se nye steder, men erfaringer som fører til vekst og utvikling på det individuelle planet. Samtidig har reiser stor symbolverdi i forhold til klassetilhørighet og sosial status.

Vi lever i en tid blant annet preget av materialisme, forbruk, stress og høyt tempo. Mange mennesker preges av tiden i den grad at de blir utbrent eller syke. Utbudet av bøker om ”mindfulness”, meditasjon, yoga etc vitner om at dagens mennesker søker etter stillhet og indre ro. Motivene for å legge ut på pilegrimsvandring trenger derfor ikke være åndelig eller religiøs søken, men kanskje en lengsel etter å gjøre noe helt annet enn det hverdagen vanligvis inneholder. Det kan være å oppleve noe nytt og gjøre seg nye erfaringer både i forhold til seg selv og andre, eller å bruke kroppen mer enn hodet (Uddu 2008: 12).

Når Justisdepartementet i kriminalomsorgsmeldingen<sup>46</sup> trekker pilegrimsvandringen frem som et mulig positivt virkemiddel i rehabiliteringen av innsatte, er det nettopp i denne konteksten. I meldingen refereres et utsagn fra en innsatt som beskriver en indre reise, en reise hvor en

---

<sup>46</sup> Stortingsmelding nr. 37 (2008)

blir konfrontert med eksistensielle spørsmål, samt en oppdagelsesferd i norsk kultur og historie (St.meld.nr.37 2008: 117). Fra kriminalomsorgens side er målet læring, mestring og selvutvikling i tråd med det ovennevnte. Innsatte får mulighet til å lære om tradisjon og kulturarv, og de gis mestringsfølelse gjennom det fysiske og gjennom samholdet i fellesskapet. Målet er at erfaringen skal bidra til positive endringer i den enkeltes forhold til egen kriminalitet. Håpet om at pilegrimsvandringen skal virke rehabiliterende, i den forstand at den skal initiere endringsprosesser, er en implisitt forventning til tiltaket fra kriminalomsorgens side (Engedal 2009:3).

## 9.2 Moderne pilegrimsforskning

Forventninger om endring er et sentralt tema i moderne pilegrimsforskning, og dette perspektivet kalles i fortsettelsen for transformasjonsperspektivet. En del forskere beskriver det å gå pilegrim som en ”transformative practice”. Vandringen springer ut av ”transformative intentions”<sup>47</sup> som kan være mer eller mindre avklarte. Hva forventningen om endring nærmere bestemt retter seg mot, og hva slags erfaringer som synes å fungere som virksomme endringsagenter, varierer imidlertid betydelig. For denne fremstillingens vedkommende er det interessant å se hvilke opplevelser de innsatte selv vektlegger, og om de kan være egnet til å utfordre etablerte tankemønstre på en slik måte at ønsket om endring melder seg.

Edith og Viktor Turner<sup>48</sup> tar utgangspunkt i A van Genneps<sup>49</sup> analyser av ”rites de passage”, eller overgangsritualer, i sin studie av pilgrimsvandring. Van Gennep opererer med tre karakteristiske faser i rituelle overgangsriter i tradisjonelle samfunn: Separasjon som innebærer atskillelse fra det sosiale og kulturelle fellesskapet, liminalitet som er en grensetilværelse i et sosialt og eksistensielt ingenmannsland, og reaggregasjon som er en tilbakeføring og reintegrasjon i det fellesskapet man forlot, men med nye erfaringer og ny status (Turner 1978: 2).

I lys av dette går Turners teori sammenfattet ut på at en før pilegrimsvandringen befinner seg i en tilværelse som er preget av stabilitet og orden i forhold til det sosiale, kulturelle og religiøse. På et eller annet tidspunkt skjer det et oppbrudd, hvor en legger ut på vandring bort

---

<sup>47</sup> Se Morinis, E.A.: *Sacred Journeys: The Anthropology of Pilgrimage* (Weslyport, 1992): 22 eller Frey, N.: *Pilgrim Stories: On and off the road to Santiago* (Berkeley, 1998)

<sup>48</sup> I fortsettelsen referer jeg til ekteparet Edith og Viktor Turner kun som Turner

<sup>49</sup> Gennep, Arnold van.: *The Rites of Passage* (1908) New ed. London: Routledge and Kegan Paul, 1960

fra det stabile og kjente mot et mål langt borte. Underveis må pilegrimen prøve ut nye sosiale fellesskap, og nye former for sosial og symbolsk samhandling. Disse prosessene kulminerer gjerne i rituelle handlinger på stedet som er målet for vandringen. Når pilegrimen vender tilbake møter han igjen det gamle og velkjente utgangspunktet, men noe kan nå være annerledes i ham selv, og i måten han betrakter og tenker på. Erfaringene fra vandringen kan ha initiert og inspirert endringsprosesser som har effekt lenge etter at pilegrimsvandringen er over. Sånn sett er liminaliteten hos Turner ikke bare overgang, men også potensiell mulighet for reformulering eller reform, en slags utprøving av ulike utopier<sup>50</sup> (Turner 1978: 3).

Turner vektlegger særlig (unntaks)tilstanden som følger etter oppbruddet fra det velkjente, (liminalitet), og det nye fellesskapet som vokser frem gjennom pilegrimenes felles erfaring, (communitas). Når en er i et grenseland, i en posisjon hvor en har forlatt det kjente, og det nye venter i det uvisse lenger fremme, åpnes det for en særegen dynamikk. Dette gjør at det kan etableres nye former for fellesskap som avviker fra de man kjenner fra tidligere (Turner 1978: 249). Dette fellesskapet, communitas, er et motstykke til den sosiale, kulturelle og religiøse orden som pilegrimen har brutt opp fra. I communitas er alt som definerer en som menneske i den forlatte tilværelsen utvisket, relasjonene er egalitære, ikke-rasjonelle og eksistensielle (Turner 1978: 250). Pilegrimene danner relasjoner i Bubers Jeg-Du forstand, ved at de erfarer uten å forholde seg til ”det” eller ”noe”. Hele tilværelsen er relasjonær (Buber 1967: 77-79). Communitas fører på ingen måte til at individets ulike identiteter kombineres eller fusjonerer. I communitas frigjøres tvert i mot identitetene slik at de ikke lenger må forholde seg til konformitetskrav til generelle normer (Turner 1978: 250).

På denne måten legger pilegrimsvandringen grunnlag for et nytt og særegent fellesskap, hvor innlærte roller, posisjoner og samhandlingsmønstre kommer under press og omformes. Egalitære fellesskap med basis i Jeg-Du relasjonene utvikler seg, og det åpnes for nye tanker, følelser og refleksjoner i forhold til eget liv, andre mennesker og omgivelsene. I følge Turner gjelder dette både sosiale, eksistensielle og religiøse dimensjoner i pilegrimens livsverden (Turner 1978: 253-254). Dette fører igjen til at det initieres prosesser som kan åpne for potensielt transformerende innsikter eller erfaringer, og således for endringer i pilegrimens selvforståelse og forhold til verdier og prioritering i møte med andre.

---

<sup>50</sup> Se Foucault under punkt 8.1

### 9.2.1 Kritisk blikk på Turners teori

En kan ikke legge til grunn at alle pilegrimer, herunder fanger på pilegrimsvandring, opplever den type uro og oppbrudd som er knyttet til liminaliteten hos Turner, og heller ikke det samhold og fellesskap som *communitas* forutsetter. Moderne pilegrimstradisjon, og empirien, er mer sammensatt og viser større variasjoner enn det Turners begreper og analytiske perspektiver i utgangspunktet gir rom for (Engedal 2009: 5).

Turners *communitas* begrep fokuserer i hovedsak på personlige relasjoner og sosiale fellesskap. Det er det relasjonære som fremstår som avgjørende for pilegrimens utbytte av vandringen. Annen forskning viser imidlertid at pilegrimsmålet, selve det hellige stedet, samt hellige gjenstander og diverse ritualer kan være like viktige for den enkelte pilegrims transformasjonsprosess. Antropologer hevder at alle samfunn har en idé om hellige steder hvor Gud er lettere eller særlig tilgjengelig. Til denne forestillingen er det gjerne knyttet hellige gjenstander og riter av betydning for den enkelte og for samfunnet (Dyas 2004: 102).

Andre forskere<sup>51</sup> fokuserer også i større grad på bevegelsesperspektivet. Dette dreier seg om at bevegelsen fra A til B bevisst eller ubevisst kan trigge sosial og kulturell endring, og om bevegelsen som metafor, ved at den fysiske reisen ses som et bilde på den indre reisen: "life is a journey". Pilegrimsvandringen kan fungere som et bilde på livet med oppbrudd, usikkerhet, fare, og møte med nye mennesker fra andre bakgrunner. Ofte har pilegrimene ikke annet enn reisemålet felles, hvilket åpner for utfordringer, oppmuntringer og mulighet for nye erfaringer (Dyas 2004: 106).

Mange pilegrimer er også opptatt av betydningen av, og symbolverdien i, å følge i andres fotspor. Det å gå på de samme stier som tusener har vandret gjennom tidligere århundrer, bidrar til fellesskapsfølelse, og til å sette ting i perspektiv (Ryall 2007: 25-38). Ryall omtaler dette vakkert som "gjentakelsens poetikk".

## 9.3 Pilegrimsvandring under soning

Pilegrimsvandring for innsatte startet i 2006, da Pilegrimsforeningen i Vestfold og Pilegrimsfellesskapet St. Jacob i Oslo innledet et samarbeid med ledelsen ved Bastøy fengsel. Den første vandringen fra Bastøy til Nidaros ble en udelt suksess, og ideen ble plukket opp og videreutviklet av enkelte andre fengselsledere i samarbeid med fengselsprestene. Dette har

---

<sup>51</sup> Se Coleman, S. & Eade, J. (red): Eade & Sallnow (1991): 1-29



ført til at det i tillegg til Bastøy fengsel, også har vært arrangert årlige pilegrimsvandringene fra blant annet Hamar og Bergen fengsel. Dessverre er det foreløpig kun mannlige innsatte som har fått mulighet til å delta på disse årlige pilegrimsvandringene<sup>52</sup>.

Fra kriminalomsorgens side er det som nevnt særlig transformasjonsperspektivet som vektlegges. Man forventer at pilegrimsopplevelsen skal bidra til positive endringer hos den innsatte. Inspirasjonen er hentet fra Belgia<sup>53</sup>, hvor spesielt unge innsatte gis tilbudet som del av et alternativt opplegg til fengselssoning. Tanken er at vandringen ikke kun gir personlig vekst, men også kulturell og historisk ballast som kan være nyttig i livet etter soning (Kriminalomsorgen(b)). Sån sett ses tilbudet som et potensielt rehabiliterende tiltak på linje med for eksempel programvirksomhet. For engasjerte fengselsprester er fokus kanskje muligheten til å oppleve de innsatte i et annet miljø, i en annen setting, hvor de lettere kan arbeide med eksistensielle og åndelige/religiøse spørsmål som prestene av erfaring vet at mange innsatte er opptatte av.

Pilegrimsvandringene er et tilbud ved åpne fengselsavdelinger, det vil si at de innsatte enten er på slutten av et lengre soningsløp, eller at de har kort dom i utgangspunktet. Kravet er at fangene ikke utgjør noen sikkerhetsrisiko, og at de er motiverte for vandringen. Vesentlig er det imidlertid at alle fengslene karakteriserer tilbudet som ”pilegrimsvandring”, de er klare på at dette dreier seg om å gå pilegrim til Nidaros. Pilegrimsvandring er som kjent i utgangspunktet en religiøst forankret praksis. Dette gjelder også i tilbudet til de innsatte. Prestene står sentralt i planlegging og gjennomføring, og underveis legges det stor vekt på kirkebesøk og liturgiske samlinger. Pilegrimsmålet Nidarosdomen spiller også en viktig rolle. Gjennom dette inviteres de innsatte til å reflektere over eksistensiell og religiøs tematikk.

Til tross for tilbudets åndelige/religiøse fortegn har det vist seg å være svært populært blant de innsatte. Det er som regel svært mange innsatte som ønsker å delta, men da gruppens størrelse grunnet sikkerhetshensyn må begrenses, er det dessverre mange som ikke får anledning. I tillegg til vurdering av sikkerheten, kommer også hensynet til gruppens sammensetning. Da gruppen skal være på vandring i 29-30 dager, kun i følge med en prest og en betjent, er det naturlig nok svært viktig at gruppen fungerer sammen.

---

<sup>52</sup> En grunn til dette kan være at det til enhver tid er få kvinnelige innsatte som oppfyller sikkerhetskravene kriminalomsorgen stiller. En annen at kriminalomsorgen kanskje ikke kan garantere for kvinnenens sikkerhet i en stor mannsguppe, eller at man er redd for at kvinner i gruppen vil medføre negative endringer i gruppedynamikken.

<sup>53</sup> Resultatene i Belgia har så langt vært svært positive (Kriminalomsorgen).

På bakgrunn av det ovennevnte ser det ut til at pilegrimsvandringene skiller seg fra klosterretreatene ikke kun ved at de foregår utenfor fengslet, men også i forhold til hvilke innsattgrupper som gis anledning til å delta. Mens innsatte ”kvalifiserer seg” for klosterretreat ved å delta på kortere retreat, er det for pilegrimsvandringens vedkommende kriminalomsorgen som står for vurderingen. Det betyr i praksis at klosterretreatene er tilgjengelige for innsatte som er dømt for alvorlige forbrytelser, og som derav soner lange dommer, inkludert livstidsstraff. Pilegrimsvandringene er derimot forbeholdt innsatte som soner kortere dommer, eller innsatte som er på slutten av lengre soningsløp. I det siste tilfellet er det dog grunn til å tro at vilkåret ”allmenn rettsoppfatning” vil tillegges vekt, slik at deltagelse vil være vanskeligere for en innsatt med en sak som er kjent i media, enn for en innsatt dømt i en sak som har unngått mediaomtale. Dette fordi kriminalomsorgen vil unngå presseoppslag av typen ”Mordere og voldsdømte på pilegrimsvandring”. Det er imidlertid grunn til å anta at de innsattes kriminalitet og domslengde vil være erfaringer som kan påvirke gruppedynamikken og deres opplevelser knyttet til det eksistensielle og religiøse aspektet ved disse tilbudene. En bør derfor være oppmerksom på innsattgruppens sammensetning.

Det har vært en del mediaomtale av de innsattes pilegrimsvandring. Dette har medført at de innsatte har fått en del ekstra oppmerksomhet både underveis og fremme ved målet. Dette har de tydelig tatt inn over seg og reflektert over, og det kommer tydelig frem i dette utsagnet fra en deltager på den første pilegrimsvandringen som ble arrangert:

“Folk vi møtte langs veien var også svært positive, det var helt fantastisk. Folk ville tilby oss kaffe og steke vafler, de ville ha autografer. Vi var klar over at vi gikk som ambassadører for andre. Da var det viktig å gjøre det med stil - og det gjorde vi” (Kriminalomsorgen(b)).

I denne forbindelse er det relevant å nevne at det i løpet av de 8 årene det er arrangert årlige pilegrimsvandringer med innsatte, så vidt jeg vet ikke er rapportert om episoder knyttet til vold eller kriminalitet, eller disiplinærbrudd av betydning. Dette skyldes sikkert for en stor del at kriminalomsorgen legger relativt strenge kriterier og vurderinger til grunn for deltagelse, men også at de innsatte har et reflektert forhold til egen identitet og til hva som forventes av dem som deltagere.

### 9.3.1 De innsattes erfaringer

De innsattes erfaringer slik de fremkommer i ulike artikler og i Engedals undersøkelse, kan deles inn i to hovedkategorier; Det som skjer underveis særlig knyttet opp mot opplevelser og fellesskapet (communitas), og det som er knyttet til pilegrimsmålet og ritualer i den forbindelse.

Innsatte har som kjent ofte tøffe livserfaringer bagasjen. I tillegg kommer at de sitter i fengsel, et ”utenforsamfunn” som ikke nettopp vektlegger fellesskap og samarbeid. Som kriminelle og fanger er de vant til å forholde seg til ulike roller, identiteter og hierarkier. Hva de innsatte vektlegger som viktig og betydningsfullt må derfor til en viss grad ses i lys av dette.

Dette illustreres også ved at mange gir uttrykk for at det sosiale fellesskapet som utviklet seg underveis var svært betydningsfullt. Det er lett å forestille seg at et fellesskap bestående av svært ulike menn med belastet fortid kan bli problematisk. I denne sammenhengen kanskje forsterket av den fysiske utfordringen og slitet vandringen innebærer. Dette ville relatere seg til Turners oppbrudd og liminalitet. Det viser seg imidlertid at denne perioden er fort overstått, og at det raskt utvikles et fellesskap med et ”en for alle og alle for en” motto. Interaksjonen både mellom de innsatte, og mellom de innsatte og de ansatte, er preget av problemløsning og samarbeid:

“Alle snakka så positivt til hverandre, alle oppmuntra hverandre og holdningen var så positiv, forteller Sigurd..... Vi vridde alt til at det skulle være positivt, også når vi måtte begynne å lappe sammen beina på grunn av de berømte gnagsårene” (Kriminalomsorgen(b)).

”Man må bare samarbeide underveis, hjelpe hverandre, ikke bare tenke på seg selv. Man går ikke bare for seg selv, men går også for andre. Det er veldig viktig- fysisk og mentalt fellesskap. Det mentale er også veldig viktig. Å oppmuntre hverandre. Det er klart det skaper et annet forhold....Det er sosial trening for oss, å forholde seg til så mange ulike typer og situasjoner og behov.---Vi opplevde alle forskjellene med ulike bakgrunner, ulik historie, vi sitter for forskjellige saker. Men dette ble liksom ikke viktig. For vi var sammen liksom pilegrimer... Vi måtte hjelpe hverandre”<sup>54</sup> (Engedal 2009: 6-7).

Turner hevder at det communitas som utvikler seg omdefinierer roller og sosiale mønstre, og at det skapes et relasjonært fellesskap som skiller seg markant fra det man ellers kjenner fra dagliglivet. At relasjonen de innsatte vanligvis har til de ansatte endres fra å være ikke-eksisterende til å være preget av egalitet og samarbeid kan tyde på at det er noe i det. I

---

<sup>54</sup> I følge Engedal er sitatene tatt fra hans undersøkelse representative for hans materiale som helhet (Engedal 2009: 7).

pilegrimsfellesskapet er man først og fremst mennesker, ikke innsatt og ansatt. De nye relasjonene som utvikles i *communitas* virker frigjørende, og gir mulighet til å reflektere over eget liv og forholdet til andre:

“De møtte meg med åpne armer, forteller hun. Den omsorgen de innsatte viste for alle i gruppa var overveldende. Jeg fikk i løpet av den tiden jeg gikk, tid til å bli kjent med de innsatte på en helt annen måte enn i fengselet. Som betjent var det svært nyttig for meg å oppleve akkurat dette. Innsatte har også andre sider ved seg som ikke kommer fram i et fengsel” (Kriminalomsorgen).

“...tenkte ikke på at K. faktisk var ansatt og det samme med T. som var med oss hele veien. Vi regnet oss som en gruppe uten forskjeller mellom oss. De var liksom ikke der for å passe på oss. De var der for å hjelpe til med turen, og de gikk der som oss andre. K. har spilt en stor rolle. Jeg ville bli bedre kjent med han, for han har møtt meg så veldig bra... Det har vært enormt viktig for meg. .... Hele turen var han liksom ikke en som jobbet i fengslet, men som en venn jeg gikk sammen med” (Engedal 2009: 7).

At *communitas* omdefinerer roller og virker frigjørende på identiteter viser seg også ved måten fangene tas i mot på av andre pilegrimer. De er ikke lenger kriminelle eller fanger, de er pilegrimer på linje med andre. Dette er av stor betydning for svært mange av de innsatte. Følgende utsagn er typisk i den forbindelse:

“Og så er det det at du møter andre som er ute og går pilegrimsvandring. Det gir en spesiell opplevelse. Jeg følte likesom ikke at jeg var en del av et fengsel, men jeg var en pilegrim. Jeg tror folk oppfatta meg mer som en pilegrim enn som en fange.... Det var en veldig spesiell opplevelse å merke at de så på oss som ”anna folk”, ikke som kriminelle....” (Engedal 2009: 7).

Som del av *communitas* føler de innsatte at de frikobles fra den kriminelle identiteten, og at de identifiseres som pilegrimer. Dette rokker ved erfaringsmønstre og rollefortolkninger. De er vant til å være i rollen som kriminell i fengsel, opplevelsen av stempling og nedvurdering virker i fengselssettingen bare forsterkende på den kriminelle identiteten, virkelighetsforståelsen og normene. Nå møter de noe helt annet, de er pilegrimer, det forventes at de er pilegrimer. Fangene er nærmest i sjokk over den tillit og gjestfrihet de blir vist som losjerende underveis:

“Det var helt utrolig! Ta f. eks. et sted som vi kom til en gård. Der bodde det en familie, og vi bodde i stabburet. Og så var de en stor familie med 6 unger, tror jeg, og så noen besteforeldre og sånn. Så de var jo kjempemange folk. Men det var ingen problemer med noen ting. Enten det var vaskemaskin eller do eller dører eller hva som helst. Det var bare å bruke. Ingenting ble låst... Det var helt utrolig. Jeg hadde aldri åpnet mitt hus opp sånn som de gjorde. Hvis jeg hadde visst at det kom 11 fanger fra et fengsel, så hadde jeg ikke latt alle mulige ting...penger og sånne ting...ligge framme. Det er jo nesten mot all fornuft---- Skulle tro vi var pilegrimer fra en kirke eller noe... Men de visste jo hvor vi kom fra... Helt utrolig... De så visst på oss som vanlige menneske, he,he...” (Engedal 2009: 8).

I et fengsel er det som nevnt kriminaliteten og den kriminelle identiteten som styrer tankene og kommunikasjonen. Rutinene og gjentakelsene i fengslet sløver sansene og etablerer tankemønstre som det i fengselsmiljøet er krevende å bryte ut av. Hverdagen preges av monotoni. Under vandringen preges dagene kontinuerlig av nye sanseintrykk og miljøer, nye opplevelser og erfaringer, og denne bevegelsen trigger også indre forandring, i tråd med bevegelsesmetaforen (Dyas 2004: 106).

Dette medfører også at de innsatte må venne seg til helt nye måter å reflektere og å kommunisere på, noe som åpner opp for nye og andre perspektiver. De nye erfaringene og avstanden til fengselsmiljøet kan skape grobunn for andre tanker, andre måter å se seg selv og egne muligheter på. Den fysiske friheten gjenspeiles i opplevelsen av nyvunnen mental frihet (Engedal 2009: 9). Åpningen av nye mentale rom kan potensielt føre til at tidligere livserfaringer og fremtidige valg bearbeides på nye måter.

### **Den eksistensielle og religiøse tematikken**

Svært interessant for denne fremstillingens vedkommende, er hvordan de innsatte forholder seg til det eksistensielle og religiøse aspektet ved pilegrimsvandringen. Er det slik at det hellige stedet, og handlinger knyttet til religiøs tematikk, forsterker pilegrimenes åndelige/religiøse opplevelse? Og fører dette til at de i større grad beskjeftiger seg med eksistensielle og religiøse spørsmål?

I Engedals undersøkelse kommer det frem at samlinger ledet av presten underveis, gjerne i tilknytning til lokale kirker, oppleves som en viktig og naturlig del av opplegget. Det samme gjelder opplevelsen av å være sammen i stillhet. Interessant er det at kirkerommet gjennomgående trekkes frem som et godt sted for ettertanke og refleksjon (Engedal 2009: 10).

Den klassiske kristne pilegrimstradisjonen er nært knyttet til temaer som skyld, bot og soning. Det foreliggende materialet gir dekning for å si at svært mange av de innsatte har vært innom problematikken, i forhold til å tenke over egen fortid og behovet for endring. Noen gir uttrykk for at de sliter med skyldfølelse, og enkelte formulerer pilegrimsvandringen som en måte å be om tilgivelse på. For de som gjennom vandringen opplever en eksistensiell reorientering knyttet til behovet for oppgjør og tilgivelse, er det sannsynlig at de liturgiske samlingene og symbolhandlingene i Nidaros spiller en særlig viktig rolle.

Det er to ting som alle Engedals informanter fremhever; Det ene er møtet med Nidarosdomen, og det andre er symbolhandlingene som markerer vandringens slutt. I møtet med katedralen er det som hele reisen, både den fysiske og den indre, oppsummeres i en atmosfære fortettet med åndelighet og historie:

”Gledet meg veldig til å se Nidaros. Hadde aldri vært der. Stor opplevelse å få se bygningen, utpå og inni. Gledet meg til å oppleve historien omkring Nidarosdomen. Men også den åndelige dimensjonen. Det var veldig bra at det var Nidarosdomen. Det ville aldri blitt det samme uten--- Ja, alle bar en stein i sekken, fra Oppdal og helt fram. Og den la vi da på et alter når vi kom fram. Det var en veldig spesiell opplevelse. Det ga absolutt mening... Prøvde å tenke sånn at nå legger jeg fra meg noe tungt fra fortida, og så tenke at det som kommer skal bli mye bedre. Sånn prøvde jeg å tenke når jeg gjorde det. Det ble en slags seremoni. Godt. Gode, rolige og reine tanker når du sto der... Det gjør absolutt en forskjell å gjøre det, ikke bare snakke om det” (Engedal 2009: 11).

Alle informantene gir som nevnt sterke beskrivelser av møtet med selve kirkerommet, men også av symbolhandlingene. Selv for de som ikke anser seg som religiøse, og som ikke har noe forhold til religiøs språkbruk, får gjenstandene de legger fra seg på alteret symbolverdi (Engedal 2009: 12). Ritualene blir meningsbærende, og tjener til å forsterke fellesskapsfølelsen. Den enkelte berøres, og transformasjonsperspektivet blir fremtredende. I disse ritualene ligger det noe emosjonelt omveltende og frigjørende som de innsatte har problemer med å finne ord for (Engedal 2009: 11). Kraften i erfaringen burde derfor ha potensiale til å initiere endringsprosesser i den enkelte pilegrim.

### **9.3.2 Pilegrimsvandring mot endring?**

Når en vurderer de innsattes egne erfaringer slik de kommer frem i media og hos Engedal, synes det utvilsomt at de har hatt sterke opplevelser på turen til, og fremme i, Nidaros. Det er liten tvil om at dette har en verdi i seg selv. For dem som skal tilbake til fengelsmiljøet gir det minner som kan trekkes frem når tilværelsen igjen blir tung og rutinepreget. Spørsmålet er imidlertid om pilegrimserfaringen har initiert prosesser som fører til varig endring i tankemønstre og oppførsel? Har opplevelsene nådd dypt nok til at den innsatte etter tilbakekomsten fortsetter å tro på mulighetene i seg selv, og på en annen og positiv fremtid?

Så langt foreligger det dessverre ikke forskning på residiv spesifikt for innsatte som har gjennomført pilegrimsvandring. Når det gjelder resultatene fra Belgia, er det viktig å være klar over at vandringene der er del av et helhetlig opplegg med sikte på å holde unge lovbrøyttere utenfor fengsel. Det er derfor ikke direkte overførbart til vår situasjon. Med

utgangspunkt i dette, er det vanskelig å ha noe annet enn velbegrunnede oppfatninger om de spørsmålene som stilles over, basert på presentert pilegrimsforskning og empiri.

Jeg begynte dette kapittelet med å trekke frem sammenhengen mellom turisme og pilegrimsvandring. I følge Zygmunt Baumann er det noen helt klare forskjeller mellom turistene og pilegrimen. I motsetning til turistene, har pilegrimen nettopp dedikert fokus på å nå et mål. Det er dette som i følge Baumann fører til at nåtiden blir mindre viktig, og at behovet for umiddelbar tilfredsstillelse avtar. Jo lengre den enkelte pilgrim er fra målet, jo mer misfornøyd er han med livet han lever. Tid og sted gjøres til et strukturert hele, hvor det gjelder å gjøre det beste ut av tiden for å forsikre seg om at målet nås. Den verden som pilegrimen er en del av, har bare mening i lys av det fremtidige målet (Tidball 2004: 191).

Kriminalomsorgen er fra starten av klar på at de innsatte rent faktisk forventes å være pilegrimer, de skal ikke på ferietur, eller aktiv ferie for den del. På den bakgrunnen er det interessant å se at pilegrimsrollen ser ut til å være av så stor betydning for de innsatte. Ikke bare går de fra starten av inn i rollen, de bearbeider egne erfaringer underveis i rammen av den. Så fort de forlater fengslet er de ikke fanger på tur, de er pilegrimer på vandring, og de har et mål og en mening. Slik sett ser det ut til at pilegrimsintensjonen blir oppfylt, og at de innsatte underveis forholder seg som pilegrimer i Baumanns forstand, ved å reflektere i lys av det fremtidige målet.

Turners teorier om liminalitet og *communitas*, slik de er beskrevet tidligere, blir også underbygget i det foreliggende materialet. Flere av de innsatte forteller om hvordan rollemønstre endres, og om hvordan de forholder seg både til hverandre, men også til ansatte, på en annen og ny måte. Igjen trekkes pilegrimsrollen frem, som pilegrimer er man likeverdige, ikke ”innsatt og ansatt”, eller ”kriminell og lovlydig”. Dette åpner for et helt nytt samspill med andre mennesker, og i lys av dette, nye refleksjoner og ny kommunikasjon. I følge Turner er det dette som gjør at pilegrimsreisen tar form som ”a transformative practice”. Erfaringene knyttet til den nye sosiale og relasjonære dynamikken åpner for transformerende innsikt og prosesser.

Flere av Engedals informanter gir uttrykk for at det relasjonære perspektivet får dem til å tenke på seg selv og livserfaringene sine på en ny måte. Det samme gjelder også for bevegelses- og gjentakelsesperspektivene. Flere ser vandringen som et bilde på egen indre reise, og overfører følelsen av aksept og mestring til refleksjoner over eget liv. Noen

vektlegger det å følge i andres fotspor, og blir berørt av tanken på eget liv i relasjon til så mange andres gjennom historien.

På bakgrunn av sitt innsamlede materiale, konkluderer Engedal med at det skjer endringer i de innsatte gjennom tre samvirkende dimensjoner; Den kognitive, den eksistensielle og den religiøse (Engedal 2009: 13-14). Fastlåste tankemønstre brytes opp og endres, og det gjør det mulig å tenke annerledes, og å tenke nye tanker. Spørsmålene knyttet til synd, skyld og tilgivelse dukker opp med fornyet kraft, og de nye erfaringene gjør det mulig å bearbeide dem med nye ressurser, knyttet både til det sosiale og det symbolske. Alle informantene gir uttrykk for et sterkt møte med Nidarosdomen. Møtet med det ”hellige rommet” og de meningsbærende ritualene gjør sterkt inntrykk, også på dem som ikke ser seg selv som religiøse. Kanskje har dette å gjøre med at hele pilegrimserfaringen, alle opplevelsene og tankene underveis, kulminerer i et enda mer fortettet communitas i katedralen? Den enkelte blir bevisst egen eksistensiell sårbarhet, men også kraften og mulighetene i felleskapet av tusener av pilegrimer gjennom århundrene.

Ut i fra dette ser det ut som pilegrimserfaringen er i stand til å initiere endringsprosesser hos den enkelte innsatte. Om endringene stikker dypt nok til å bryte ofte livslange mønstre, er det vanskelig å vite noe om. Til det trengs mer forskning. Så langt kan det imidlertid tyde på at endringene er vanskelige å opprettholde når innsatte igjen er tilbake i fengselsmiljøet, slik dette utsagnet fra en innsatt om forholdet til de ansatte noen måneder etter pilegrimsvandringen tyder på:

”.....Men nå har det gått noen måneder, så er jo mye tilbake til det vanlige. Vi er jo ikke akkurat venner, for å si det sånn.....(Engedal 2009: 7).

Dersom pilegrimsvandringene skal ha rehabiliterende effekt, bør de følges opp når innsatte er tilbake i fengslet, og med styrking av ettervernet ved løslatelse. Uten oppfølging og videreføring av pilegrimserfaringen, vil nye tankemønstre og sporer til endring fort forvitne i møtet med fengselshverdagen. I fengslet faller de innsatte igjen inn i fangerollen, hvor kriminaliteten preger identiteten, tankene og kommunikasjonen.

Noe av det viktigste for de innsatte under pilegrimsvandringen, var å bli sett som pilegrim, ikke fange og kriminell. I pilegrimsrollen slapp de unna stigmaet, og møtte andre forventninger. Dette var overraskende og uvant, men det var nettopp denne kvaliteten ved communitas som muliggjorde nye måter å tenke på, nye tanker, og ny bearbeiding av



livserfaringer. Tilbake i fengslet, og for manges vedkommende tilbake i samfunnet etter løslatelse, er de igjen diskvalifisert fra full sosial aksept.

Inntil vi finner måter å løse dette på, med fokus på menneskeverd og inkludering både i fengslet og ved løslatelse, er det vanskelig å se hvordan pilegrimerfaringens fulle rehabiliterende potensiale kan realiseres.

### **Mulig videreutvikling av *communitas* erfaringene.**

Det kan som nevnt se ut som om mange av de erfaringene og innsiktene de innsatte gjør seg underveis til Nidaros er knyttet til *communitas* erfaringen i den grad at de fort forvitrer i møtet med fengselssamfunnet. I den forbindelse er det interessant å se om det kan tenkes en fengselshverdag hvor i det minste noen av disse erfaringene kan videreutvikles, slik at eventuelle positive endringsprosesser kan fortsette etter tilbakekomst?

I *communitas* ble rollen som innsatt og ansatt reformulert, og relasjonene ble egalitære og eksistensielle. Mye taler for at vi i *communitas* får en utprøving av utopier i Foucaults forstand. Dette er fellesskap som representerer samfunnet på en helt annen og motsatt måte, i sin perfekte form. De eksisterer imidlertid ikke i virkeligheten. Sånn sett kan man også se *communitas* som en heterotopi, i den forstand at det eksisterer, men kun i *communitas* settingen. Det vil si at de relasjonene *communitas* skapte ikke vil bestå i andre rom, da rom og sted er sosialt produsert. I dette ligger at heterotopier organiserer den sosiale verden på andre måter enn de rommene som omslutter dem.

Ut i fra dette må vi slutte at det egalitære forholdet mellom innsatte og ansatte var knyttet til *communitas*, og at det ikke kan bestå i fengselet. Dersom man skulle videreutvikle denne relasjonen i fengselsmiljøet, ville det antakelig innebære forstillelse og falskhet. Noe annet er om man kan ha lagt et grunnlag for mer gjensidig respekt, slik at man i større grad kan forholde seg til hverandre med respekt og høflighet.

Fellesskapet og omsorgen de innsatte i mellom var også fremtredende under vandringen. Hvorvidt det er mulig å opprettholde og ivareta dette etter tilbakekomst, er kanskje i noen grad knyttet opp mot strukturen på fengselshverdagen generelt. Ut i fra det vi så langt vet om fengselsmiljøet, vil jeg tro at jo mer rigid og kontrollert hverdagen er, jo sterkere vil motmaktstrategiene være, og jo vanskeligere vil det være å ivareta *communitas* fellesskapet mellom de innsatte.

I den forbindelse er det interessant at det i den siste Stortingsmeldingen for kriminalomsorgen ble foreslått å etablere landsbyfengsler<sup>55</sup>. Disse er tenkt å fungere som små reelle samfunn, hvor de innsatte i størst mulig grad ivaretar egne behov. Landsbyfengslene skal være en integrert del av større tettsteder eller byer, og de innsatte skal gå på skole, arbeide og delta i samfunnslivet på linje med alminnelige borgere. Det er også tenkt at foreldre skal kunne bo sammen med barn, slik at familier ikke må splittes fordi far eller mor må sone en kortere fengselsstraff. Denne type fengsel vil gi de innsatte mer innflytelse over eget liv, og mulighet til å leve atskillig mer virkelighetsnært.

Landsbyfengslet er primært tenkt som et tilbud til innsatte som er overført til fengsel med lavt sikkerhetsnivå, det vil si innsatte med korte dommer eller innsatte på slutten av lengre soningsløp. I den forstand sammenfaller det med den gruppen innsatte som i dag gis anledning til å delta på pilegrimsvandring.

Denne type reorganisering av livet i fengsel slik vi kjenner det, vil kunne skape en struktur og et miljø hvor flere av *communitas* erfaringene vil kunne ivaretas og videreutvikles. Både relasjonene til medinnsatte, og til medlemmer av det omkringliggende samfunnet, vil kunne omformuleres på bakgrunn av en ny virkelighet, hvor den innsatte i større grad gis anledning til å utvikle egen identitet og egne roller, uten konstant å måtte forholde seg til fangestigmaet.

---

<sup>55</sup> Se St.meld.nr. 37 (2007-2008) Punkt 9.14 "Landsbyfengsler"

# 10 Kapittel: Oppsummering, diskusjon, og konklusjon

## 10.1 Oppsummering

### 10.1.1 De innsatte og fengselssamfunnet

*Innledningsvis stilte jeg spørsmål om det i åndelige/religiøse ressurser og kristen tradisjon ligger noe som kan initiere positive endringsprosesser i innsatte under soning av fengselsstraff.*

For å besvare dette spørsmålet, har jeg sett nærmere på hvem de innsatte er, og dynamikken i fengselssamfunnet, belyst med sosiologisk og kriminologisk teori. Forskningen viser at de innsatte i fengslene ikke utgjør noe representativt utvalg av den gjennomsnittlige befolkningen. Alle undersøkelser og alt tilgjengelig tallmateriale, både i Norge og i resten av den vestlige verden, viser at de fengselsinnsatte stort sett utgjør de av oss med færrest ressurser og flest levekårsproblemer. Risikoen for at en på et eller annet tidspunkt skal måtte sone en fengselsstraff, øker med lav utdanning, arbeidsledighet, fysisk eller psykisk sykdom, og rusmisbruk.

Fengslene utgjør en sosialt avgrenset virkelighet som deler mennesker i to hovedgrupper; Innsatte og ansatte. Systemet er preget av mistillit, mellom innsatte og ansatte, men også mellom de innsatte. Tilværelsen kjennetegnes av kontrollrutiner og disiplineringsmakt, og i et forsøk på å motstå og motarbeide dette, utvikler de innsatte ulike motmaktstrategier, som også er en form for mestringsstrategier eller overlevelsestrategier.

I tillegg til å stå i mot, og unngå, systemets og de ansattes autoritet, utvikler fangesamfunnet egne maktstrukturer. Det utvikles et hierarki hvor innsatte forholder seg til andre innsatte som sin referansegruppe. Fangene sosialiseres inn i rollen som fange, og holdninger polariseres. De kriminelle holdningene har lett for å bli mer ekstreme fordi de markerer tilhørighet til gruppen, og gir status i fangehierarkiet. Fengselssamfunnet virker lett begrensende på den enkelte innsattes identitet, da det kan være vanskelig å få være noe annet enn ”fange” og ”kriminell”.

Fordi roller utvikles i sosial samhandling med andre, utvikler fangene både gruppetilhørighet og et eget sett normer knyttet til fangerollen. Normene i et mannsfengsel er ofte svært maskuline, og gir lite rom for tillit og følelser. Sånn sett kan det se ut som det eksisterer noen

forskjeller i forhold til de rene kvinnefengslene, hvor omsorg og venninneforhold er mer utbredt. Kvinnene har ofte også nærmere forhold til de ansatte, og mye tyder på at de i større grad lever ut ulike sider av identiteten sin i fengselssamfunnet, enn det som er tilfellet for mannlige innsatte.

### **10.1.2 De undersøkte tilbudene/tiltakene**

Kriminalomsorgen har rehabilitering av innsatte som en av sine hovedoppgaver, og i den forbindelse får mange innsatte tilbud om deltagelse i ulike kognitive behandlingsprogram og rusmestringskurs. Alt tilsier imidlertid at dette ikke har effekt på tilbakefallstallene. På denne bakgrunnen har jeg sett nærmere på åndelige/religiøse/kristne tilbud/tiltak som kjennetegnes ved at de skiller seg fra kriminalomsorgens øvrige arbeid, i den hensikt å forstå hvordan og hvorfor. Målet er å finne ut om denne gruppen tilbud/tiltak kan tenkes å initiere ønskede positive endringsprosesser i de innsatte.

I en hverdag preget av mistillit, kontroll og monotoni, utgjør prestetjenesten et lyspunkt for mange innsatte. Presten innehar tillit og respekt hos de innsatte, uavhengig av religiøs og etnisk tilhørighet. Prestene fungerer som samtalepartnere, psykologer, sosialarbeidere og fritidsledere, i tillegg til at de skjøtter det diakonale arbeidet. Gudstjenesten i fengslene er svært godt besøkt, og prestens tilbud, enten det dreier seg om samtalegrupper eller konserter, er som regel svært populære.

Andre tilbud/tiltak under soning i fengsel som er etablert eller er under utprøving, er konfliktrådsmedling, klosterretreat, og pilegrimsvandring. De to sistnevnte er klart åndelige/religiøse i den forstand at de benytter elementer fra kristen tradisjon som ”verktøy” for å initiere kognitive/eksistensielle endringer i de innsatte. Konfliktrådsmedlingen bygger på restorative justice ideologien, og tilbudet ledes av nøytrale konfliktrådsmedlere. Initiativet kan komme fra den innsatte selv, eller fra kriminalomsorgen. Det er imidlertid ikke noe ”behandlingsprogram”, slik de andre tilbudene kan oppfattes å være.

Siden 2003 har den svenske Kumla anstalten hatt en egen klosterfløy innenfor murene. Her gis de innsatte tilbud om kortere eller lengre klosterretreat, hvor de kan trekke seg unna det normale fengselslivet, og gi avkall på besøk, aviser, fjernsyn og sosial omgang med andre innsatte. ”Klosterbrødrene” mediterer, ber og spiser i stillhet. Elementer fra kristen klostertradisjon, og fortellinger fra Bibelen, brukes som verktøy i en prosess som skal føre til selvransakelse, og derav bevissthet og ærlighet om eget liv. Det er etablert en ”Klosterväg”

innenfor den svenske kriminalvården, hvor hensikten er å videreutvikle og følge opp resultatene fra retreatene gjennom hele soningsløpet. Man forsøker således å ta utfordringene på alvor i forhold til oppfølging av endringsprosessene som retreatene igangsetter.

Sommeren 2013 ble det gjennomført et klosterretreat etter mønster fra det svenske klosterprosjektet i Halden fengsel. Evalueringsrapporten tyder på at opplegget var en udelt suksess, og initiativtagerne arbeider nå for å få klosterretreat etablert som et permanent tilbud også i Norge.

Siden sommeren 2006 har det ved enkelte norske mannsfengsler vært tilbud om pilegrimsvandring til Nidaros. Dette gjelder fengselsavdelinger med lavt sikkerhetsnivå, og deltagerne vurderes strengt i forhold til sikkerhet og gruppesammensetning. Fra kriminalomsorgens side ligger det en internalisert forventning til at vandringen skal initiere endringsprosesser i den enkelte innsatte, og være et positivt verktøy ut i fra et rehabiliteringsperspektiv.

## **10.2 Hovedfunn og sentrale poeng**

### **10.2.1 Kritikk eller kontinuitet?**

Som jeg gjorde oppmerksom på innledningsvis i denne oppgaven, har kristne tankestrømninger gjennom historien utgjort en vesentlig del av den konteksten som kriminalomsorgen har utviklet seg innenfor. Sann sett har de kristne tankene vært med på å forme dagens fengselvirkelighet, som fengselspresttjenesten, restorative justice, klostervirksomhet og pilegrimsvandring skal utvikle seg innenfor. I denne sammenhengen er det interessant å se nærmere på om de nye tiltakene innebærer en form for kritikk av tidligere kristen innflytelse, eller om det heller dreier seg om en slags kontinuitet?

Det som i første omgang slår meg i relasjon til kirkens virksomhet i fengslene, er hvordan kirken har byttet side. Fra å være en del av det straffende kontrollregimet i samarbeid med fengselsdirektør og lege, til å tale de innsattes sak i den grad at presten har vunnet fangenes tillit og fortrolighet. Mens prestens rolle i Botsfengslet var å undervise fangene i den hensikt å få dem til å erkjenne og ta et oppgjør med det de hadde gjort, er prestens rolle i moderne kriminalomsorg atskillig mer kompleks. Moderne fengselsprester møtes med forventninger om at de skal tale de innsattes sak overfor fengselsledelsen, og om at de skal arrangere alt fra gudstjenester og samtalegrupper til konserter og kinokvelder.

En kan kanskje til en viss grad hevde at det ligger et snev av dårlig samvittighet, eller kritikk, i dette at prestens rolle er så annerledes i dag enn tidligere. Samtidig står rollen selvsagt i sammenheng med utviklingen i samfunnet for øvrig. Presten er ikke lenger del av ”øvrigheta” slik tilfellet var i det gamle bygdesamfunnet, og kirken har gjennom det 20. århundret i stadig større grad tatt parti for de fattige og marginaliserte. Sett i kontekst, kan det derfor også argumenteres for at fengselsprestens rolle inneholder elementer av kontinuitet i relasjon til kirkens diakonale arbeid i fengslene.

Prestetjenesten har så langt ikke spilt noen aktiv rolle i gjenopprettende prosesser. Tilbudet om konfliktrådsmegling er således lite kjent blant innsatte, og kan virke litt ”løsrevet” fra det resterende rehabiliteringsarbeidet. Det er derfor et spørsmål om ikke et tilbud som i så stor grad spiller videre på elementer fra kristen tradisjon og prestetjenestens arbeid, bør initieres og følges opp på en bedre måte?

Restorative justice ideologien har mye til felles med kristne tanker om skyld, gjenoppretting og forsoning. Dette med å ta ansvar for egne handlinger, gjenopprette etter beste evne, for deretter å reintegreres i samfunnet, treffer på mange måter essensen av kristen forsoningslære. Det er imidlertid utfordringer knyttet til offeret. En troende kan i tråd med den objektive forsoningslæren i kristen tradisjon la tilgivelsen tilhøre Gud, men empirien viser at de innsatte er forbausende klare på at tilgivelsen tilhører offeret. Dette kan sette offeret i en vanskelig situasjon, da oppfatningene, også i kristne kretser, varierer i forhold til om offeret er moralsk forpliktet til å tilgi en angrende overgriper. Dette skillet viser seg også i forskjellen mellom de to hovedretningene innen kristen forsoningslære, da noe av grunnlaget for endringen i sinnelag hos synderen i følge den subjektive forsoningslæren, nettopp ligger i møtet med raushet, hjertegodhet og tilgivelse. Sånn sett står både tankegodset restorative justice ideologien bygger på, og utfordringene den møter, i et kontinuitetsforhold til kristen innflytelse.

Nå er det imidlertid meget mulig at tanken om at konfliktrådsmeglingen skal ivaretas av alminnelige borgere, nettopp springer ut av den generelle sekulariseringen, og at det er et uttrykk for kritikk av prestens og kirkens tidligere rolle overfor lovbrøtere. Kirken har selvsagt ikke monopol på nestekjærlighet. Jeg kan derfor tenke meg at et forslag som innebærer å gi prestetjenesten en større rolle i tilretteleggingen av konfliktråd i fengsel, vil møte protester og kritikk, basert på den historiske erfaringen. I det praktiske fengselslivet er

det imidlertid presten som for de innsatte representerer essensen av gjenopprettende prosesser, med unntak av selve konfliktrådmeglingen og møtet med et eventuelt offer.

Klosterprosjektet og klosterretreatene er særlig interessante i relasjon til problemstillingen kritikk eller kontinuitet, fordi de på mange måter representerer en direkte kontinuitet til den rollen kirken tidligere spilte i forhold til straff og fengsel<sup>56</sup>. Poenget med et klosterretreat er nettopp at den innsatte skal erkjenne sannheten om eget liv og egne handlinger, og ta ansvar og konsekvenser inn over seg. Sånn sett representerer dette et svært rigid, asketisk og ikke minst tøft virkemiddel, som på mange måter står i kontrast til hvordan fengselsprestrollen har utviklet seg i vår tid. Det er derfor mulig å se klosterprosjektet som en videreføring av kirkens opprinnelige arbeid i fengslene, men som en kritikk av hvordan dette arbeidet har utviklet seg i det 20. århundret. Tankegangen bak klosterprosjektet slik det uttrykkes av presten Truls Bernhold, er nettopp at jo tøffere lovbrøtere, jo tøffere virkemidler. Det holder ikke å ”jatte” med de mest hardkokte kriminelle.

Pilegrimsvandring var i middelalderen en vanlig måte å søke syndsforlatelse og tilgivelse på, kjent for de fleste gjennom keiser Henrik IV kanossagang<sup>57</sup>. Med innføringen av protestantismen ble imidlertid interessen betydelig svekket, inntil vi nå ser en revitalisering av pilegrimstradisjonen i vår tid. Selve pilegrimsvandringen står derfor i klar kontinuitet til kristen og katolsk tradisjon. At vi i vår tid kanskje har andre og mer komplekse grunner til å vandre enn tidligere tiders pilegrimer, er en annen sak. Kriminalomsorgen er imidlertid som nevnt helt klare på at de innsatte skal på pilegrimsvandring mot et pilegrimsmål (Nidaros), og i tilbudet ligger en internalisert forventning til at erfaringen skal ha positiv effekt på de innsatte. Det er derfor mye som taler for at både tankene bak, og selve tilbudet, står i kontinuitet til tidligere kristen innflytelse.

### **10.2.2 Diskusjon av sentrale funn**

Det mest slående ved prestens og kirkens nærvær i fengslene, er at det utvikles egne rom, heterotopier, som står i motsetning til hvordan den sosiale ordenen i det omkringliggende fengselssamfunnet er organisert. Disse rommene virker på alle som befinner seg i dem, slik at roller om- og reformuleres, og identitet og gruppetilhørighet kommer under press. Det er mye

---

<sup>56</sup> Det er mye som tyder på at de første ”fengslene” var avsidesliggende klostre, hvor bedrestilte mennesker, eller munkar som hadde forbrutt seg, ble internert eller bortgjemt for å gjenopprette forholdet til Gud, eller ”komme på bedre tanker”, se for eksempel St. Benedicts klosterregel.

<sup>57</sup> Under investiturstriden i 1077 gikk den bannlyste keiser Henrik IV barføtt botsgang til borgen Canossa i Nord-Italia, for å be pave Gregor VII om tilgivelse for sine overgrep mot den katolske kirken.

som tyder på at presten/kirken ved sitt nærvær, og gjennom sine ritualer, skaper dette rommet, og at det er uavhengig av de materielle omgivelsene.

I heterotopiene utfordres ikke bare systemets autoritet og makt, men også maktstrukturene de innsatte i mellom. I et forsøk på å motstå fengselssystemets disiplineringsmakt, utvikler de innsatte motmaktstrategier som legger grunnlaget for et eget sett av normer og verdier knyttet til fangerollen. Disse normene utvikler seg på mange måter til å bli like disiplinerende og begrensende for den enkelte innsattes hverdag og identitet som systemets kontrollrutiner. I heterotopiene skapt av kirkens tilstedeværelse og ritualer redefineres verdiene, og det legges grunnlag for fellesskap og likeverd.

I klosteret gjenspeiles det heterotopiske rommet i det materielle. Sånn sett er det mulig å tenke seg at opplevelsen av ”annerledeshet” forsterkes, og at transformasjonen i lys av dette går enda dypere. Ved at de innsatte tas ut av fangemiljøet, blekner tilhørigheten, da de gis muligheten til å forholde seg til ikke-kriminelle referansegrupper. Samtidig settes de i et miljø hvor alt som er av betydning, av verdi, og gir status i fangesamfunnet, blir meningsløst. Når dette formidles uten involvering av noen form for fordømmelse eller stigma, synes det å ha potensiale til å sette i gang endringsprosesser i den enkelte.

Mye av det som kjennetegner klosterretreatene er selvsagt også gjeldende for pilegrimsvandringene. De innsatte tas ut av fangesamfunnet, og settes inn i et fritt miljø i dobbel forstand. De gis en ny rolle, de er ikke lenger fanger, de er pilegrimer, og de har et mål og en mening. De gis mulighet til å forholde seg til andre pilegrimer, og til mennesker de møter underveis. Disse utgjør ikke-kriminelle referansegrupper som i stor grad viser seg å påvirke fangenes tankegang, både i forhold til verdier, egenverd, og ikke minst rolleoppfatning. Andre mennesker og andre pilegrimer ser dem som pilegrimer, ikke fanger. De behandler dem som pilegrimer, og viser dem tillit. Dette gjør noe med hvordan fangene ser på seg selv, og initierer tilbakeskuende og reflekterende prosesser.

Til tross for at kriminalomsorgen som nevnt er klare på at de innsatte skal på pilegrimsvandring, er det antakelig ikke urimelig å anta at flere av de innsatte i forkant er vel så motivert av muligheten for å ”dra på tur”. Dette understøttes av at ingen av informantene<sup>58</sup> hadde pilegrimserfaring fra tidligere. I lys av dette er det påfallende hvor fort fangene ser ut til å adoptere pilegrimsrollen, og hvor kortvarig den liminale perioden synes å være før

---

<sup>58</sup> Viser til Leif Gunnar Engedals empiriske undersøkelse fra 2009.



communitas er etablert. Kanskje sier dette noe om de innsattes tilpasningsdyktighet, deres erfaringer med å måtte tilpasse seg nye roller og forventninger som en del av en mestringsstrategi? Oppbrudd og etablering av nye fellesskap beskriver en stor del av tilværelsen for en kriminell som går ut og inn av fengsel, og i dette ligger varierende roller, status, og tilhørighet. Det kan imidlertid også skyldes at erfaringen av pilegrimsrollen, som jeg har vært inne på, og communitas, oppleves så sterkt at det er det avgjørende for hvor raskt fangene kjenner på endring i forhold til egne tanker, holdninger, og følelsesliv. Kanskje er det også en kombinasjon av det ovennevnte.

Communitas erfaringen er på mange måter sammenfallende med erfaringen av det heterotopiske. Tradisjonelle roller og rangordninger utviskes, og det utvikles et særegent egalitært fellesskap. Det legger grunnlaget for nye relasjoner, ikke bare mellom de innsatte, men mellom de innsatte og ansatte. Slik sett representerer communitas også utprøving av utopier, da de eksistensielle relasjonene som preger fellesskapet ikke finnes i virkelighetens verden.

Empirien viser så langt at det er vanskelig å opprettholde endringer og nye fellesskap når de innsatte returnerer til fengselssamfunnet. Tilbake i fengslet må fangene igjen forholde seg til fengselsautoriteten og fangemakten. Det innebærer å forholde seg til de normene som til enhver tid gjelder i fengselet, og til motsetningsforholdet mellom innsatte og ansatte. Igjen er det de andre innsatte som er referansegruppen, og kriminelle holdninger som gir status. Det er trolig at innsatte etter et klosterretreat eller en pilegrimsvandring vil møte skepsis både fra medinnsatte og ansatte. Mange ansatte vil være tvilsomme til om fangen ”later som” for å manipulere systemet, og derav få bedre vilkår og lettere soningsforhold. Medinnsatte kan føle at den sosiale ordenen og de normene de bygger fangehierarkiet på blir truet, og de kan bli mistenksomme dersom de ser at den innsatte forholder seg annerledes enn tidligere til ansatte. Dette kan potensielt føre til at den innsatte ses som en trussel, og til eksklusjon. En skal, som tidligere nevnt, være både psykisk og fysisk sterk for å stå i mot gruppepresset i en så snever sosial virkelighet som fengslet utgjør.

Konfliktrådsmegling i fengsel skiller seg ut fra de øvrige religiøse tiltakene ved at det ikke klarer å skape den nødvendige ”annerledesheten” i fengslet. I så måte kjennetegnes prosjektet av den samme tilkortkommenheten som kan sies å gjelde for kriminalomsorgens øvrige rehabiliteringstilbud. Man har ikke tilstrekkelig forståelse for fengselssamfunnets diskurser, og blander sammen rollene på en måte som umuliggjør tillit og tiltro fra de innsattes side.

Hvorvidt et tilbud oppfattes å være i regi av kriminalomsorgen, og derav knyttet opp mot soningen, er av avgjørende betydning for de innsattes tanker om det, og vurdering av det. Det hjelper ikke at tiltaket formelt sett er uavhengig av fengslet, så lenge man på en eller annen måte gir de innsatte grunn til å trekke nøytraliteten i tvil.

### **Ritualenes funksjoner**

Et viktig fellestrekk ved prestedtjenesten, klosterretreatet, og pilegrimsvandringen, er den utstrakte bruken av ritualer. Det er gjennomgående at de innsatte setter stor pris på dette, og at svært mange deltar i for eksempel gudstjenestene. Ritualene synes å fylle flere funksjoner; For det første er de selvstendig meningsbærende. Det innebærer at symbolene må svare til de innsattes faktiske erfaringer. De må beskrive, definere og skape relasjoner mellom de innsatte, naturen og Gud. Kraften ligger nettopp i at de assosieres med noe som hver enkelt oppfatter å være "ekte", og at de "nærer" noe i individet. Det er med andre ord godt mulig at ritualer og symboler som verdsettes i fengslet, ikke har den samme effekten på den samme gruppen utenfor murene. Symbolene og ritualene kommuniserer en mening som tolkes i kontekst, ut i fra den enkeltes livserfaring. Dette innebærer også at selv om ritualene treffer noe i den enkelte, er ikke deltagelsen nødvendigvis forbundet med tro.

Deltagelsen kan også uttrykke en lengsel etter, eller et ønske om, å være en del av "normaliteten". Gudstjenestelivet er ofte det nærmeste de innsatte kommer livet slik det leves utenfor murene. Selv om rommet som skapes er heterotopisk, i det at det er annerledes enn fengselssamfunnet for øvrig, så er det relativt likt gudstjenestelivet ute i samfunnet. Her kan det også være mulig å trekke noen paralleller til nordmenns bruk av sjømannskirkene i utlendighet. I begge tilfeller representerer kirken noe kjent og "normalt" i en ekstraordinær tilværelse, og deltagelse markerer tilhørighet til noe som ikke eksisterer i det omkringliggende samfunnet. Selv om oppmøtet i sjømannskirken heller ikke behøver å bety tro, er det interessant å reflektere over om veien til "normalitet" i disse tilfellene kan gå via det overnaturlige? Kanskje er det slik at det overnaturlige i ekstraordinære situasjoner blir en forutsetning for det naturlige, at det bidrar til å plassere oss i en sosio-kulturell kontekst hvor vi føler tilhørighet og fellesskap i den grad at det ikke bare symboliserer noe for oss, men at det også lar oss uttrykke hvem vi er?

De som deltar i ritualer oppfatter det som å gjøre noe. Deltagerne kommuniserer noe om egne fysiske, psykiske og sosiale forhold, både til seg selv, og til de andre som deltar. Slik gir ritualer uttrykk for den enkeltes status i det strukturelle systemet de befinner seg i. Ved å

delta gir man uttrykk for at man aksepterer den meddelelsen som ligger innkodet i ritualet, både overfor seg selv, men også overfor andre. Slik blir meddelelsen ikke kun kanonisk, men også selvreferensiell, ved at man gjennom deltagelse kan kommunisere ulike aspekter av hvem man er. Det er således mulig at de innsatte ved å delta i gudstjenesten uttrykker tilhørighet til "normaliteten", samtidig som de kommuniserer flere sider ved identiteten sin enn fangerollen. Nordmenn i utlendighet uttrykker kanskje på tilsvarende måte tilhørighet til norsk samfunn og kultur, samtidig som de kommuniserer forhold ved seg selv som sier noe om status, både i den norske "kolonien", men også i samfunnet de nå er en del av.

Ikke kun gudstjenesten, men også klosterretreat og pilegrimsvandring, benytter ritualer som innebærer uttrykk for anger og oppgjør, og et ønske om bot og forsoning. I utgangspunktet er det ikke overraskende at de innsatte som gruppe finner mening i disse ritualene, da det må være lov å anta at en del innsatte har erfaringer som kan tyngte samvittigheten. Det som imidlertid er interessant, er at det åndelige/religiøse/kristne aspektet ved disse ritualene synes å være vesentlig, og at mange synes å kjenne på et personlig Gudsforhold. Kanskje er det slik at botferdighet overfor Gud blir veien til bedring i forhold til medmennesker? Den foreliggende empirien kan tyde på det, da erfaringene etter klosterretreatene i Kumla er at de innsatte endrer oppførsel overfor både familiemedlemmer, medinnsatte og ansatte. I Russland brukes den disiplinerende effekten fra myndighetenes side nettopp som argument for kirkens tilstedeværelse i fengslene. Også erfaringene fra pilegrimsvandringene kan tyde på at det er noe i dette, til tross for at det grunnet dårlig oppfølging er vanskelig å opprettholde endringene etter tilbakekomst til fengslet.

## **10.3 Konklusjon**

### **10.3.1 Forskningsspørsmålene**

*Jeg startet denne oppgaven med å stille spørsmål om det er mulig å drive endringsarbeid med utgangspunkt i åndelighet/religiøsitet/kristendom i den totalitære og straffende institusjonen som fengslet utgjør.*

Studiet av teori og empiri tyder på at det dannes heterotopiske rom når kirken trer inn i fengselssamfunnet. Disse rommene er en kontrast og motsetning til fengselsvirkeligheten for øvrig, og legger grunnlag for ny sosial orden, og alternative roller og identiteter. Religiøse tiltak klarer således å markere nøytralitet i forhold til, og uavhengighet av, det totalitære og straffende aspektet som gjennomsyrrer fengselsinstitusjonen.

Dette står i kontrast til kriminalomsorgens eget rehabiliteringsarbeid, hvor man sliter med de ansattes ambivalente roller. Til tross for at fengselsbetjenter i programvirksomhet ifører seg sivile klær, så tilsier de innsattes kontekstuelle erfaring at de fortsatt er fengselsbetjenter. I dette ligger at selv et heterotopisk rom må fylles med noe ”ekte” og troverdig, det er ikke annerledesheten i seg selv som avgjør hvorvidt det fungerer i et endringsperspektiv.

*Mitt neste spørsmål relaterte seg til hvordan elementer fra kristen tradisjon kan bidra til å initiere endringsprosesser i den enkelte.*

Materialet tyder på at flere ulike elementer fra kristen tradisjon kan bidra til den enkeltes endringsprosess. Prestetjenesten kan bidra med diakonalt arbeid i fengselshverdagen, og med gudstjenestelivet. Empirien sannsynliggjør at dette er en svært viktig ”normalitetsforankring” i hverdagen, som gir de innsatte mulighet til å leve ut, og kommunisere, andre sider ved seg selv enn fangerollen.

Tiltak som klosterretreat og pilegrimsvandring har sannsynligvis et større endringspotensiale fordi de tar de innsatte ut av fengselstiljøet, og gir dem ikke-kriminelle referansegrupper. Ny kontekst gir større mulighet for nye roller og identiteter. Roller er som nevnt knyttet til den situasjonen vi befinner oss i. Erfaringene vi gjør oss i samhandling med andre blir internalisert som en del av det vi vet, forstår, tenker og føler om oss selv. Hvordan de innsatte oppfatter at andre reagerer på, og interagerer med dem, er dermed med på å forme identiteten deres, og hvordan de reagerer på hendelser og omstendigheter de står overfor. Ved at de innsatte møtes som mennesker, eller pilegrimer, heller enn fanger, skapes det mulighet for en nyorientering i tanker og følelsesliv, som har potensiale til å initiere refleksjon og endringsprosesser.

Ritualene og Bibelfortellingene synes å være elementer som er særlig egnet til å påvirke de innsatte. Dette kan være fordi symbolene i særlig grad treffer mennesker med tøffe livserfaringer som lever i en ekstraordinær tilværelse, og derved gir grunnlag for identifikasjon, tilhørighet, og kommunikasjon. Opplevelsen av det eksistensielle og åndelige/religiøse synes særlig sterk i forbindelse med ”brødrufellesskapet” i klosteret, og i forbindelse med *communitas* erfaringen. Det kan tyde på at ritualene virker sterkere i nyorienterte og omformulerte fellesskap utenfor fengselskonteksten. Under disse omstendighetene ser det ut til at opplevelsen av det åndelige har kraft til å initiere eksistensielle endringsprosesser.

*Avslutningsvis stilte jeg spørsmål om hva de innsatte selv fremhever som de viktigste påvirkningsfaktorene i møtet med åndelighet og/eller kristen tradisjon under straffegjennomføringen.*

Ut i fra det empiriske materialet, ser det ut til at de innsatte i særlig grad fremhever måten de blir møtt på. De opplever at de først og fremst møtes som mennesker, ikke fanger, og de slipper å forholde seg til fordommer og stigmatisering. De møtes med respekt, ikke for kriminelle ”bragder” eller holdninger, eller av redsel, men fordi de er medmennesker. Videre blir de møtt med tillit, og med forventninger og krav, noe som ser ut til å både overraske og skremme dem.

De innsatte fremhever særlig fellesskapene som dannes i forbindelse med klosterretreat og pilegrimsvandring. Dette kan være fordi positive og omsorgsfylte fellesskap er sjeldne i fengselssamfunnet, som i hovedsak er dominert av mistillit. Fellesskapene gjør at de får se andre og positive sider ved medfanger, og at de får vist frem tilsvarende sider ved seg selv, de blir mer empatiske.

Det ser også ut til at de, både underveis i tiltakene og etterpå, i større grad tør å forholde seg til fremtiden, og at de tenker mer positivt i forhold til egne relasjoner, muligheter og fremtid. De utvikler større tro på seg selv, og de forholder seg i mindre grad til fengselstilværelsen og alt den innebærer av ydmykelse og verdighetstap, fangehierarki, roller og status. De retter blikket innover og utover, og utvikler større fremtidshåp.

### **10.3.2 Oppsummerende konklusjon**

På bakgrunn av dette er det mye som tyder på at det finnes ressurser i kristen tradisjon som kan ha potensiale til å initiere endringsprosesser i den enkelte innenfor den moderne kriminalomsorgens rammer. Mye taler for at det kan være riktig å se et soningsløp som et integrert hele knyttet opp mot disse ressursene. Prestetjenesten kan, i kombinasjon med tiltak som klosterretreat og pilegrimsvandring, innenfor en strukturert ramme legge grunnlag for endringer i den enkelte som kan føre frem til en gjenopprettende prosess. Fokus for straffegjennomføringen bør, i lys av dette, være på habilitering av den enkelte innsatte, og på menneskeverd, gjenoppretting, forsoning og reintegrasjon. Kanskje innebærer dette at vi i større grad må være villige til å omstrukturere fengselshverdagen, og etablere grunnlag for mer tillit og selvstendighet, slik det for eksempel legges opp til i forslaget om landsbyfengsler? All erfaring tilsier at fengselsavdelinger med lavere sikkerhet og mer åpne

forhold muliggjør et mer normalt dagligliv, mindre fokus på kriminalitet og bedre relasjoner mellom de innsatte.

Det er viktig å understreke, slik det fremgår av resultatene, at det vil være svært vanskelig, og kanskje umulig, å opprettholde effekten av de presenterte tiltakene dersom de ikke følges opp med oppfølging og ettervern ved tilbakekomst til fengselet, og ved løslatelse. Den svenske kriminalvården har til dels tatt konsekvensen av dette med etableringen av "Klostervägen", hvor tanken er å videreutvikle og følge opp de positive endringene gjennom hele soningsløpet. Dette er kanskje et eksempel til etterfølgelse også i Norge? Vi må imidlertid ikke glemme viktigheten av reintegrasjon. Bolig, utdanning, jobb og sosialt nettverk danner rammen rundt et lovlydig liv for oss alle, og uten dette har en ikke fullt medborgerskap. All forskning viser at uten fullt medborgerskap er veien tilbake til kriminalitet og fengsel kort.

### **10.3.3 Kritiske bemerkninger**

Det har som nevnt vært rettet kritikk mot klosterprosjektet i Kumla, både fra ansatt og innsatt hold. I begge leire er man redd for religiøs ensretting, fokus på omvendelse, og forskjellsbehandling av ikke-religiøse. Kritikken må absolutt tas på alvor. Det er ingen tvil om at tiltak som klosterretreat og pilegrimsvandring ikke passer for alle. En del innsatte vil ikke få anledning til å delta av sikkerhetsgrunner. Andre er utelukket av sosiale eller psykologiske grunner. Atter andre vil ikke finne det formålstjenlig ut i fra religiøs- eller livssynsmessig overbevisning. Innsatte som av ulike grunner ikke kan eller ikke vil delta i et soningsløp à la "Klostervägen", må ha de samme mulighetene til både soningsprogresjon og gjenopprettende prosesser.

Kriminalomsorgen plikter etter straffegjennomføringsloven å følge opp den enkelte innsatte med individuelt rettede rehabiliteringstiltak. Målet for straffegjennomføringen bør være å finne frem til tiltak/tilbud som virker for flest mulig innsatte. Hovedfokus bør være på å få ned tilbakefallstallene, og de foreløpige undersøkelsene tyder på at religiøse/kristne tiltak/tilbud har potensiale i så måte. Dette innebærer dog selvsagt ikke at disse tilbudene bør erstatte alt annet rehabiliteringsarbeid.

Det eksisterer i dag et relativt stort tilbud av ulike behandlingsprogram, i tillegg til mulighet for rusbehandling i institusjon. Målet bør være, ved hjelp av mer forskning og mer kunnskap om hva som virker, å utvikle rehabiliteringsarbeidet slik at alle innsattgrupper omfattes av gode tiltak.

### **10.3.4 Oppgavens begrensninger**

Begrensningene i denne oppgaven relaterer seg i hovedsak til at det foreliggende empiriske materialet er så vidt lite. Det er dessverre gjort svært få empiriske undersøkelser rettet mot de innsattes erfaringer i forbindelse med klosterretreat og pilegrimsvandring, og betydningen av religiøse erfaringer under soning generelt. Oppgaven er således også begrenset av at jeg ikke fikk anledning til å intervju informanter og samle inn eget materiale, og herunder stille egne spørsmål.

En annen begrensning er mangelen på forskning rundt residiv. Studier av tilbakefall for den gruppen innsatte som har deltatt i disse tilbudene/tiltakene, sammenlignet med tilbakefall for øvrige innsatte, ville vært av verdi for tolkningen av effekt.

Det er også grunn til å nevne at alt det foreliggende materialet relaterer seg til mannlige innsatte. Det gjelder materialet fra fangesamfunnet generelt, samt det empiriske materialet fra tiltakene/tilbudene som undersøkes. Dette kommer selvsagt av at noen av disse tilbudene enda ikke er tilgjengelige for kvinnelige innsatte. Antallet kvinnelige innsatte er som nevnt mye lavere enn antallet mannlige innsatte. Det har antakelig betydning i forhold til at det er gjort få forskningsstudier relatert til kvinner som fangegruppe.

En styrke ved oppgaven kan være at kildene er tolket på bakgrunn av min egen erfaring som innsatt, og i innsattkonteksten. Denne tolkningsrammen er meg bekjent sjelden.

### **10.3.5 Forslag til videre forskning**

Primært ville det være av betydning å få vite mer om tiltak som klosterretreat og pilegrimsvandring kan ha effekt på tilbakefallstallene. Det ville også være interessant å gjøre empiriske undersøkelser knyttet opp mot de innsattes erfaringer tilbake i fengslet etter deltagelse. Dette for å kunne vurdere hvordan vi best kan følge opp effektene og endringsprosessene både i fengslet, og etter løslatelse.

Det ville også være av interesse å forske mer på den kvinnelige innsattgruppen. Dette fordi den begrensede forskningen som foreligger på feltet begynner å bli gammel, og det er grunn til å anta at det kan være endringer i hvem som til enhver tid utgjør de innsatte, og i hvordan fangesamfunnet organiseres. Erfaring tilsier at fangegruppen etter innføring av domstolskontrollert narkotikaprogram, i mindre grad enn tidligere består av rusmisbrukere.

Den finansielle krisen i Europa, i kombinasjon med mer åpne grenser, har ført til en større andel innsatte kvinner med utenlandsk statsborgerskap.

Fordi det er grunn til å anta at kvinner ikke i samme grad som menn sosialiseres som fanger<sup>59</sup>, ville det også være av betydning å forske på om kvinners erfaring med religiøsitet under soning skiller seg fra de mannlige innsattes.

Avslutningsvis vil jeg nevne at fordi kriminalomsorgen fortsatt setter svært små kvinnelige innsattgrupper inn i store uoversiktlige mannsfengsler, er det av betydning å produsere data i forhold til hvordan dette påvirker kvinnenenes soning, og ikke minst muligheten for en vellykket rehabilitering. Min hypotese er at dette er svært negativt for de kvinnelige innsatte, men her trengs det forskning.

---

<sup>59</sup> Se punkt 4.4.2







# Litteraturliste

- Abrahamson, Magnus (2013): *Brott och Förlåtelse. En teologi för själavård.* Stockholm: Verbum Förlag AB
- Anselm av Canterbury (1998): "Why God Became Man" (opprinnelig ca 1098), ss. 260-356 i *Anselm of Canterbury. The Major Works.* Oxford: Oxford University Press
- Alnæs, Øyvind (2006): *Fengsel,forbryterskole eller rehabiliteringsanstalt? Slik de innsatte opplever det.* KRUS Småskrift 1/2006 Oslo: Kriminalomsorgens Utdanningscenter
- Basberg, Cecilie E. (1999): *Omsorg i fengsel?* Oslo: Pax Forlag
- Bekken, Harald (2008): "Hvis Judas ikke hadde forrådt han, åssen hadde det gått da?" i *Fengselsliv og menneskeverd. Tekster om skyld og sorg, soning og forsoning.* Harald Bekken (red). Oslo: Verbum Forlag
- Bourdieu, Pierre (2006): *Habitus og livsstilenes rom.* Agora (www.idunn.no) nr. 1-2, ss 74-112
- Braithwaite, John (1989): *Crime, shame and reintegration.* Great Britain: Cambridge University Press
- Brown, Roger (1986): *Social Psychology. The Second Edition.* USA: The Free Press
- Buber, Martin (1967): *Skyld og skyldfølelse.* Oslo: Minerva Forlag
- Clemmer, Donald (1940): *The Prison Community.* (Utg. fra 1958) New York: Rinehart & Company, Inc
- Christie, Nils (1982): *Hvor tett et samfunn?* Oslo: Universitetsforlaget
- Christie, Nils (2000): *Kriminalitetskontroll som industri, mot Gulag vestlig type.* Oslo: Universitetsforlaget
- Duus-Otterström, Göran (2007): *Punishment and Personal Responsibility.* Göteborg, Sweden: Departement of Political Science, Göteborg University
- Dyas, Dee (2004): "Medieval Patterns of Pilgrimage: a Mirror for Today?" i *Explorations in a Christian Theology of Pilgrimage.* Bartholomew, Craig & Hughes,

- Fred (eds.) England: Ashgate Publishing Limited
- Engedal, Leif G. (2009): *Fra fengselscelle til pilegrimsvei. En empirisk undersøkelse av innsattes pilegrimserfaringer.*
- Foucault, Michel (1973): *This is not a pipe.* Berkeley: University of California Press
- Foucault, Michel (1984): ”Of Other Spaces, Heterotopias” (1967), Utgitt i det franske tidsskriftet *Architecture/Mouvement/Continuité* oktober 1984
- Foucault, Michel (2008): *Overvåkning og straff.* Oslo: Gyldendal Akademisk
- Fridhov, Inger Marie (1994): *Nordisk fengselsforskning-ikke helt fraværende.* Oslo: Nordisk samarbeidsråd for kriminologi
- Friestad, C. & Skog Hansen, I.L. (2004): *Levekår blant innsatte.* Oslo: Centraltrykkeriet. (Fafu-rapport; 429)
- Gadamer, Hans Georg (2001): ”Fra sannhet og metode. Opphøyelsen av forståelsens historisitet til hermeneutisk prinsipp” i *Hermeneutisk lesebok.* Lægheid, Sissel og Skorgen, Torgeir (red). Oslo: Spartacus Forlag
- Galtung, Johan (1959): *Fengselsamfunnet.* Oslo: Universitetsforlaget
- Goffman, Erwin (1992): *Vårt rollespill til daglig.* Oslo: Pax Forlag
- Goffmann, Erwin (1963): *Stigma. Notes on the Management of Spoiled Identity.* New Jersey: Prentice-Hall
- Hammerlin, Y. & Kristoffersen, R. (1998): *Habilitering som livsmestringsprosess. Startsted Hassel Krets fengsel?* Dokumentasjon og debatt Nr. 1/98 Kriminalomsorgens Utdanningscenter
- Hammerlin, Yngve (2008): *Om fangebehandling, fange-og menneskesyn i norsk kriminalomsorg i anstalt 1970-2007.* Oslo: Det juridiske fakultet, Universitetet i Oslo
- Hansen, Knut (1978): ”Den kristne tro”, i *Den kristne tro.* ss 1-246 Danmark: Gyldendal

- Hasund, Ingrid.K. og Hydle, Ida (2007): *Ansikt til ansikt. Konfliktrådsmedling mellom gjerningsperson og offer i voldssaker*. Oslo: Cappelen Forlag AS
- Heberlein, Ann (2005): *Kränkningar och förlåtelse. En etisk studie med hänsyn til föreställningar om offer, förövare, skuld och ansvar*. Stockholm: Thales
- Heberlein, Ann (2008): *Det var ikke min skyld! Kunsten å ta ansvar*. Oslo: Orion Forlag AS
- Hydle, Ida (2005): *Konfliktråd i fengsel. Rapport fra et prosjekt 2003/2004* Skriftserien nr. 115 Høgskolen i Agder, Kristiansand
- Högerås, Lillemor (2004): *Att Vara i Kloster på Kumlafängelset-En Granskning av Åtta Långtidsdömda Mäns Guds föreställningar*. Psykoterapeutexamensuppsats: S:t Lukas Stiftelsen
- Johansson, Pernilla (2012): *Spirituality within the Prison Walls – The Impact of a 30-days Retreat at the Prison in Kumla* Master Thesis Mid Sweden University: Mittuniversitetet
- Jones, E.E. (1965): "Conformity as a tactic of integration" i *Current Perspectives in Social Psychology*. Hollander, E.P. & Hunt, R.G. (eds). London: University Press 1976 ss. 403-405
- Kvarme, Ingjerd (2006): "Kristen tro bak russiske fengselsmurer". i *Straffens menneskelige ansikt? En antologi om etik, ret, og religion i fængslet*. Kühle, L. & Lomholt, C. (red.) København: Forlaget Anis
- Langelid, Torfinn (1982): *Straff og pedagogikk-to sosialiseringssystem i konflikt? : utvikling av undervisningstilbud ved to norske fengsel 1945-1980*. Hovedoppgave i historie. Universitetet i Oslo
- Langelid, Torfinn (2003): *Opplæring i fengsel-en ny sjanse? i Spesialpedagogikk*. 2.utg. Befring, E. og Tangen, R. (red). Oslo: Cappelen Akademisk
- Leer-Salvesen, Paul (1988): *Etter drapet*. Oslo: Universitetsforlaget
- Linton, Ralph (1936): *The Study of Man*. New York: D.Appleton-Century Company

- Luhmann, Niklas (1984): *Sociale Systemer*. København: Hans Reitzels forlag
- Lægneid, S. og Skorgen, T. (Red) (2001): ”Innledning” i *Hermeutisk lesebok*. Oslo: Spartacus Forlag AS
- Matthews, Roger (1999): *Doing Time. An Introduction to the Sociology of Imprisonment*. Great Britain: Macmillan Press Ltd
- Mathiesen, Thomas (1995): *Kan fengsel forsvares?* Oslo: Pax forlag
- Mathiesen, Thomas (2012): *The Defences of the Weak*. London: Taylor & Francis Limited
- McGee, Reece and Others (1977): *Sociology. An Introduction*. USA: The Dryden Press
- Mead, George Herbert (1982): *The Individual and the Social Self. Unpublished work of George Herbert Mead*. Chicago and London: The University of Chicago Press
- Nordström, Magnus (2007): *Bakom dubbla murar: En sociologisk undersökning av klostervärksamheten på Kumla-anstalten*. Examensarbete i religionssociologi, 10p. Lund: Lunds universitet
- Norsk historisk tidsskrift (2003): *Fengsel som straff i norsk middelalder*. Bind 82 Historisk tidsskrift nr. 2, 2003
- NOU (1992): *Opplæring i norske fengsler: kompetanse og livsmestring*. Utredning avgitt til Kirke-, utdannings- og forskningsdepartementet 12. juni 1992. Forfattet av Søbye, Kåre. Oslo: Statens forvaltningstjeneste, Seksjon Statens trykking
- Ot.prp. nr 90 (2003-2004): *Om lov om straff* (Straffeloven)
- Ottesen, Stein R. (2008): ”Menneskeverdet i fengslets hverdag”. i *Fengselsliv og menneskeverd. Tekster om skyld og sorg, soning og forsoning*. Harald Bekken (red). Oslo: Verbum Forlag
- Rappaport, Roy (1979): ”The Obvious Aspects of Ritual” i *Ecology, Meaning, and Religion*. Berkeley, California: North Atlantic Books. Essay 6: ss. 173-221
- Ryall, A (2007): ”Også jeg. Gjentakelsens poetikk i litterære pilegrimsreiser til Santiago de Compostela”. ss

- 25-38 i *Religiøse reiser. Mellom gamle spor og nye mål*. Gilhus, I.S. & Kraft, S-E.(red). Oslo: Universitetsforlaget
- Salomonsen, Jone (1999): *Riter. Religiøse overgangsritualer i vår tid*. Oslo: Pax Forlag A/S
- Schaanning, Espen (2007): *Menneskelaboratoriet. Botsfengslets historie*. Scandinavian Academic Press, Spartacus
- Scaanning, Espen (2007): ”Fra sjelesorg til sjelsgranskning. Prestens rolle i Botsfengslet”. i *Kirke og Kultur* nr 3, ss. 272-287
- Semmingsen, Ingrid (hovedred).(1979): *Norges Kulturhistorie*. Bind nr. 2 Oslo: Aschehoug
- Skardhamar, Torbjørn (2002): *Levekår og livssituasjon blant innsatte i norske fengsler*. Oslo: Universitetet i Oslo, Institutt for kriminologi og rettssosiologi. (K-serien; nr. 1/2001)
- Skogar, Lars G. og Bernhold, Truls (2010): ”Andlig vård i kriminalvården”. i *Kriminalvård i praktiken. Strategier för att minska återfall i brott och missbruk*. ss. 313-329 Bermann Anne H. & Farbring, Carl Å. (red.) Lund: Studentlitteratur
- St. meld. nr. 37 (2007-2008): *Straff som virker-mindre kriminalitet-tryggere samfunn (kriminalomsorgsmelding)*
- Sundin, Bertil (1970): *Individ, institution, ideologi: anstaltens socialpsykologi*. Stockholm: Aldus/Bonniers
- Tangedal, Målfrid (2004): *Skule i fengslet, og fengselet som ”skule”*: ein institusjonsanalyse av straff og rehabilitering i eit norsk fengsel. Hovedoppgave i Sociologi. Universitetet i Bergen.
- Thagaard, Tove (2003): *Systematikk og innlevelse. En innføring i kvalitativ metode*. Bergen: Fagbokforlaget
- Tidball, Derek (2004): ”The Pilgrim and the Tourist: Zygmunt Bauman and Postmodern Identity”. i *Explorations in a Christian Theology of Pilgrimage*. Bartholomew, Craig & Hughes, Fred (eds.) England: Ashgate Publishing Limited

- Turner, Victor and Turner, Edith (1978): *Image and Pilgrimage in a Christian Culture. Antropological Perspectives.* New York: Columbia University Press
- Tutu, Desmond (2000): *Ingen fremtid uten tilgivelse.* Oslo: Pax Forlag
- Uddu, Per K. (2008): *"På livets vei. Pilegrimsmotivet- et nasjonalt utviklingsprosjekt"* Kirke-og kulturdepartementet i samarbeid med Sør-Trøndelag fylkeskommune og Trondheim kommune.
- Ugelvik, Thomas (2011): *Fangenes friheter: makt og motstand i et norsk fengsel.* Oslo: Universitetsforlaget
- Vaage, Sveinung (red.) (1998): *Å ta andres perspektiv. Grunnlag for sosialisering og identitet. George Herbert Mead i utvalg.* Oslo: Abstrakt forlag as
- Weisetaune, A-K. og Gabrielsen, A. (1994): *Straff som rehabilitering av lovbrytere- en sosialpsykologisk sammenligningsstudie basert på empiriske data fra domfelte i Kriminalomsorg i Anstalt og Kriminalomsorg i Frihet.* ALLFORSK: Senter for samfunnsforskning-SESAM
- Værland, Arne (2004): "Innsatt i Arendal fengsel:-Hvorfor var det ingen som fortalte meg om konfliktrådet da jeg var 15 år?" i *Opp og avgjort nr. 2*
- Wibe-Lund, Mads (2008): "Å bli møtt med respekt av min verste fiende?" i *Fengselsliv og menneskeverd. Tekster om skyld og sorg, soning og forsoning.* Harald Bekken (red). Oslo: Verbum Forlag
- Wistrand, E., Midtbø, T., Ljøstad, I. (1997): *Enkelte trekk ved norsk fengselshistorie / Ole A. Wister.* KRUS dokumentasjon og debatt nr. 2/97. Oslo: Kriminalomsorgens Utdanningscenter KRUS
- Wernø, Kjersti (2008): "Tekst i et lukket rom. Om å være kirke bak murene". i *Fengselsliv og menneskeverd. Tekster om skyld og sorg, soning og forsoning.* Harald Bekken (red). Oslo: Verbum Forlag
- Wyller, Trygve (2006): "Heterotopisk diakoni-Diakoni i spenningen mellom kall og profetisme". i *Kirke, protestantisme og samfunn. Festskrift til professor dr. Ingun Montgomery.* Trondheim: Tapir Akademisk Forlag



## Elektroniske kilder:

Aftenposten URL: <http://www.aftenposten.no/nyheter/iriks/Kriminelle-ungdommer-skal-slippe-fengsel-7622455.html#.U7Pl6RbVtyR> (Lesedato 2.07.14)

Dagbladet Magasinet URL: <http://www.dagbladet.no/magasinet/2005/08/06/439435.html> USA har verdens høyeste fengslingsrate (Lesedato 25.07.14)

Halden Arbeiderblad (2013) URL: <http://www.halden.no/nyheter/article6780788.ece> (Lesedato 30.09.2013)

Halvorsen, Per Bjørn (2009, 14.februar): Ignatius Loyola. I Store norske leksikon. Hentet 4. juli 2014 fra [http://snl.no/Ignatius\\_Loyola](http://snl.no/Ignatius_Loyola)

Kriminalomsorgen 2013: Kriminalomsorgen.no Årsstatistikk 2013.pdf URL: <http://www.kriminalomsorgen.no/statistikk-og-noekkeltall.237902.no.html>

Kriminalomsorgen(a) (Lesedato 26. mai 2014) URL: <http://www.kriminalomsorgen.no/utenlandske-innsatte.237929.no.html>

Kriminalomsorgen(b) URL: <http://www.kriminalomsorgen.no/i-pilegrim-for-en-bedrefremtid.365962-237613.html> (Lesedato 22.07.14)

Kriminalomsorgen(c), Halden fengsel URL: <http://www.haldenfengsel.no/portal/index.php/nyheter/item/190-retreat-for-innsatte---unikt-prøveprosjekt-i-halden-fengsel> (Lesedato: 30.09.2013)

Kriminalvården (a) (Lesedato 1.mars 2013) URL: <http://www.kriminalvarden.se/upload/Informationsmaterial/Klostervagen.pdf>

Kriminalvården (b)(Lesedato 1.mars 2013) URL: <http://www.kriminalvarden.se/sv/Anhorigsidor-fangelse/Till-dig-som-ar-anhorig/Religion/Religion/>

Kriminalvården (c)(Lesedato 1.mars 2013) URL: [http://www.kriminalvarden.se/upload/Informationsmaterial/Klosterverksamhet\\_kvinnor.pdf](http://www.kriminalvarden.se/upload/Informationsmaterial/Klosterverksamhet_kvinnor.pdf)

Nadheim, Erik (2006): "Inger Louise Valle og kriminalpolitikken", Kultur-Dagbladet.no URL: <http://www.dagbladet.no/kultur/2006/05/31/467654.html> (Lesedato 17.10.2013)

Norsk Ordbok 2014 (Lesedato 3.mai 2014) URL: <http://no2014.uio.no/perl/ordbok/no2014.cgi>

Presteforeningen URL: <http://prest.mu.modula.no/?p=3762> Referat fra Nordisk konferanse for fengselsprester 10-13 mai 2011 (Lesedato 17.07.14)

Statistisk Sentralbyrå (a) (Lesedato 3.juni 2014) URL:  
<http://www.ssb.no/befolkning/statistikker/fobinnvbolig>

Statistisk Sentralbyrå (b) (Lesedato 3.juni 2014) URL:  
<http://www.ssb.no/a/publikasjoner/pdf/sa110/sa110.pdf>

STREK (2007) Magasinet Strek URL:  
<http://www.strekmag.no/uploads/5a08c6a96ac84e2c7109df09b27d5205c71e93bf.pdf>  
(Lesedato 11.mars 2013)

Sydsvenskan (Lesedato 11.mars 2013) URL:  
<http://www.sydsvenskan.se/sverige/chefredaktor-riktar-kritik-mot-klostret/>

