

Straffen

Kriminalomsorg mellom soning og forsoning

Victor Lund Shammås

Teologiske tankestrukturer har vært en implisitt modell for straffens utforming opp gjennom historien, men kristendommen har samtidig vært en kilde til reformerende humanisering av ulike fengselssystemer. Munkens enecelle var forløperen til den isolerende, undertrykkende fengselscellen. Samtidig var kristendommens nestekjærlighetsprinsipp kimen til en reformerende impuls som forsøkte å dempe straffens verste virkninger på den dømte. Denne dialektiske tosidigheten viser samtidig det plastisk omformbare og tvetydige ved politisk teologi: Få steder ser man tydeligere den politiske teologiens dobbeltbunnete betydning enn nettopp i straffens historie.

Det norske fengselssystemet bygger på et sentralt aksiom: *normalitetsprinsippet*. Prinsippet innebærer at «frihetsberøvelsen eller frihetsbegrensningen er straffen», slik det heter i en stortingsmelding om Kriminalomsorgen, der etaten skal besørge en «fengselshverdag som i størst mulig grad gjenspeiler samfunnet ute».¹ Normaliseringsprinsippet er forholdsvis unikt: I mange andre land er det uttalte målet at fengselet nettopp *ikke* skal

1 St.meld. nr. 37 (2007–2008), 108–109.

være (tilnærmet) normalt, fordi dette vil være ensbetydende med å overby ordinære samfunnsforhold – det såkalte prinsippet om *less eligibility*, opprinnelig formulert på 1790-tallet av Jeremy Bentham, arkitekten bak det panoptiske (allseende) fengselet,² og senere kodifisert i den engelske fattigdomsloven av 1834,³ der det ble fastholdt at arbeidsanstaltene forhold måtte være *verre* enn i resten av samfunnet – for å opprettholde tukthusets avskrekkende virkning.⁴ Som den engelske dramatiker George Bernard Shaw skrev i 1920: «If the prison does not underbid the slum in human misery, the slum will empty and the prison will fill».⁵ Det er imot denne grunnlogikken den norske Kriminalomsorgens normalitetsprinsipp er konstruert. Fengselet skal – i teorien – avspeile de ordinære samfunnsforhold, ikke underby dem.

Det norske etterkrigsidealet er altså et fengsel som gjøres så likt som mulig som fengselets utside, som i størst mulig grad speiler verden utenfor murene (i den grad fengselet omkranses av murer i det hele tatt) – i siste instans, satt noe på spissen, et fengsel som opphører å være et fengsel. Riktignok er norske fengselsmyndigheter ofte snare med å påpeke at sikkerhetsmessige hensyn setter noen begrensninger for dette idealet. Fengselets iboende institusjonelle form som en frihetsberøvende instans trekker i motsatt retning av normalisering, selv om særlig de «åpne» fengslene (eller «fengsel med lavere sikkerhetsnivå», som de formelt sett heter i Norge) kanskje har størst mulighet til å (delvis) realisere dette idealet, til tross for frihetens tvetydigheter også innenfor dette institusjonelle rammeverket.⁶ Elektronisk fotlenkesoning, som omfatter en stadig større andel straffedømte i Norge, går enda lenger i retning av normaliseringsprinsippet, der den dømte soner i hjemmet, gjerne sammen med eventuell partner og barn, og får mulighet til å bevege seg forholdsvis fritt ute i samfunnet – riktignok innenfor visse tidspunkter og geografiske grenser – for å jobbe, studere og lignende.

Men i samfunn der individuell handlingsfrihet settes svært høyt – og i senmoderne vestlige samfunn er det kanskje den mest sentrale verdien – er innskrenkingen som fengselets (og relaterte straffereformers) frihetsberøvelse representerer, selvsagt ikke en vilkårlig egenskap som helt uten

2 Bentham, *Panopticon*.

3 Saih, «Less Eligibility».

4 Se Senior og Chadwick, *Poor Law Commissioners' Report of 1834*.

5 Shaw, *The Crime of Imprisonment*, 20.

6 Jf. Shammas, «The Pains of Freedom».

videre kan settes i parentes. Selv om Kriminalomsorgen ofte vektlegger at «det er selve frihetsberøvelsen som er straffen» (som etaten kaller *rettighetsprinsippet*, selv om det strengt tatt er en pleonasje når normalitetsprinsippet allerede er etablert),⁷ virker det å praktisere normalitet innenfor en straffende institusjonell kontekst som likevel og tross alt forlanger en viss ufrihet, umiddelbart som en konseptuell umulighet. Kriminalomsorgen røper dette selv med den paradoksale betegnelsen «fengselsdøgn utenfor fengsel»,⁸ der de ironisk nok avslører at det er mulig å la et fengselsdøgn passere selv om man rent faktisk befinner seg utenfor fengsel: Det er som om fengselets logikk *forfølger* soneren, selv ute i samfunnet, under eksempelvis elektronisk kontroll (EK).

Kan vi da avskrive normalitetsprinsippet som et ideologisk skalkeskjul, en avledningsmanøver for å lede oppmerksomheten bort fra den selvmotsigelsen det må forbli å normalisere noe så unormalt som en institusjon bygget på frihetsberøvelse? Et fengsel kan aldri være normalt eller praktisere normalitet, fordi det å være ufri er unormalt, later det til.

Kimen til denne senmoderne impulsen – å innskrenke frihet for så å sette fri (som i de «lukkede» høysikkerhetsfengslene), altså å sette en straffedømt i stand til å delta i samfunnsfellesskapet igjen eller delvis frigjøre vedkommende innenfor en overordnet ufri kontekst (som i de «åpne» fengslene eller ved elektronisk fotlenkesoning) – har i realiteten dype teologiske røtter som på omformet, forvandlet vis kommer til uttrykk i den norske statens straffepolitikk. Ingen religioner har vel stiftet et mer intimt bekjentskap med straffens vesen enn kristendommen, som har gjort en grusom henrettelsesmetode til sitt mest sentrale symbol og fortellingen om henrettelsen av gudsmennesket Jesus til sitt bærende narrative element. Som Michel Foucaults fengselssosiologiske og -historiske klassiker *Straff og overvåkning* tangerer, er det en (til tider ubevisst) «kristen» tankestruktur som har kommet og kommer til uttrykk i fengselets historie og utforming. Til tross for en økende grad av sekularisering er den vestlige mentalitetshistorien i stor grad støpt i kristendommens form. Dermed er det ikke overraskende at fengselets tilblivelse i Vesten også bærer preg av kristendommens kjennetegn.

7 Meld. St. 39 (2020–2021), 14.

8 Kriminalomsorgen, «Kriminalomsorgens årsstatistikk 2021», 4.

Politisk teologi som metode

Men et metodisk forbehold: Politisk teologi er ikke ensbetydende med *religionens direkte, bevisste og konkret uttrykte rolle i politikken*. Noen tolker begrepet i retning av en religionspolitisk eller religionsstatlig analyse, men dette vil ikke være politisk teologi slik dette kapittelet forstår begrepet. Politisk teologi innebærer snarere å bringe frem i lyset en sekularisert samfunnsordens dypstrukturelle teologiske røtter, der det teologiske enten fortrenses i en ateistisk kollektiv ubevissthet, eller det finner et analogt, men empirisk omarbeidet, uttrykk i ellers ikke-troende politiske strukturer. Carl Schmitts berømte utsagn om at politiske begreper er sekulariserte teologiske forestillinger, er bare begynnelsen på en politisk-teologisk analyse – selv om, som Saul Newman poengterer, Schmitt selv ikke er et spesielt godt eksempel på en politisk teolog: Schmitt var ikke «so much a 'political theologian' as a political theorist making a rhetorical case and calling on theological images to affirm a strong sovereign».⁹

En reelt politisk-teologisk analyse fremhever snarere hvordan teologisk tenkning og praksis gjenoppstår innen den sekulære (sen-)moderniteten, men på et *fornektet eller benektet vis* (i psykoanalytisk forstand, dvs. *disavowal* eller *Verleugnung*), innen denne tilsynelatende avfortryllede tidsalderens anti-troende rasjonalisme. Webers påståtte *Entzauberung* viser seg å være illusorisk, sett i lys av Žižeks treffende observasjon om at «i dag tror vi mer enn noensinne».¹⁰ Når verdens samlede gjeld lå på rekordhøye 226 tusen milliarder dollar i 2021, eller mer enn 250 prosent av verdens samlede BNP, ifølge IMF,¹¹ eller når fondsforvaltere kontrollerte aktiva til en verdi av 87 tusen milliarder dollar i 2016, «tilsvarende mer enn 150 % av global BNP»,¹² har verdensøkonomiens ellers så tilsynelatende strenge rasjonalitet beveget seg over i et teologisk landskap: Systemet reproduseres utelukkende på grunn av en strengt tatt ufornuftig tro på tingenes tilstand.

Man kan knapt forstå den rasjonelle, sekulære senmoderniteten uten et mer eller mindre latent trosmessig innhold i formelt sett gudløse politiske strukturer. Da August Comte utviklet sin stadieteori – fra det *teologiske* via det *metafysiske* til det *positive*¹³ – undervurderte han i hvilken grad det

9 Newman, *Political Theology*, 14.

10 Žižek, *The Puppet and the Dwarf*, 6. Min oversettelse.

11 Gaspar, Medas og Perelli, «Global debt reaches a record \$226 trillion». *IMF Blog*. 15. desember 2021.

12 Westra, «Financialization and Marxism», 120.

13 Erickson og Murphy, *A History of Anthropological Theory*, 38–39.

(sekulær-)teologiske vedvarer innenfor et angivelig strengt materialistisk, vitenskapelig verdensbilde. Politisk-teologisk analyse trengs fordi en politikks dypereliggende teologiske opphav og innhold later til å være for traumatisk til at det ikke-troende subjektet klarer å ta det innover seg; det må følgelig fortrenses og tilsløres. Likevel er dette arbeidet verdt å gjøre, ikke bare for å belyse ulike samfunnsinstitusjoners historiske opphav, men fordi det også tydeliggjør hvorfor ting gjøres som de gjør i det sosiale liv – og med hvilken historisk tregghet bak seg. Dette gjelder selvsagt også innenfor det man kan kalle *straffefeltet*,¹⁴ altså det sosiale underrommet der aktører og institusjoner konkret utformer juridiske straffereformer i et samfunn.

Kristendommen og frihetsbegrepet

Kristendommen har hatt en kontraintuitiv, paradoksal tilnærming til frihetsbegrepet. Paulus ser det som sin største, sentrale oppgave i livet å fullbyrde kallet til å tjene som en «Jesu Kristi slave» (Rom 1,1). Hvordan kan det å være en slave – kanskje den absolutte formen for ufrihet, der ens liv ikke lenger tilhører en selv – være et gode? Romerbrevet setter menneskets valgfrihet på spissen som et valg mellom *to slavetilstander*: «Dere blir enten slaver under synden, og det fører til død, eller slaver under lydigheten, og det fører til rettferdighet» (Rom 6,16). Menneskets lodd later altså til å være en eller annen form for underkastelse.

Friheten forstått som et valg mellom flere goder er i den betydning illusorisk: «Den gang dere var slaver under synden, var dere fri fra det som er rett» (Rom 6,20). Å være *fri fra det som er rett* når man synder: Paulus ironiserer over frihetsbegrepet her, for vi bruker jo ikke ordet frihet på denne måten i vanlig dagligtale, som en frihet *fra et gode*, som rettferdighet jo unektelig er. Vi kan tenke oss lignende absurde eksempler: En som sulter, er «fri» fra mat, en som tørster, er «frigjort» fra drikke, de fattige er «fritatt» rikdom ... Frihet, slik vi er vant til å bruke ordet, innebærer alltid implisitt en frihet fra noe *mindre godt* eller *et direkte onde*. Paulus' budskap, pakket inn i en overraskende ironi, er at ufriheten i realiteten kan være et gode, så lenge den er en underkastelse overfor et høyere etisk kall. Alternativet er å være en «slave under synden» (Joh 8,34), som Jesus sier, eller «treller av mennesker» (*douloi anthropon*) (1 Kor 7,23), som Paulus skriver. Men kun en lydighet overfor det Absolutte, det absolutt Gode, er

14 Shammas, *Prisons of Welfare*.

godt nok når alternativet er å forbli en slave av det rent menneskelige og feilbarlige. Det kristne paradokset er at i dette tvungne valget mellom det gode og det falne oppstår den eneste muligheten til å bli ordentlig, autentisk fri, for i og med Jesus Kristus, som Paulus skriver i Galaterbrevet, finnes «ikke slave eller fri» (Gal 3,28).

Denne kristne impulsen om at frihet ikke er det samme som absolutt egenrådighet eller individuell suverenitet, men snarere en innlemmelse i et etisk fellesskap, har selvsagt implikasjoner for fengselets historie. Det er et relativt kort skritt fra denne tanken til en sekularisert forestilling om at frihetsberøvelse er legitimt så lenge den som låses inn mot sin vilje, derved blir inkorporert i et høyere etisk program. Tanken finner blant annet sitt sekulariserte uttrykk i Hegels filosofi. Hegel hevder i *Rettsfilosofien* at frihet ikke er noe så trivielt som det å hevde sin absolutte egenrådighet eller individuelle handlingskapasitet. «Å påstå at frihet generelt er frihet til å gjøre hva man vil», skriver Hegel, er en type «snakk [som] kommer fra helt udannede, rå og overflatiske forestillinger».¹⁵ For Hegel er sann frihet heller ensbetydende med det å leve i takt med et fellesskaps normsett, en *Sittlichkeit*, ofte forstått som en «etisk orden» eller (i den norske oversettelsen) en «samfunnsmessig virkelighet».¹⁶ Hegel siterer en (apokryf) «pytagoreer», som i sitt svar til en far som spør om den beste oppdragelsesformen for sin sønn, sier: «Gjør ham til en *borger i en stat med gode lover*».¹⁷ Med andre ord: For å fullt ut nyte en genuin frihet må man tøyse sin egen autonomitran og underkaste seg heteronome samfunnsmessige størrelser – en forsmak på Freuds senere argument i *Ubehaget i kulturen* om at individets frihetstrang nødvendigvis kolliderer med og må temmes av kulturens frustrerende inngripen i det psykiske liv.¹⁸ Lignende argumenter tangeres også i Norbert Elias' siviliseringsstese, der atferdsmessig grenseløshet gradvis tøyles av en fremvoksende kulturell norm om selvregulering og impuls kontroll.¹⁹

Denne siviliseringsprosessen, som Elias dokumenterer i Europa gjennom blant annet nærlesninger av etikettehåndbøker, har på mange måter en kristen valør: I Peters første brev formanes de troende til å være «sindige og edru» (1 Pet 4,7) og dyrke sin «milde og rolige ånd» (1 Pet 3,4). Denne roen, eller *hesychia*, var også et stadig tilbakevendende tema blant de tidlig-

15 Hegel, *Rettsfilosofien*, 375–376.

16 Hegel, *Rettsfilosofien*, 211.

17 Hegel, *Rettsfilosofien*, 211–212.

18 Freud, *Ubehaget i kulturen*.

19 Elias, *The Civilizing Process*.

ste kristne munkene. I en samling av de såkalte Ørkenfedrenes beretninger finner vi nærmere femti henvisninger til nettopp dette ordet, der målet for den enkelte munk er å «gå inn i [sin] celle og leve i *hesykhia*»,²⁰ frigjort fra *logismoi*, det vil si fristende ord og tanker. I Benedikts *Regel* fra år 530 blir vi fortalt om to typer munk som ikke er å fordra: sarabaitene («Det de har lyst til, er deres lov») og gyrovagene, som er «slaver av sine egen vilje og ganens fristelser». Den gode munk er den som «kjemper»,²¹ og som underkaster seg nettopp en *regel*: «Den kalles 'regel' fordi den regulerer deres atferd som følger den».²²

Munkens celle – altså eneværelse – og målet om den kontemplative ro og sindighet man skulle kjempe seg frem til inne i denne cellen,²³ finner sin senere institusjonelle gjenklang i fengselscellen, og ikke minst fengselets ulike rehabiliteringsprogrammer, der mye av det terapeutiske og rehabiliterende arbeid – inspirert av kognitiv atferdsterapi – den dag i dag vektlegger impuls kontroll, følelsesregulering og det Stevens kaller *identitetsrekonstruksjon*.²⁴ Den tidlige kristne *cella*, som den het på latin, og som munken skulle leve i, var fengselscellens teologisk-politiske stamfar.²⁵ Klosteret var også et sted for mer direkte, fengselsaktig disiplin: Allerede på 300-tallet beskrev pave Siricius hvordan avvikende munk og nonner skulle plasseres i et *ergastulum*, en form for fengsel.

De tidligste moderne fengslene på 1800-tallet bar på sterke innslag av kristne idealer, enten av det monastiske eller det oppbyggelige, arbeidsorienterte slaget. I fengselshistorien er det vanlig å skille mellom to tidlige fengselsformer, begge med opphav i Nord-Amerika:

(i) Det såkalte *separate system* (også kalt *Pennsylvania* eller *Philadelphia system*, etter den amerikanske delstaten og storbyen der det først oppsto), der fangene ble holdt atskilt for å bedrive botsøvelse – på engelsk *penitence*, som er opphavet til det institusjonelle navnet *penitentiary*, et fengsel som mer spesifikt fremmer *paenitentia*, altså anger og omvendelse. «Prisoners served time in a manner reminiscent of the monks of antiquity or the heretics of the early Middle Ages», skriver Pollock.²⁶

20 Wortley (red.), *The Anonymous Sayings of the Desert Fathers*, 47.

21 Benedikt av Nursia, *Regel | Vita*, 61.

22 Benedikt av Nursia, *Regel | Vita*, 60.

23 For et kort overblikk over kampen om eneværelset eller større sovesaler i klosterbevegelser, se Kardong, *Benedict's Rule*, 229–230.

24 Stevens, «I am the person now I was always meant to be».

25 Se også Nail, *Theory of the Border*, 102–103.

26 Pollock, *Prisons*, 24.

(ii) Det såkalte *congregate system* (eller *Auburn system*, etter et fengsel i byen Auburn, New York), der de innsatte tvert imot skulle samles i fellesskap på dagtid, riktignok i stillhet, for å arbeide, etterfulgt av isolasjon nattetid, for derved å oppnå en større grad av «moralsk sunnhet». Om Auburn-systemet beskriver historikeren Peter Scharff Smith «hvordan de innsatte i deres celler skulle læse Bibelen og bagefter i stilhed reflektere over deres synder. Også her fokuserte man altså på en indre religiøs kommunikation, der ville omvende de kriminelle til gode borgere».²⁷

På 1870-tallet beskriver en amerikansk fengselsreformatør hvordan det forrige, philadelphiske/pennsylvanske celledsystemet gradvis erstattes av denne «forsamlende» (*congregate*) soningsformen, der de innsatte trefes og arbeider i fellesskap, dels av administrative årsaker (det er mindre kostbart, mer innbringende i drift), dels fordi enecellen er så psykisk nedbrytende, «*carrying its subjects to the derangement or destruction of both body and mind*», der de innsatte enten blir gale eller drives til rebelsk atferd, «*under the cravings of the social instinct*».²⁸ Når fangene først får lov til å jobbe sammen under det nyere, mer progressive Auburn-systemet, derimot, senker roen seg over fangefellesskapet, ifølge en sentralt plassert fengselsdirektør: «*A marked change came over the prisoners; and they showed by their greater cheerfulness of spirit and alacrity in labor that they were sensible of their improved condition*».²⁹

Også i Norge ble slike innvendinger reist. I en stortingsdebatt rundt byggingen av det nye Botsfengselet på 1840-tallet ble det gjengitt faglige bekymringer om isolasjonsbruken: «*I medisinsk henseende have en samling av naturforskere i Italien erklæret sig imod Philadelphiasystemet, da den deri paabudne eensomhed bevirkede physiske [fysiske] og mentale abnormiteter*».³⁰ Fengselet ble likevel bygget etter Philadelphia-prinsipper, og rettssosiologen Thomas Mathiesen kunne i en studie fra 1960-tallet fortsatt skimte «de grunnleggende prinsippene av Philadelphia-systemet», blant annet i fengselets stjerneformede fløyorganisering og fangenes utstrakte isolasjon.³¹

27 Smith, *Moralske hospitale*, 97.

28 Wines og Dwight, *Report on the Prisons and Reformatories of the United States and Canada*, 26.

29 Wines og Dwight, *Report on the Prisons and Reformatories of the United States and Canada*, 26.

30 *Den Constitutionelle*, «Debatter i Stortinget den 22de August i Anledning af den Kgl. Proposition om Opførelse af et Bods-fængsel».

31 Mathiesen, *The Defences of the Weak*, 49.

Mens Pennsylvania-systemets isolasjon og stillhet var drevet frem av kve-
kernes reformarbeid, der det, som Foucault skriver, er «individets forhold
til sin egen samvittighet og det som måtte opplyse ham innenfra» som er
ment å virke reformerende,³² er det i Auburn-systemet et nøye regulert *sosi-
alt liv* som skal virke rehabiliterende, «en imitasjon av selve samfunnet»,³³
der «samfunnet [blir] redusert til sine enkleste bestanddeler».³⁴ Arbeidet
som dydsbringende står sentralt her, i tråd med Efeserbrevets formaninger:
«Den som har stjålet, skal ikke lenger stjele, men arbeide og gjøre noe nyt-
tig med sine egne hender, så han kan ha noe å gi til dem som trenger det»
(Ef 4,28). Mens Pennsylvania er en strafferettslig institusjonalisering av
munkens samvittighetskamp, er Auburn arbeidets forløsende og frelsende
funksjon satt i system. Begge tilnærminger finner vi ivaretatt i moderne
fengselssystemer: den arkitektoniske vektleggingen av cellen (og isolasjons-
og eneceller som ytterligere straffende reaksjoner), den innholdsmessige
betoningen av arbeid og «aktivitetsplikt».

Teologisk-politiske analogier

Det finnes en rekke *begrepsmessige analogier* mellom kristendommen og
(juridisk) straff, der de fire kanskje mest sentrale er *synd*, *vrede*, *disiplin*
eller *korreksjon* og *omvendelse* (se figur 10.1). I sentrum for dette begreps-
kvadratet finner vi synderen (*hamartolos*), som har begått en *synd* (*hamar-
tia*), altså utvist en moralsk mangel, som i sin tur utløser en *vrede* (*orge*),
et krav om utøvelse av rettferdighet og gjenopprettelse av den mangelen i
væren som synden representerer. Det er rett for Gud å la urett rammes av
vrede, sier Paulus: «Hvordan skulle Gud ellers kunne dømme verden?»
(Rom 3,6). Ved hjelp av en disiplinering, eller *paideia*, en «gjenoppdra-
gelse» av synderen, søker man å oppnå omvendelse, eller *metanoia*, en
angerfull bevegelse hinsides ens tidligere «sinn».

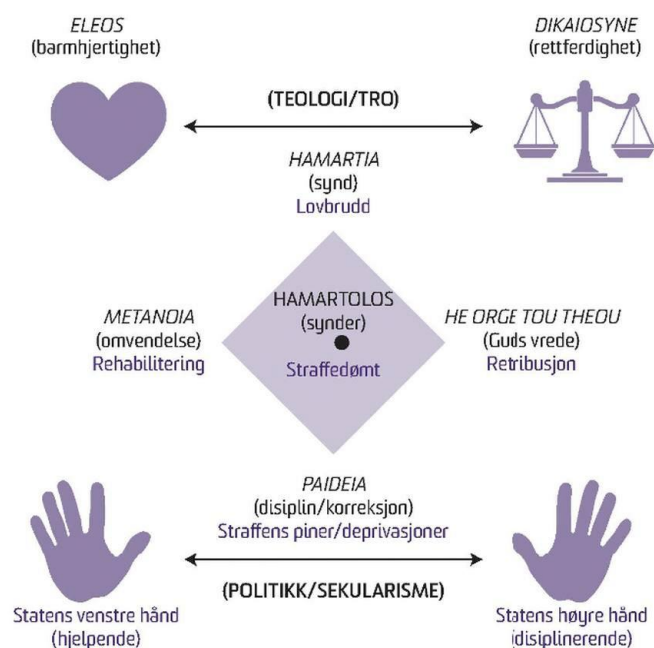
Kristendommen inneholder samtidig en *dualitet* overfor straff i spennet
mellom *rettferdighet* og *barmhjertighet*. Det sentrale narrative elementet om
Jesu lidelser og korsfestelse betyr at kristendommens sympatier i en viss

32 Foucault, *Discipline and Punish*, 238. Min oversettelse.

33 Foucault, *Overvåkning og straff*, 211.

34 I den engelske oversettelsen: «Auburn was society itself reduced to its bare essentials» (Fou-
cault, *Discipline and Punish*, 239), hvilket den norske oversettelsen ikke tar med fra den franske
originalutgaven, der det heter at Auburn er «la société elle-même reconduite dans ses vigneurs
essentiels».

grad hviler med de undertrykte, deriblant de fengslede, ikke nødvendigvis forstått som romantiserte, marginaliserte subjekter, men som nettopp syndere i sin fulle og hele fallenhet. Om Menneskesønnens dom finner vi i Matteus 25,31–46 det kjente etiske imperativet: «Jeg var i fengsel, og dere kom til meg», som speiles av dets negative motstykke: «Jeg var syk og i fengsel, men dere så ikke til meg». Disse budene om straffens humanisering finner vi samtidig innenfor en bredere fortelling om dom, der Menneskesønnen opptrer «som en gjeter [som] skiller sauene fra geitene», de «rettferdige» fra de «forbannede». Nestekjærlighetskravet overfor de *empirisk, faktisk straffede og dømte* i det ordinære samfunnsliv finner altså sted innenfor en overordnet dømmende, straffende logikk. I en bok om fangereform på tidlig 2000-tall vitner de engelske katolske biskopene om denne dualismen og indre spenningen: «A Christian approach to punishment and prison is not a soft option. Love is not the same as being lenient. But Love always looks to the good of the other», skriver én av biskopene.³⁵ Det er selvsagt aldri gitt hva slags konkret straffepolitikk en slik teologisk grunnholdning impliserer.



Figur 10.1: Straffens politisk-teologiske kvadrat.

Illustrasjon av Victor L. Shammás.

35 Smith, «Foreword», viii.

Det er en overforenkling å påstå at denne tosomheten svarer til en arbeidsdeling mellom Det gamle testamentet og Det nye testamentet, der gudsbildet i førstnevnte angivelig svarer til en gjengjeldende straffemodell og sistnevnte en rehabiliterende straffemodell. En slik sneversynt lesning begår en urett mot dybden av nestekjærlighet som vi finner også i Den hebraiske bibelen, samtidig som den glatter over de mange henvisninger til dom, straff og rettferdighet i Det nye testamentet, basert på en klisjéaktig forestilling om Jesus som den evig milde og snille: Men det er også Jesus som lover at «Menneskesønnen skal sende ut sine engler, og de skal sanke sammen og ta bort fra hans rike alt som fører til fall, og alle som gjør urett. Så skal de kaste dem i ildovnen, der de gråter og skjærer tenner» (Matt 13, 41–42). Dom og gjengjeldelse er konstitutive elementer også i Det nye testamentet. Dualiteten i det moderne straffefeltet finner sitt speilbilde i teologien.

Den strukturelle spenningen og hermeneutiske plastisiteten i det kristne prosjektet tyder kanskje også på hvorfor de politiske implikasjoner av det teologiske innen (vestlige) straffefelt historisk sett har vært så tvetydige – både som humaniserende og reformerende, men også i andre sammenhenger som retributive og hardt dømmende. I boka *God's Law and Order* viser Aaron Griffith hvordan fremveksten av stadig flere og lengre straffer i USA fra 1970-tallet av sammenfalt med, og i en viss grad var drevet frem av, en stadig sterkere evangelikal-kristen høyreside i amerikansk politikk.³⁶ Dubler og Lloyd hevder at for å forstå USA som en «fengselsnasjon» må man også forstå landet som en «religiøs fengselsnasjon, og mer spesifikt en kristen fengselsnasjon»,³⁷ der amerikansk kristenreligiøsitet har virket som en «håndlanger til nyliberal økonomisk og tenkning og apologet for statsvold».³⁸ Med andre ord, i hvert fall i de mer ekstreme tilfellene, som med USAs *hyperincarceration* (massefengsling),³⁹ har kristne forestillinger om rettferdighet og straff vært medvirkende årsaker til en hardere straffepolitikk.

36 Griffith, *God's Law and Order*.

37 Dubler og Lloyd, *Break Every Yoke*, 2–3.

38 Dubler og Lloyd, *Break Every Yoke*, 8.

39 Begrepet *hypercarceration* er sosiologen Loïc Wacquant sitt. I motsetning til det mer utbredte begrepet *mass incarceration* er det ment å vektlegge at «massefengslingen» i USA nettopp ikke er et massefenomen (slik massemedier er, dvs. noe som forbrukes av alle, av massene), men et målrettet sosialt instrument som rammer skjevt, hovedsakelig ut fra klasse, etnisitet og sted, i det minste i den amerikanske konteksten; jf. Wacquant, «Class, Race and Hyperincarceration in Revanchist America».

Samtidig finnes det en motsatt tendens, der kristendommen blir en kilde til forsoning, oppmykning og humanisering. De tidlig kristne ble som kjent sterkt forfulgt av datidens politiske makter, og blant disse tidlig kristne oppsto det allerede på 200-tallet en pliktfølelse knyttet til det å besøke fengslede.⁴⁰ En sentral skikkelse innen den moderne fengselsreformbevegelse som ble innledet utover 1700-tallet, John Howard, var sterkt troende, «a committed Christian who was very much taken with man's duty to strive for the right, confess sin and pay for guilt»,⁴¹ og ble omtalt som nettopp «den kristne filantropen».⁴² Howards reformarbeid, skrev Stoughton, «is the faint reflection of that higher love which but One Book in the world reveals: only at the cross could such benevolence be kindled».⁴³ Korset leder blikket til den troende tilbake på de «korsfestede» i ens eget samfunn, deriblant de fengslede, dem som er underkastet straffesystemets piner. I sitt viktigste verk, *The State of the Prisons in England and Wales* (1777), er Howards kritikk av soningsforholdene fylt av rettskaffen harme og peiler seg inn på de mest mikroskopiske materielle forhold, som tilfeller av skjorbuk (*scorbutic distempers*) og andre alvorlige somatiske lidelser: «Others have their toes mortified, or quite rotted from their feet; many instances of which I have seen».⁴⁴ I Howards skikkelse møter vi en etter hvert kjent figur innen fengselsreformbevegelsen: Øyenvitnet som ser, som noterer og som offentliggjør det fengselet forsøker holde skjult bak sin lukkede og låste innside – det antropologen Lorna Rhodes i nyere tid omtaler som «the 'box' of the prison», som presenterer en «glatt overflate overfor verden utenfor».⁴⁵

Howards vitnesbyrd er også legemliggjøringen av denne kristne impulsen til humanisering, til å etterstrebe den sentrale teologiske dyden, kjærlighet (*agápē*), innen straffesystemet. I nyere, norsk kontekst skriver Kriminalomsorgen at dens praksis bygger på det «humanistiske verdigrunnlaget som har ligget til grunn for straffegjennomføringen over lang tid»⁴⁶ – uten å reflektere over at enhver «humanisme» i Europa er betinget av grunnleggende sett kristne forestillinger om enkeltmenneskets verdighet og for-

40 Peters, «Prison before Prisons», 22.

41 Vander Beken, *The Role of Prison in Europe*, 10.

42 Stoughton, *The Christian Philanthropist*.

43 Stoughton, *The Christian Philanthropist*, 51.

44 Howard, *The State of the Prisons in England and Wales*, 39.

45 Rhodes, *Total Confinement*, 3.

46 Meld. St. 39 (2020–2021), 5.

pliktelsen til nestekjærlighet. Enhver humanisme er i norsk og europeisk sammenheng i praksis «alltid allerede» kristen.

Bourdieu's statsteori

Dualismene rehabilitering og retribusjon, omsorg og disiplin, hjelp og kontroll speiler den teologiske spenningen mellom rettferdighet og barmhjertighet. Tvetydigheten kommer til uttrykk på mer overordnet politisk plan i den moderne statens funksjonelle todeling: Pierre Bourdieus (1998) forestilling om *den tvehendte staten* innebærer at staten både har en høyre hånd, som favner over statens autoritære, paternalistiske og direkte inngripende funksjoner, som rettsvesenet, politiet, militæret og finansministeriet (som disiplinierer resten av staten via kontrollen over statsbudsjetter), og en venstre hånd, som Bourdieu omtaler som den omsorgsfulle, «feminine», kjærlige delen av staten – den fløyen som støtter og hjelper, enten det er via helsevesenet, utdanningssystemet, sosiale ytelser eller lignende. Selve bildet er vagt teologisk, der Guds høyre hånd tradisjonelt symboliserer autoritet, men der Guds venstre hånd riktignok forblir mer ukjent. En mer plausibel inspirasjonskilde for Bourdieu er den kjente illustrasjonen fremst i Thomas Hobbes' *Leviathan*, der herskeren holder et sverd i høyre hånd og en bispestav i venstre hånd, som svarer til skillet mellom timelig og åndelig makt, *bellatores* (krigere) og *oratores* (de som ber), der poenget er at «secular and spiritual power are united in the same authority», som A.P. Martinich skriver.⁴⁷ Staten er tvehendt: Den er både hjelpende og kontrollerende.

Bourdieu har to ytterligere bilder på staten, som begge lar seg kombinere med den første forestillingen om den ambidekstre staten: staten som felt⁴⁸ – et teknisk begrep hos Bourdieu, *champ* på fransk, *field* i engelsk oversettelse,⁴⁹ med røtter tilbake til psykologen Kurt Lewins feltteori,⁵⁰ der aktører kjemper med knappe ressurser i en dels lukket sosial arena om retten til å kontrollere dette rommet – og staten som Gud eller gudeaktig, altså en sekulær guddom.⁵¹

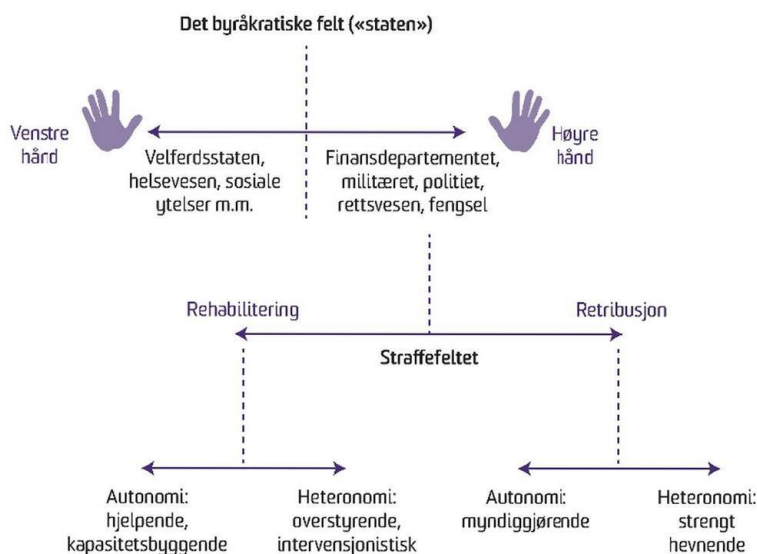
47 Martinich, *The Two Gods of Leviathan*, 363.

48 Bourdieu, *On the State*.

49 Hilgers og Mangéz (red.), *Bourdieu's Theory of Social Fields*.

50 Lewin, *Field Theory in Social Science*.

51 Shammas, «The State as God».



Figur 10.2. Bourdieus (tvehendte) byråkratiske felt, med det underliggende (bipolare) straffefeltet.

Illustrasjon av Victor L. Shammass.

I Bourdieus politiske sosiologi er staten menneskets mest guddommelige idé. Noen vil likevel kunne innvende om Bourdieus statsmodell: Innebærer ikke denne bare en forestilling om staten som *spesielt viktig*? Det er for så vidt riktig nok, men på samme måte som det langt fra er tilstrekkelig for en troende å bli fortalt at Gud er «veldig viktig», men at Han faktisk utgjør livets opphav, til og med Væren som sådan, ligger det nedfelt i en «guddommelig» statsmodell en analog idé om at staten i realiteten *konstituerer sosiale aktører* og *hele det sosiale rom* der disse aktørene utspiller sitt (statsfylte) liv, enten det er gjennom utformingen av lover, regler, tenkemåter og persepsjonskategorier, via skolen, eller den overordnede kontrollen over det sosiale spillet som statens betydelige materielle og symbolske ressurser naturlig nok gir.

Hvilken relevans har dette for et politisk-teologisk blikk på straffen? To premisser: 1) For Bourdieu inneholder statsfeltet (eller det byråkratiske felt) samtidig en rekke underfelter, lik en rekke matrosjokadukker, deriblant det vi kan kalle straffefeltet (se figur 10.2). 2) På samme måte som statsfeltet er tvehendt, organisert rundt en hjelpende pol og en disiplinerende motpol, inneholder straffefeltet disse to (tilsynelatende) diametralt motsatte logikkene, den rehabiliterende eller hjelpende logikken og den hevrende eller retributive logikken. Fengselet skal korrigere problematisk atferd og tenkning, men må samtidig oppfylle det fengselsinstitusjonelle imperativet

om lukning og påføringen – enten det er tilsiktet eller ikke⁵² – av det Nils Christie kalte *piner* og Gresham Sykes omtalte som *pains of imprisonment*.⁵³

Det dialektiske gjentas også innen hver av disse logikkene, på fraktalaktig vis: Selv om rehabilitering er ment å være hjelpende og kapasitetsbyggende – og dermed autonomifremmende – har det i flere årtier vært en gjentatt kritikk fra kriminologer og andre at rehabilitering også virker overstyrende, inngripende overfor selvbestemmelsesretten; dermed diskuterer Bennett hvorvidt rehabilitering er «incompatible with a proper respect for the moral agency of offenders» og virker som en «condescending and disempowering approach to offenders».⁵⁴ Rehabiliteringens autonomiegenskaper er i realiteten også og samtidig på sitt vis heteronome.

Og fra motsatt hold: Selv om retribusjon kan virke strengt hevrende og dermed som noe autoritært og regressivt,⁵⁵ er den tilbakeskuende gjengjeldelseslogikken den eneste straffelogikken som anerkjenner den dømtes moralske agens og handlingskapasitet, slik Hegel forsto det.⁵⁶ Det er noe dypt ironisk over dette: Den angivelig progressive rehabiliteringsideologien underkjenner den straffedømtes handlingskapasitet og påtvinger denne et ytre oppdragsprogram; den angivelig reaksjonære retributive logikken, som riktignok ofte empirisk forbindes med strengere straffer og nøysomme soningsforhold, anlegger et tilbakeskuende blikk som dermed anerkjenner et handlingskompetent vesen og i mindre grad interesserer seg for en kognitiv-sjelelig omforming av den enkelte. Poenget er altså, slik figur 10.2 viser, at den strukturelle motsetningen mellom venstre og høyre hånd gjentas nedover i systemet – fra det byråkratiske felt ned til straffefeltet – samtidig som motpolene på dialektisk vis også samtidig inneholder elementer av sitt motstykke. På samme måte som refsen i det kristne prosjektet til syvende og sist er ment å virke oppbyggelig – en anerkjennelse av menneskelig frihet – finnes det elementer av venstrehandsaktig omsorg i det retributive. Samtidig er det noe disiplinerende ved omsorgen som fengselssystemet utviser.

52 Jf. Fredwall, «Straff som pine».

53 Christie, *Pinens begrensning*; Sykes, *The Society of Captives*.

54 Bennett, «Punishment and Rehabilitation», 52.

55 *Retribusjon* brukes noe ulikt innen pønologien, både som betegnelsen på en bestemt straffefilosofi, og også som en merkelapp satt på fengselssystemer som preges av strengere straffer og større fangepopulasjoner. Strengt tatt er disse betydningene forskjellige, men sosiologisk sett er de ofte i realiteten sammenfallende: En hevrende straffefilosofi har en tendens til å avle frem strengere fengselssystemer.

56 Stillman, «Hegel's Idea of Punishment».

Det å avdekke strukturelle homologier på tvers av domener (som i figur 10.1) er selvsagt ikke det samme som å etablere historisk kausalitet. Likevel er teologiske forestillinger om guddommelig straff og barmhjertighet på den ene siden og juridisk-sekulære tenkemåter og praksiser omkring statlig tvang og omsorg på den andre siden, nødvendigvis tett forbundet – ikke minst fordi det moderne fengselet oppsto ut av en kulturell og sosial kontekst som var gjennomtrukket av teologiske oppfatninger. Bibelen er en dialektisk tekst, organisert rundt motsetninger. Jesus instruerer sine følgere til å vende det andre kinnet til (Matt 5,39), men fremholder samtidig at han «ikke [er] kommet for å bringe fred, men sverd» (Matt 10,34). Disiplene skal være «kloke som slanger», men samtidig «troskyldige som duer» (Matt 10,16). En sentral spenning er motsetningen mellom dom – «Vi skal alle fram for Guds domstol» (Rom 14,10), som Paulus skriver – og barmhjertighet eller miskunn.



Fra Thomas Hobbes' (1651) *Leviathan*, der regenten holder et sverd i høyre hånd og en bispestav i venstre hånd. Staten forener det timelige og spirituelle, statens fysiske voldsmonopol og dens symbolske makt over sinnene, som Bourdieu understreker – en analogi til skillet mellom autoritet og omsorg.

Kilde: Wikimedia Commons.

Hvis vi gjenfinder en tilsvarende motsetning i fengselssystemet – mellom hjelp og disiplin, omsorg og autoritet – er det dels fordi kristendommen i nyere vestlig historie var en kilde til humanisering og reform, men også en mer inngripende sjelelig omdanning av straffede subjekter: Fremveksten av det moderne fengselet, der kristne tanker og reformatorer spiller en betydelig rolle, fører ikke til at man «straffes mindre, men på bedre vis», som Foucault skriver.⁵⁷ Når et vestlig samfunn straffer via sine sekulariserte sosiale institusjoner, straffer det sjelden fritatt fra kristendommens dypt innpodede tankestrukturer – selv om dette i dag i stor grad fortrenkes gjennom forestillinger om «humanistiske prinsipper» og straffeverdier, disse hygieniske politiske fraser renses for teologiens form, om ikke substans.

Litteratur

- Benedikt av Nursia, Gregor den Store. *Regel | Vita*. Oversatt av Mette Nygård. Follese: Efreml forlag, 2009.
- Bennett, Christopher. «Punishment and Rehabilitation». I *Punishment and Ethics*, redigert av Jesper Ryberg og J. Angelo Corlett, 52–71. London: Palgrave Macmillan, 2010.
- Bentham, Jeremy. *Panopticon: Postscript; Part II: Containing a Plan of Management for a Panopticon Penitentiary-House*. London: T. Payne, 1791.
- Bourdieu, Pierre. *On the State: Lectures at the Collège de France, 1989–1992*. Cambridge: Polity Press, 2014.
- Christie, Nils. *Pinens begrensning*. Oslo: Universitetsforlaget, 1982.
- Den Constitutionelle*. «Debatter i Stortinget den 22de August i Anledning af den Kgl. Proposition om Opførelse af et Bodsfængsel», 24. august 1842, 7, nr. 236: 1–2.
- Dubler, Joshua og Vincent W. Lloyd. *Break Every Yoke: Religion, Justice, and the Abolition of Prisons*. Oxford: Oxford University Press, 2020.
- Elias, N. (1939/2000) *The Civilizing Process: Sociogenetic and Psychogenetic Investigations*. Oxford: Blackwell.
- Erickson, Paul A. og Liam D. Murphy. *A History of Anthropological Theory*. Ontario: Broadview Press, 1998.
- Foucault, Michel. *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*. New York: Vintage Books, [1975] 1995.
- Foucault, Michel. *Overvåkning og straff: Det moderne fengsels historie*. Oslo: Gyldendal, [1975] 1999.
- Fredwall, Terje Emil. «Straff som pine». *Retfærd: Nordisk juridisk tidsskrift* 40, nr. 3–4 (2017): 24–37.
- Freud, Sigmund. *Ubehaget i kulturen*. Oslo: J. W. Cappelens forlag, [1930] 1966.
- Gaspar, Vitor, Paulo Medas og Roberto Perrelli. «Global debt reaches a record \$226 trillion». *IMF Blog*, 15. desember 2021. <https://www.imf.org/en/Blogs/Articles/2021/12/15/blog-global-debt-reaches-a-record-226-trillion>.
- Griffith, Aaron. *God's Law and Order: The Politics of Punishment in Evangelical America*. Cambridge: Harvard University Press, 2020.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Rettsfilosofien*. Oslo: Vidarforlaget, 2006.

57 Foucault, *Overvåkning og straff*, 77.

- Hilgers, Mathieu og Éric Mangéz (red.), *Bourdieu's Theory of Social Fields: Concepts and Applications*. New York: Routledge, 2015.
- Howard, John. *The State of the Prisons in England and Wales*. London: William Eyres, 1777.
- Kardong, Terrence G. *Benedict's Rule: A Translation and Commentary*. Collegeville: The Liturgical Press.
- Kriminalomsorgen. «Kriminalomsorgens årsstatistikk 2021». <https://www.kriminalomsorgen.no/getfile.php/5083401.823.7ulwtpmwl7k/Kriminalomsorgen+%C3%A5rsstatistikk+2021.pdf>.
- Lewin, Kurt. *Field Theory in Social Science: Selected Theoretical Papers*. New York: Harper & Brothers, 1951.
- Martinich, A. P. *The Two Gods of Leviathan: Thomas Hobbes on Religion and Politics*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.
- Mathiesen, Thomas. *The Defences of the Weak: A Sociological Study of a Norwegian Correctional Institution*. New York: Routledge, [1965] 2012.
- Meld. St. 39 (2020–2021). *Kriminalomsorgsmeldingen – fremtidens kriminalomsorg og straffegjennomføring*. Oslo: Justis- og beredskapsdepartementet, 14.
- Nail, Thomas. *Theory of the Border*. Oxford: Oxford University Press, 2016.
- Newman, Saul. *Political Theology*. Cambridge: Polity Press, 2019.
- Peters, Edward M. «Prison before Prisons: The ancient and medieval worlds». I *The Oxford History of the Prison: The Practice of Punishment in Western Society*, redigert av Norval Morris og David J. Rothman, 3–47. Oxford: Oxford University Press, 1995.
- Smith, Pete; Scharff. *Moralske hospitaler: Det moderne fængselsvesens gennembrudd, 1770–1870*. København: Forum, 2004.
- Pollock, Joycelyn M. *Prisons: Today and Tomorrow*. Sudbury: Jones and Bartlett Publishers, 2006.
- Rhodes, Lorna A. *Total Confinement: Madness and Reason in the Maximum Security Prison*. Berkeley: University of California Press, 2004.
- Saij, Edward W. «Less Eligibility: The Upper Limits of Penal Policy». *Criminal Justice Policy Review* 3, no. 2 (1989): 159–183.
- Senior, Nassau W. og Edwin Chadwick. *Poor Law Commissioners' Report of 1834*. London: His Majesty's Stationery Office, 1834.
- Shaw, George Bernard. *The Crime of Imprisonment*. New York: Philosophical Library, 1946.
- Shammas, Victor Lund. «The Pains of Freedom: Assessing the Ambiguity of Scandinavian Penal Exceptionalism on Norway's Prison Island». *Punishment & Society* 16, no. 1 (2014): 104–123.
- Shammas, Victor Lund. *Prisons of Welfare: Incarceration, Social Democracy, and the Sociology of Punishment*. Ph.d.-avhandling. Universitetet i Oslo, 2017.
- Shammas, Victor Lund. «The State as God: On Bourdieu's Political Theology». *Journal of Extreme Anthropology* 2, no. 2 (2018): 61–77.
- Smith, Pete. «Foreword». I: *The Catholic Bishops' Conference of England and Wales. Place of Redemption: A Christian Approach to Punishment and Prison*. London: Burns & Oates, 2004.
- Stevens, Alisa. «'I am the person now I was always meant to be': Identity reconstruction and narrative reframing in therapeutic community prisons». *Criminology & Criminal Justice* 12, no. 5 (2012): 527–547.
- Stillman, Peter G. «Hegel's Idea of Punishment». *Journal of the History of Philosophy* 14, nr. 2 (1973): 169–182.
- St.meld. nr. 37 (2007–2008). *Straff som virker – mindre kriminalitet – tryggere samfunn (kriminalomsorgsmelding)*. Oslo: Justis- og politidepartementet.
- Stoughton, John. *The Christian Philanthropist. A Memorial of John Howard*. London: Jackson and Walford, 1853.
- Sykes, Gresham. *The Society of Captives: A Study in a Maximum Security Prison*. Princeton: Princeton University Press, 1958.

- Vander Beken, Tom. *The Role of Prison in Europe: Travelling in the Footsteps of John Howard*. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2016.
- Wacquant, Loïc. «Class, Race and Hyperincarceration in Revanchist America». *Daedalus* 139, no. 3 (2010): 74–90.
- Westra, Richard. «Financialization and Marxism». *Science & Society* 83, no. 1 (2019): 117–126.
- Wines, Enoch Cobb og Theodore William Dwight. *Report on the Prisons and Reformatories of the United States and Canada Made to the Legislature of New York, January, 1867*. Albany: Van Benthuysen & Sons, 1867.
- Wortley, John (red.). *The Anonymous Sayings of the Desert Fathers: A Select Edition and Complete English Translation*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.
- Žižek, Slavoj. *The Puppet and the Dwarf: The Perverse Core of Christianity*. Cambridge: The MIT Press, 2003.